BULLETIN

DE

l'École Française

D'EXTRÊME-ORIENT

TOME XLIV. — 1947-1950

Mélanges publiés en l'honneur du Cinquantenaire de l'École Française d'Extrême-Orient





PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

HANOI

1951

LES SECTES BOUDDHIQUES DU PETIT VÉHICULE

et leurs Abhidharmapiṭaka

par

A. BAREAU

L'*Abhidharmapiṭaka* est la plus récente des trois collections canoniques élaborées par le Bouddhisme du Petit Véhicule. Il renferme les éléments psychologiques, cosmologiques, mystiques et métaphysiques de la doctrine, exposés sous une forme extrêmement sèche et précise et dans un ordre logique. Fixés après les principaux schismes, les *Abhidharmapiṭaka* ont été fortement influencés par les divergences doctrinales découlant de la séparation des sectes. C'est dire toute l'importance de ces vastes recueils pour l'histoire de la philosophie bouddhique en particulier, et de la philosophie indienne en général. Malheureusement, notre documentation en ce qui les concerne est très incomplète. Dressons tout d'abord l'état de celle-ci :

1° Trois *Abhidharmapiṭaka* nous ont été conservés en entier :

a. celui des Theravādin de Ceylan, en pāli;

b. celui des Sarvāstivādin du nord-ouest de l'Inde, dans sa version chinoise [1];

c. le *Śāriputrābhidharmaśāstra*, sans indication d'origine, mais qui doit avoir appartenu aux Dharmaguptaka [2], dans sa version chinoise.

2° En plus d'une abondante littérature post-canonique, theravādin en pāli, et sarvāstivādin en chinois, trois traités post-canoniques appartenant à d'autres sectes, dans leurs traductions chinoises :

a. le *Saṃmitīyanikāyaśāstra*, d'origine saṃmitīya [3];

b. le *Vimuktimārgaśāstra*, d'une secte singhalaise apparentée aux Theravādin, probablement les Abhayagirivāsin [4];

c. le *Satyasiddhiśāstra* de Harivarman, d'origine probablement bahuśrutīya [5].

3° Une documentation, abondante mais souvent suspecte, concernant les divergences doctrinales des sectes, dispersée dans des traités spéciaux *Kathāvatthu*,

---

[1] T. S. (= édition de Taishō Issaikyō) 1536 à 1544. Et aussi, en version tibétaine, partiellement : Tanjur-mdo, LXII, 2.

[2] T. S. 1548; Voir A. Bareau, *L'origine du Śāriputrābhidharmaśāstra*, in *Muséon*, Louvain, 1950, t. LXIII, p. 69-95.

[3] T. S. 1649.

[4] T. S. 1648.

[5] T. S. 1646.

Vasumitra, Bhavya, Vinītadeva)[1] et dans les ouvrages post-canoniques (*Satyasiddhiśāstra*, *Abhidharmakośaśāstra*, *Vibhāṣāśāstra*, etc.)[2].

4° Des renseignements concernant la structure littéraire des *Abhidharmapiṭaka* de quelques sectes :

a. documents sûrs dans les *Vinayapiṭaka* de celles-ci (Dharmaguptaka, Haimavata)[3] et dans le *Satyasiddhiśāstra*;

b. documents suspects dans quelques commentaires (*Mahāprajñāpāramitāśāstra* de Nāgārjuna[4], commentaires de Paramārtha et Kouei-Ki au traité de Vasumitra[5]) concernant surtout l'*Abhidharmapiṭaka* des Vātsīputrīya et des sectes apparentées.

Si l'on songe que les traditions comptent généralement dix-huit sectes, que nous connaissons au moins les noms d'une trentaine d'écoles et que nous avons des preuves certaines de l'existence de la plupart d'entre elles[6], on comprend toute l'insuffisance de cette documentation, si précieuse soit-elle. On touche ici au fond du problème qui sera discuté dans les pages suivantes : chaque secte a-t-elle possédé son *Abhidharmapiṭaka* propre, composé selon ses propres principes, ou n'y eût-il au contraire qu'un petit nombre de ces recueils philosophiques, les écoles tard venues empruntant ceux de celles de leurs devancières dont un certain nombre d'affinités doctrinales les rapprochaient? Dans le premier cas, la perte des documents est très importante. Dans le second cas, elle peut être au contraire relativement minime. Heureusement, plusieurs documents nous incitent à pencher pour cette dernière solution.

Tout d'abord, Paramārtha cite un exemple particulièrement intéressant. Parlant du schisme qui détacha des Vātsīputrīya les quatre sectes secondaires des Saṃmitīya, Dharmottarīya, Bhadrayānīya et Ṣaṇṇagarika, il dit : « ... mécontentes de l'Abhidharma de Śāriputra[7] qu'elles trouvaient incomplet, [elles] composèrent chacune des śāstra pour compléter le sens des sūtra.

« Ces quatre écoles expliquaient l'Abhidharma de Śāriputra, en complétant le sens, là où il était insuffisant, au moyen du sens des sūtra »[8].

D'autre part, le *Vimuktimārgaśāstra*, dénoncé à juste titre comme hérétique par les Theravādin[9], cite plusieurs fois textuellement la *Dhammasaṅgaṇi* et le *Vibhaṅga* de l'*Abhidhammapiṭaka* de ces mêmes Theravādin[10].

On a remarqué depuis longtemps que l'*Abhidharmapiṭaka* des Dharmaguptaka, celui des Haimavata, celui dont il est question dans la préface du *Tch'ang a han king*

---

[1] T. S. 2031, 2032, 2033; Tanjur-mdo, vol. XC, nos 11, 12 et 13; Max Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927.

[2] T. S. 1646, 1558, 1559, 1545; Tanjur-mdo, vol. LXIII, n° 2, vol. LXIV, n° 1.

[3] T. S. 1428, p. 968 *b*; T. S. 1463, p. 818 *a*; Przyluski, *Le concile de Rājagṛha*, Paris, 1928, p. 195 et 179; T. S. 1646, p. 261 *c*, 264 *b*, 297 *c*, 300 *b*, 352 *c*.

[4] T. S. 1509, p. 69 *c*-70 *b*; Lamotte, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I, Louvain, 1944, p. 105-114.

[5] Demiéville, *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, t. I, Bruxelles, 1932, p. 22, 23, 54, 56, 57, 58, 61.

[6] Voir A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule*, p. 1, ch. 1, à paraître.

[7] Celui des Vātsīputrīya, à ne pas confondre avec T. S. 1548.

[8] Demiéville, *Origines des sectes*, p. 58.

[9] P. V. Bapat, *Vimuttimagga and Visuddhimagga*, in *Indian culture*, I/3 (janv. 1935), p. 458-459, qui donne les références.

[10] Par exemple les définitions de la *paññā* (T. S. 1648, p. 444 *c*), du *samādhi* (p. 406 *c*), du *vitakka* et du *vicāra* (p. 415 *b*), du *rūpa* (p. 445 *c*), du *saṅkhārakkhandha* (p. 447 *c*), du *dhammāyatana* (p. 449 *a*), des quatre *sacca* (p. 452 *ab*), la répartition des liens et entraves (p. 460 *ab*), etc.

et le *Sāriputrābhidharmaśāstra* avaient une structure identique, distincte de celle des autres *Abhidharmapiṭaka* que nous connaissons[1].

Le *Satyasiddhiśāstra*, qui ne peut en aucune façon être l'œuvre d'un Sarvāstivādin, se réclame plusieurs fois d'un *Abhidharmapiṭaka* à six *pāda*, semblable par là à celui des Sarvāstivādin[2].

L'auteur du *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, qui n'est pas un Sarvāstivādin non plus, connaît très bien l'*Abhidharmapiṭaka* de ceux-ci[3].

Enfin, il faut bien constater que, en dehors de leurs parties réservées à la polémique, *Kathāvatthu* des Theravādin et *Vijñānakāya* des Sarvāstivādin, les trois *Abhidharmapiṭaka* qui nous sont parvenus ne contiennent guère d'éléments doctrinaux assez caractéristiques pour permettre d'identifier leur origine avec précision. Aucune des grandes thèses qui, si l'on en croit le commun accord des traditions, sont à l'origine des schismes, n'y apparaît clairement. Nous y trouvons, au contraire et presque paradoxalement, une foule d'indications sur les positions prises par leurs rédacteurs en ce qui concerne de nombreux petits problèmes secondaires sur lesquels les écoles se sont souvent divisées selon des frontières qui ne correspondaient nullement à leur arbre généalogique. C'est la raison majeure pour laquelle il est impossible de déterminer avec certitude et précision l'origine du *Sāriputrābhidharmaśāstra*. Celui-ci ne possédant pas de partie réservée à la polémique, il est en effet impossible de connaître l'opinion de ses auteurs sur les grands problèmes doctrinaux qui sont à l'origine des schismes.

On conçoit donc qu'il ait été possible à une secte tardivement apparue, ou que les préocupations philosophiques n'ont touchée que sur le tard, d'emprunter l'*Abhidharmapiṭaka* d'une secte plus ancienne, possédant déjà un tel recueil fixé totalement ou même partiellement, quitte à le modifier sur quelques points.

Deux cas principaux se présentent. Tout d'abord, voici une secte qui vient de se séparer de la secte-mère, à la suite d'une violente discussion sur un point de doctrine. Elle n'a aucune raison de rejeter pour autant l'ensemble de la doctrine fixée par la secte-mère, cette doctrine lui appartenant au même titre qu'à celle-ci. De plus, si le schisme a eu lieu, c'est que la solution du problème litigieux n'était pas clairement fixée, et par conséquent la secte nouvelle n'a absolument aucune raison de se méfier de l'*Abhidharmapiṭaka* de la secte-mère, sur quelque point que ce soit. Elle n'hésitera donc pas à l'*adopter*, à le *conserver* comme son bien propre, jugeant sa propre doctrine plus orthodoxe, plus conforme à la *doctrine droite* telle qu'elle est définie dans ce recueil des traditions qu'est l'*Abhidharmapiṭaka*, garant de cette orthodoxie dont elle se réclame. Tout au plus l'une et l'autre sectes ajouteront-elles un chapitre à la partie polémique du recueil qui commencera ainsi à diverger. Si le recueil est bien fixé, les divergences n'apparaîtront que dans les traités post-canoniques et dans ce cas les deux sectes posséderont des recueils identiques. S'il n'est qu'en cours de fixation, les deux collections posséderont généralement une structure identique, des parties communes et d'autres particulières, les différences apparaissant dans des interpolations et des additions.

Voici maintenant une secte que les préoccupations philosophiques n'ont pas, jusqu'ici, tellement troublée qu'elle ait cru devoir constituer et fixer un *Abhidharmapiṭaka*. Isolée plus ou moins géographiquement, séparée de sa secte-mère, elle évolue séparément. Les circonstances la mettent en contact de plus en plus suivi avec une secte d'une tout autre origine, qui, elle, possède un *Abhidharmapiṭaka*. Des échanges

[1] T. S. 1428, p. 968 *b*; T. S. 1463, p. 818 *a*; T. S. 1548.
[2] T. S. 1646, p. 297 *c* et 300 *b*.
[3] T. S. 1509, p. 70 *a*. Lamotte, *Traité*, p. 106-112.

doctrinaux, des discussions, des influences réciproques de toute sortes s'ensuivent. Bientôt le besoin de posséder un recueil philosophique fixé se fait jour et croît dans la première secte. À moins que les relations soient franchement mauvaises, elle constituera son *Abhidharmapiṭaka* au moins sur le modèle de celui de la secte voisine. Au mieux, elle le lui empruntera, se contentant de rectifications et d'additions sur certains points, réservant la discussion des grandes thèses, absentes généralement de ces recueils, pour des traités post-canoniques comme le *Satyasiddhiśāstra*. Un exemple de ces accord régionaux, parfois véritables symbioses, entre des sectes d'origines pourtant très différentes, est attesté par des documents dignes de foi [1]. Sans doute, dans ce dernier cas, n'y a-t-il certainement pas eu mise en commun de la doctrine car l'union s'est produite trop tard, alors que chacun des participants possédait déjà des textes canoniques définitivement fixés. Mais, si cela s'était produit quelques siècles plus tôt, il est très possible qu'une unification au moins partielle du Canon en ait résulté.

Mais nous avons laissé supposer jusqu'ici que toutes les sectes avaient, tôt ou tard, possédé un *Abhidharmapiṭaka*. La négligence envers la doctrine philosophique à laquelle nous venons de faire allusion n'a-t-elle pu se prolonger jusqu'à la disparition de certaines sectes qui, ainsi, n'auraient jamais eu de recueil philosophique? Aucun document ne nous renseigne sur ce point mais une inscription du IIIe siècle de notre ère à Nāgārjunikoṇḍa, signalant un don fait aux Aparamahāvinaselīya, mentionne cinq *Mātuka* qui peuvent fort bien être les sommaires d'Abhidharma de cette secte, laquelle n'aurait pas encore possédé, à cette époque tardive, d'*Abidharmapiṭaka* proprement dit [2].

En s'appuyant sur l'ensemble des documents signalés au début de cet article, on peut établir ainsi l'existence des *Abhidharmapiṭaka* des différentes sectes :

1° Existence certaine, attestée par ces recueils eux-mêmes ou par le témoignage des *Vinayapiṭaka* des sectes correspondantes : Theravādin, Sarvāstivādin, Mahāsāṅghika, Dharmaguptaka, Haimavata.

2° Existence probable à des degrés divers, attestée par des documents soit plus ou moins suspects, soit d'origine mal déterminée, soit d'interprétation douteuse : Bahuśrutīya, Sautrāntika, Mahīśāsaka, Vātsīputrīya et sectes filiales, Abhayagirivāsin, Gokulika.

En ce qui concerne les autres sectes, nous ne possédons aucun document concernant l'existence ou l'inexistence de leurs *Abhidharmapiṭaka*.

Que pouvons-nous connaître de la composition de ceux-ci?

De l'examen des trois recueils complets qui nous sont parvenus et de quelques brefs sommaires [3], il semble résulter que tous les *Abhidharmapiṭaka* renfermaient certaines parties semblables : la liste des *dharma* et leurs définitions : la définition et la répartition entre les différents *dharma* des *skandha*, *āyatana*, *dhātu*, *satya*, *indriya*, *smṛtyupasthana*, *samyakpradhāna*, *ṛddhipada*, *bodhyaṅga*, *dhyāna*, *jñāna*, *pratyāya*, *mārgāṅga*; la liste des *dharma samprayukta* et *saṃgraha*; souvent une liste des *pudgala* et un recueil des réfutations d'hérésies. Cela n'empêchait pas la structure générale de ces recueils de varier beaucoup de l'un à l'autre. De même, les détails de chacune de ces parties différaient grandement, et cela est plus grave car il s'agit

[1] T. S. 1465, p. 900 c; T. S. 1470, p. 925 c-926 a.

[2] H. Sastri, *Epigraphia Indica*, vol. XX, Delhi, 1929-1930, p. 20.

[3] T. S. 1509, p. 70 ab; Lamotte, *Traité*, p. 105-114; Przyluski, *Légende de l'Empereur Aśoka*, Paris, 1923, p. 322-323; Id., *Concile de Rājagṛha*, passim.

précisément ici de ces multiples thèses à propos desquelles les sectes s'opposaient les unes aux autres. Nous pourrions combler ces lacunes dans une certaine mesure, grâce aux documents divers qui citent des hérésies, c'est-à-dire des opinions étrangères, mais nous n'obtiendrions ainsi qu'une reconstitution bien partielle et bien douteuse.

Après ces considérations générales, examinons chaque cas en particulier.

Les Theravādin. — Leur *Abhidhammapiṭaka*, rédigé en pāli, est le mieux connu de tous. Il se compose de sept traités distincts, composés à des époques différentes et fixés définitivement, selon la tradition, à la fin du Ier siècle avant notre ère, mais probablement un ou même deux siècles plus tard [1].

Il est presque certain que les deux autres écoles singhalaises détachées des Theravādin, les Abhayagirivāsin à la fin du Ier siècle avant notre ère, et les Jetavanīya au milieu du IVe siècle après, ont conservé l'*Abhidhammapiṭaka* des Theravādin, peut-être avec quelques modifications. Le fait que le *Vimuktimārgaśāstra*, probablement dû à un docteur de l'Abhayagiri, cite textuellement plusieurs passages du *Vibhaṅga* et de la *Dhammasaṅgaṇi*, prouve qu'il en était bien ainsi pour les premiers. *A fortiori*, les Jetavanīya, apparus beaucoup plus tard, à une époque où le Canon entier des Theravādin était certainement fixé depuis longtemps, ont dû conserver celui-ci, et en particulier, l'*Abhidhammapiṭaka*. Dans les deux cas, et surtout dans le second, les divergences ont dû apparaître principalement dans les traités post-canoniques et peut-être aussi dans quelques chapitres du *Kathāvatthu* ajoutés tardivement. Si, comme il le semble d'après certains indices, les Abhayagirivāsin et les Jetavanīya se sont distingués des Theravādin orthodoxes par leurs tendances mahāyānistes [2], ils ont très bien pu conserver le Canon des Theravādin hīnayānistes en se contentant de lui surajouter des compléments conformes à leur nouvelle doctrine. Ce procédé était courant parmi les docteurs du Mahāyāna.

Les Mahīśāsaka. — Nous n'avons aucune preuve certaine que les Mahīśāsaka aient possédé un *Abhidharmapiṭaka*. Seul, leur *Vinaya* mentionne deux fois l'Abhidharma en tant que discipline [3] sans spécifier que leur doctrine en cette matière ait jamais été fixée en un recueil canonique. Nous savons pourtant, par les traités de Vasumitra et de Bhavya, par le *Kathāvatthu* et par d'autres sources encore, que leur activité en ce qui concerne les spéculations sur l'Abhidharma ont été très importantes. Vasumitra distingue même les thèses des Mahīśāsaka primitifs et celles des Mahīśāsaka tardifs, laissant ainsi supposer que ces spéculations ont été si intenses que la doctrine de la secte a notablement évolué au cours du temps ou qu'elle a même causé des divisions internes à une certaine époque. Il est donc probable que les Mahīśāsaka ont possédé un *Abhidharmapiṭaka*, conséquence presque nécessaire de leur ardeur à la discussion philosophique.

Si l'on considère certains faits, on sera tenté de penser que cet *Abhidharmapiṭaka* devait être très proche, et peut-être même identique à celui des Theravādin. En effet, selon certaines traditions, le Canon de ces derniers serait une production des Mahīśāsaka [4]. C'est à Ceylan, domaine essentiellement theravādin, que Fa-hien trouva vers 410 le *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka [5]. Le *Vinayapiṭaka* des Mahīśāsaka et celui des Theravādin se distinguent des autres par leurs similitudes, entre autre par le

[1] A. Bareau, *La Dhammasaṅgaṇi*, traduction annotée, Paris, 1951, Introduction, p. 13-16.
[2] Voir notamment N. Dutt, *Early monastic Buddhism*, Calcutta, 1945, t. II, p. 199-201.
[3] T. S. 1421, p. 132 *b*; T. S. 1422, p. 204 *a*.
[4] La Vallée Poussin, *Bouddhisme, Études et matériaux*, Londres, 1928, p. 54.
[5] Legge, *A record of bouddhistic Kingdoms*, Oxford, 1896, p. 111; remarquons que Fa-hien vivait peu d'années avant Buddhaghosa.

fait qu'ils ont été rédigés tous deux au sud-ouest de la vallée du Gange[1]. De plus, sur les 219 thèses hérétiques réfutées par le *Kathāvatthu* theravādin, 9 seulement sont attribuées par Buddhaghosa dans son commentaire aux Mahīśāsaka, encore faut-il bien noter que 8 d'entre elles ne sont pas spécifiquement mahīśāsaka, mais communes également aux Andhaka, Saṃmitīya, etc. Si l'on tient compte de ce que la présence des Mahīśāsaka est attestée épigraphiquement au IIIe siècle dans le sud de l'Inde, à Vanavāsi et à Nāgārjunīkoṇḍa, dans une région dont Buddhaghosa connaît très bien les tendances spirituelles puisqu'il attribue 110 thèses hérétiques sur 219 aux bouddhistes qui y résident, on peut penser que, s'il ne relève pas un plus grand nombre d'opinions mahīśāsaka, c'est parce que l'accord était presque parfait entre la doctrine des Mahīśāsaka et celle des Theravādin. De plus, les Theravādin sont ignorés de l'ensemble des anciennes traditions relatives à la généalogie des sectes bouddhiques[2], et, si l'on s'appuie sur l'ensemble des faits qui viennent d'être rapportés, on peut conclure que les Theravādin ne sont que la variété singhalaise des Mahīśāsaka. Ceci est confirmé en partie par le fait que les Theravādin, comme les Mahīśāsaka, sont Vibhajyavādin et s'opposent résolument aux Sarvāstivādin dans la controverse de l'existence des trois temps[3].

Malheureusement, si les Theravādin sont très probablement une école des Mahīśāsaka, soutenant en commun avec ceux-ci quelques thèses fondamentales[4], l'isolement insulaire, antérieur d'un ou deux siècles à la fixation définitive de leur *Abhidhammapiṭaka*, a eu pour conséquences de sérieuses et assez nombreuses divergences entre la doctrine des Mahīśāsaka et celle des Theravādin. Il est facile de s'en rendre compte en comparant les thèses attribuées communément aux Mahīśāsaka par Bhavya et Vasumitra et celles que dénonce le *Kathāvatthu*. Les points de doctrine sur lesquels s'opposent les deux sectes[5] sont plus nombreux que ceux sur lesquels elles sont d'accord. Ceci prouve que les *Abhidharmapiṭaka* des deux sectes devaient différer beaucoup, au moins dans le détail, car la plupart de ces thèses contraires devaient nécessairement y figurer. Ceci prouve également que la séparation des deux écoles, due probablement d'abord à des circonstances purement géographiques, a dû être assez longue et s'étendre précisément durant toute la période où se sont élaborés les *Abhidharmapiṭaka*, ce qui retire toute vraisemblance à l'hypothèse de leur similitude, même réduite à la structure. Enfin, si les *Vinayapiṭaka* des deux sectes, malgré une parenté certaine, sont loin d'être identiques à la fois par leur structure et par leurs détails, leurs *Abhidharmapiṭaka*, fixés plus tard, n'ont guère de chances de se ressembler.

En conséquence, nous ne connaissons rien de l'*Abhidharmapiṭaka* des Mahīśāsaka, en dehors de quelques rares thèses plus ou moins suspectes.

Les Sarvāstivādin. — Leur *Abhidharmapiṭaka*, rédigé primitivement en sanskrit, nous est parvenu dans sa version chinoise. Il se compose de sept traités, comme celui des Theravādin, mais en est bien différent tant au point de vue structure qu'au point de vue détail. Un ouvrage central, le *Jñānaprasthāna*, et six ouvrages annexes ou *pāda*, probablement plus anciens, le constituent. On ne rencontre pas de trace certaine de

---

[1] Przyluski, *Le concile de Rājagṛha*; Hofinger, *Etude sur le concile de Vaiśāli*, Louvain, 1946; Dutt, *Early monastic Buddhism*, p. 112-114.

[2] A. Bareau, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule.*

[3] Vasumitra, Bhavya et *Kathāvatthu*, I, 6.

[4] Vasumitra, Bhavya et *Kathāvatthu*, VII, 2; I, 3; II, 9; XVII, 10.

[5] Vasumitra, Bhavya et *Kathāvatthu*, XIV, 5; VII, 5; X, 3; XVIII, 9; III, 1; II, 11; VI, 3, 6; XIX, 5.

son existence avant le milieu du IIe siècle de notre ère, où une inscription de Kaniṣka la révèle implicitement [1].

Les Sautrāntika, séparés tardivement des Sarvāstivādin et vraisemblablement restés en contact avec eux, ont dû conserver l'*Abhidharmapiṭaka* de ceux-ci, comme les Abhayagirivāsin ont fait de celui des Theravādin. Nous savons par divers témoignages qu'ils contestaient l'autorité de l'*Abhidharmapiṭaka*, ne voulant y voir qu'une œuvre humaine et non, comme dans le *Sūtrapiṭaka*, un ouvrage du Bouddha [2]. Ce que nous connaissons de leur doctrine prouve qu'ils pouvaient très bien se servir de l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin, avec quelques modifications secondaires [3]. Les divergences entre Sautrāntika et Sarvāstivādin ont dû se faire jour plutôt dans les traités post-canoniques, c'est-à-dire dans l'interprétation de la doctrine contenue dans l'*Abhidharmapiṭaka*, que dans celui-ci même.

Les Bahuśrutīya. — Certains faits font penser que les Bahuśrutīya ont peut-être emprunté l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin, bien qu'ils soient, au contraire de ceux-ci, issus des Mahāsāṅghika.

Vasumitra signale que leur doctrine est très semblable à celle des Sarvāstivādin. Les seuls éléments que nous en connaissions, transmis par Bhavya et par lui-même, sont des thèses mahāsāṅghika qui peuvent très bien avoir été surajoutées à une doctrine fondamentalement sarvāstivādin.

L'épigraphie indienne atteste la présence des Bahuśrutīya, à la fois dans la région de Peshawer, fief des Sarvāstivādin [4], et dans celle de Nāgārjunīkoṇḍa, domaine des Andhaka, écoles tardives des Mahāsāṅghika et vraisemblablement assez proches des Bahuśrutīya [5].

Le *Satyasiddhiśāstra*, traité post-canonique de Harivarman, bouddhiste de l'Inde centrale, est donné par Paramārtha comme une œuvre bahuśrutīya [6], ce qui semble confirmé par la critique interne de l'ouvrage [7]. Or, nous l'avons vu, ce traité se réfère plusieurs fois à un « *Abhidharmapiṭaka* à six *pāda* » comme celui des Sarvāstivādin. Ceci s'expliquerait bien si l'ouvrage était une production des Sautrāntika, comme certains l'ont soutenu, et non un traité des Bahuśrutīya. Mais les éléments principaux, la thèse générale sur les deux vérités, relative et absolue, la mention d'un Canon à cinq corbeilles, dont un *Saṃyuktapiṭaka* et un *Bodhisattvapiṭaka* [8] permettent de le classer sans doute possible parmi les œuvres des sectes mahāsāṅghika, et plus spécialement des Bahuśrutīya [9]. C'est précisément cette thèse générale qui lui aurait permis, comme aux œuvres du Mahāyāna auxquelles il ressemble par certains côtés, de s'appuyer sur un *Abhidharmapiṭaka* du Hīnayāna, la doctrine de celui-ci étant censée renfermer la vérité relative à enseigner aux novices, la vérité absolue étant exposée dans des ouvrages post-canoniques comme le *Satyasiddhiśāstra* lui-même [10].

---

[1] Hultzsch, *Epigraphia Indica*, vol. VIII, Calcutta 1905-1906, p. 176 et 181.

[2] La Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, Introduction, p. 53; Demiéville, *Origine des sectes bouddhiques*, p. 23 et 63.

[3] Vasumitra reconnaît que leur doctrine était très proche de celle des Sarvāstivādin.

[4] Sten Konow, *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. II, part. I, Calcutta, 1929, p. 120-122.

[5] H. Sastri, *Epigraphia Indica*, vol. XX, Delhi, 1929-1930, p. 24; *Ibid.*, vol. XXI, 1931, p. 62 et 63.

[6] Demiéville, *Origine des sectes bouddhiques*, p. 22 et 47.

[7] Johnston, *Buddhacarita*, Introduction, p. XXXI-XXXV.

[8] T. S. 1646, p. 352 *c*.

[9] Lin Li-Kouang, *Introduction au Compendium de la Loi*, Paris, 1949, p. 45, n. 5.

[10] C'est bien ce qui se passe pour la thèse fondamentale des Sarvāstivādin, considérée par Harivarman comme n'ayant qu'une vérité relative; T. S. 1646, p. 256 *ab*. La thèse contraire est d'ailleurs également critiquée, ce qui prouve bien que l'ouvrage n'a pas une origine sautrāntika.

L'auteur du *Mahāprajñāpāramitāśāstra* connaît très bien l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin [1], qui constitue pour lui l'*Abhidharmapiṭaka* du Hīnayāna par excellence. Ce traité, ouvrage magistral d'un maître mādhyamika, véritable somme comparable par son ampleur et sa valeur au *Yogācāryabhūmiśāstra* d'Asaṅga, est attribué par les Chinois à Nāgārjuna, bien qu'il ne figure pas dans les listes des œuvres de celui-ci [2]. Malgré ce silence étrange, l'attribution à Nāgārjuna est très plausible. L'ouvrage ayant été traduit par Kumārajīva en 404 ou 405, il n'a pu être écrit que par un grand maître de l'école mādhyamika vivant au plus tard vers la fin du IVe siècle, c'est-à-dire soit par Nāgārjuna, soit par Āryadeva, les deux seuls dans ce cas dont la tradition ait cru utile de conserver les noms. Or pour qui est familiarisé avec les œuvres de ces deux maîtres, il apparaît clairement que le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* ne peut guère être l'œuvre que de Nāgārjuna. Celui-ci est originaire du pays d'Andhra où la présence des Bahusrūtīya est attestée épigraphiquement [3]. De nombreux traits de sa doctrine, et les fondements même de celle-ci, le rapprochent d'Harivarman, l'auteur du *Satyasiddhiśāstra.* De plus, comme chez celui-ci et chez les Bahuśrutīya, on retrouve chez Nāgārjuna, et notamment dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*, bien des éléments apparentés à la doctrine des Sarvāstivādin et des Sautrāntika, mais très différents de celle des Andhaka. Nous n'en citerons qu'un, mais important, la théorie des *asaṃskṛta* : Nāgārjuna, comme Harivarman, ne connaît que les trois *asaṃskṛta* des Sarvāstivādin, mais leur dénie une existence réelle, en désaccord avec ces derniers mais en accord avec les Sautrāntika; les autres Andhaka ont une tout autre liste d'*asaṃskṛta*, au témoignage de Buddhaghosa qui les connaît bien [4].

Il est clair que tout cela ne présente pas un ensemble de preuves décisives, mais de simples présomptions. Ce qui fait la seule force, bien relative avouons-le, de cette argumentation, c'est l'indépendance de ses éléments. Que les Bahuśrutīya aient emprunté aux Sarvāstivādin leur *Abhidharmapiṭaka* ne constitue pas, en l'état actuel de nos connaissances, une certitude, mais une simple possibilité.

Les Vātsīputrīya. — Seuls, l'auteur du *Mahāprajñāpāramitāśāstra* et Paramārtha nous renseignent, très brièvement d'ailleurs, sur l'*Abhidharmapiṭaka* des Vātsīputrīya et des quatre sectes filles, Saṃmitīya, Dharmottarīya, Bhadrayānīya et Ṣaṇṇagarika [5]. Ils attribuaient leur recueil de philosophie à Śāriputra, le maître par excellence de la philosophie bouddhique, qui aurait expliqué un *Abhidharmapiṭaka* en neuf parties, appelé encore *Dharmalakṣaṇābhidharma* ou *Śāriputrābhidharma* [6]. Les quatre sectes filles le conservèrent, en en complétant le sens dans des traités post-canoniques. Le seul de ces traités qui nous ait été transmis, le *Saṃmitīyanikāyaśāstra* [7], établit quelques-unes des thèses fondamentales du groupe, mais ne donne aucune indication sur son *Abhidharmapiṭaka.*

Les Dharmaguptaka. — Il est très probable que leur *Abhidharmapiṭaka* soit le *Śāriputrābhidharma* conservé en chinois [8].

---

[1] T. S. 1509, p. 69 *c*-70 *b*; Lamotte, *Traité*, vol. I, p. 105-114.
[2] Lamotte, *Traité*, vol. I, p. X.
[3] *Ibid.*, p. XII-XIII.
[4] A. Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique : évolution de la notion d'asaṃskṛta*, Paris, 1951, p. 116-119.
[5] T. S. 1509, p. 70 *a*; Lamotte, *Traité*, p. 112; Demiéville, *Origine des sectes bouddhiques*, p. 57-58.
[6] A ne pas confondre avec son homonyme, T. S. 1548, en cinq parties.
[7] T. S. 1649.
[8] A. Bareau, *Les origines du Śāriputrābhidharmaśāstra*, in *Muséon*, Louvain, 1950.

Il est presque certain que les Kāśyapīya, dont la doctrine était très proche et même presque identique à celle des Dharmaguptaka [1], ont dû emprunter l'*Abhidharmapiṭaka* de ceux-ci comme, nous venons de le voir, les Saṃmitīya, etc., l'ont fait en ce qui concerne le *Dharmalakṣaṇābhidharma* des Vātsīputrīya. Ils se seraient contenté de préciser et de compléter leur doctrine dans des traités post-canoniques. En ce cas, on peut leur attribuer, sans trop gros risque d'erreur, le *Śāriputrābhidharmaśāstra*.

Sans doute en fut-il de même pour les Tāmraśātīya, qui semblent s'être détachés tardivement des Dharmaguptaka et dont nous ignorons les thèses particulières.

Les Haimavata. — Leur *Vinayamātṛkā* nous indique que leur *Abhidharmapiṭaka* avait une structure identique à celle de l'*Abhidharmapiṭaka* des Dharmaguptaka et à celle du *Śāriputrābhidharma*. Le fait que chez eux la troisième section, *Samprayuktasaṃgraha*, ait été divisée en deux sections distinctes, ne constitue pas un argument décisif contre l'identité fondamentale de structure de ces trois recueils. Les arguments contre l'identification de leur *Abhidharmapiṭaka* avec le *Śāriputrābhidharma* [2] valaient tant que l'on supposait que ce dernier n'appartenait qu'à une seule secte. Mais, si l'on admet qu'il ait pu être admis dans le Canon de plusieurs sectes, ils perdent de leur valeur. C'est sur la seule autorité de Vasumitra, car Bhavya garde le silence à ce propos, que l'on peut rencontrer une thèse des Haimavata que combatte le *Śāriputrābhidharma* [3]. Mais Vasumitra, qui devait pouvoir juger en connaissance de cause, signale la parenté doctrinale existant entre les Haimavata et les Sarvāstivādin, alors qu'il associe, sur le même plan doctrinal, les Dharmaguptaka aux Mahāsāṅghika. Ce sont là les seuls arguments qui empêchent d'identifier l'*Abhidharmapiṭaka* des Haimavata à celui des Dharmaguptaka et au *Śāriputrābhidharma*. Pourtant, Vasumitra reconnaît lui-même que les Haimavata soutenaient les cinq thèses fondamentales des Mahāsāṅghika, et cela devait être vrai, car les listes de sectes rédigées tardivement rangent généralement les Haimavata parmi les Mahāsāṅghika, ce qui n'est jamais le cas pour les Dharmaguptaka [4]. Si Vasumitra a raison, l'identification en question ici est impossible, car le *Śāriputrābhidharma*, très différent de l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin, renferme un grand nombre de thèses mahāsāṅghika [5]. Reste l'hypothèse, à coup sûr tendancieuse mais plausible, qu'il se soit trompé, auquel cas rien de sérieux ne s'opposerait à ce que l'on considère le *Śāriputrābhidharma* comme ayant été adopté pour *Abhidharmapiṭaka* par les Haimavata.

Les Mahāsāṅghika. — L'existence de leur *Abhidharmapiṭaka* est attestée plusieurs fois par leur *Vinayapiṭaka* [6]. C'est tout ce que nous en connaissons de certain, avec les thèses que leur attribuent communément Vasumitra, Bhavya, Buddhaghosa et Paramārtha.

En ce qui concerne l'*Abhidharmapiṭaka* des Mahāsāṅghika, l'examen du *Śāriputrābhidharma* aboutit à des résultats très intéressants. En effet, on retrouve dans celui-ci treize thèses des Mahāsāṅghika et treize thèses des Andhaka, ceux-ci formant un groupe d'écoles dérivé des premiers. Par contre, le traité en question est en désaccord

[1] Bhavya et Vasumitra sont d'accord sur ce point.
[2] A. Bareau, *Les origines du Śāriputrābhidharmaśāstra*, p. 85-86.
[3] La pratique du *brahmacārya* chez les Dieux; T. S. 1548, p. 654 *c*.
[4] A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*.
[5] A. Bareau, *Śāriputrābhidharmaśāstra*, p. 83.
[6] T. S. 1425, p. 295 *a*, 334 *c*, 340 *c*, 347 *c*, 442 *ab*, 475 *c*, 492 *c*, 501 *c*, 533 *c*.

sur deux points avec les Mahāsāṅghika [1], et sur douze avec les Andhaka [2]. Sa liste d'*asaṃskṛta* est identique à celle attribuée aux Mahāsāṅghika par Vasumitra, si l'on rectifie celle-ci comme il convient [3]. Évidemment, on ne retrouve dans le *Śāriputrābhidharma* ni les thèses lokottaravādin, ni les doctrines fondamentales des Mahāsāṅghika selon Paramārtha, mais les unes comme les autres ne devaient pas nécessairement figurer dans l'*Abhidharmapiṭaka*. Ce double fait, qui déterminait à rejeter l'hypothèse d'une origine mahāsāṅghika pour le traité en question, tant que l'on supposait une origine unique, perd sa valeur si l'on considère que cet ouvrage a pu appartenir communément à plusieurs sectes.

Si l'examen de la structure du *Śāriputrābhidharmaśāstra*, de sa longueur, des circonstances de sa traduction en chinois tend nettement à le faire attribuer aux Dharmaguptaka, l'examen des thèses qu'il renferme tend bien plutôt à le faire admettre pour une œuvre des Mahāsāṅghika. Le rapport des thèses identiques et des thèses contraires est nettement en faveur de cette dernière hypothèse, comme le montre le tableau suivant [4] :

Mahāsāṅghika	13 thèses contre	2	seulement.
Andhaka	13	—	12
Saṃmitīya	5	—	2
Mahīśāsaka	8	—	6
Uttarāpathaka	5	—	5 [5]

Ceci représente, en tenant compte seulement des thèses identiques, 18 thèses propres au groupe des Mahāsāṅghika, 3 thèses propres au groupe des Sthavira et 8 thèses communes aux deux groupes [6]. La proportion est très nettement en faveur des Mahāsāṅghika, ce qui est significatif.

Il est donc possible que les Mahāsāṅghika aient possédé le même *Abhidharmapiṭaka* que les Dharmaguptaka, c'est-à-dire le *Śāriputrābhidharma*, ou tout au moins un ouvrage extrêmement proche de celui-ci, et que leurs grandes thèses caractéristiques aient été consignées dans des traités post-canoniques. Ceci expliquerait la parenté doctrinale signalée par Vasumitra entre les Dharmaguptaka et les Mahāsāṅghika, Ekavyāvahārika, Lokottaravādin et Gaukulika. Toutes ces sectes auraient donc admis dans leur Canon un *Abhidharmapiṭaka* commun, et n'auraient soutenu de thèses divergentes que dans les traités post-canoniques signalés plus haut.

Mais, puisque les Mahāsāṅghika, les Ekavyāvahārika, les Lokottaravādin, les Gaukulika, les Dharmaguptaka, les Kāśyapīya, les Tāmraśātīya et les Haimavata ont des origines diverses, cette communauté canonique n'a pu se faire par conservation du recueil d'une même secte-mère, comme nous en avons vu quelques cas ci-dessus. Il faut donc qu'il y ait eu emprunt de la plupart de ces sectes à une secte qui leur était originellement étrangère. Mais dans quel sens l'emprunt s'est-il fait? Des Mahāsāṅghika aux Dharmaguptaka, ou des Dharmaguptaka aux Mahāsāṅghika?

Si les Bahuśrutīya ont emprunté l'*Abhidharmapiṭaka* des Sarvāstivādin, c'est très

[1] Les six *vijñānadhātu*, leur nature morale et leur place dans les mondes du *rūpa* et d'*arūpa*. T. S. 1548, p. 535 *c*, 539 *a* et 542 *a*. La première thèse, attestée à la fois par Vasumitra, Bhavya et Buddhaghosa, paraît certaine.

[2] A. Bareau, *Śāriputrābhidharmaśāstra*, p. 76-77.

[3] A. Bareau, *L'absolu en philosophie bouddhique*, p. 257.

[4] A. Bareau, *Śāriputrābhidharma*, p. 83.

[5] On laisse de côté les Theravādin et les Sarvāstivādin, pour lesquels la question est trop complexe. Le nombre de thèses contraires est, dans les deux cas, très grand.

[6] A. Bareau, *Śāriputrābhidharmaśāstra*, p. 86.

vraisemblablement que la secte dont ils sont issus, celle des Gaukulika, ne possédait pas de recueil philosophique. Si celle-ci avait pu négliger ce domaine capital jusqu'à la séparation des Bahuśrutīya, c'est que les autres grandes sectes mahāsāṅghika, ses contemporaines, l'avaient négligé aussi. Il est donc probable qu'à une époque aussi basse que celle du schisme des Bahuśrutīya, les grandes sectes mahāsāṅghika n'avaient pas encore établi d'*Abhidharmapiṭaka*. Si l'on tient compte en outre de ce que, malgré le grand nombre de thèses secondaires des Mahāsāṅghika qui figurent dans le *Śāriputrābhidharma*, aucune des grandes thèses qui les ont principalement préoccupés ne s'y trouve, il peut sembler que ce soient les Mahāsāṅghika qui aient emprunté leur *Abhidharmapiṭaka* aux Dharmaguptaka, s'appropriant ainsi ces thèses secondaires qui leur furent attribuées par la suite.

Cependant, il peut sembler étrange à juste titre que des sectes importantes, célèbres par les particularités de leurs doctrines philosophiques, aient emprunté l'*Abhidharmapiṭaka* d'une secte d'un intérêt secondaire, connue surtout par son *Vinayapiṭaka* et par l'ardeur ascétique de ses membres [1]. De plus, si la présence de 13 thèses des Andhaka, dont 8 apparaissent comme caractéristiques de la doctrine de ceux-ci, dans le *Śāriputrābhidharma*, implique que l'emprunt du recueil philosophique des Dharmaguptaka ait été fait avant le schisme des Andhaka, donc entre la séparation des Bahuśrutīya et celle des Andhaka, comment expliquer que ces derniers soient en désaccord sur 12 points avec l'ouvrage en question? Il faut donc que la fixation de cet *Abhidharmapiṭaka* soit postérieure au schisme des Andhaka. Comme les points de désaccord concernent toutes les parties du recueil, les plus anciennes comme les plus récentes, il faut même qu'au moment de ce schisme l'élaboration définitive de l'ouvrage n'ait pas encore commencé. La présence d'un grand nombre de thèses à la fois mahāsāṅghika et andhaka prouve que le *Śāriputrābhidharma* n'est que la forme définitivement fixée du proto-*Abhidharmapiṭaka* commun aux deux groupes de sectes tel qu'il existait au moment du schisme des Andhaka. Il ne peut donc s'agir d'un emprunt fait par les Mahāsāṅghika de l'*Abhidharmapiṭaka* bien fixé d'une autre secte, en l'espèce les Dharmaguptaka. Pour autant que nous puissions formuler une hypothèse avec quelque vraisemblance, ce sont donc les Dharmaguptaka qui ont emprunté l'*Abhidharmapiṭaka* des Mahāsāṅghika, postérieurement au schisme des Andhaka, la fixation du recueil étant elle-même postérieure à cet événement. Il n'en reste pas moins que l'ouvrage dont nous possédons la version chinoise doit représenter la recension dharmaguptaka de cet *Abhidharmapiṭaka* commun, recension différant peut-être par quelques détails de la recension proprement mahāsāṅghika.

Les Andhaka. — Nous ignorons ce qui concerne leur *Abhidharmapiṭaka*. On est même en droit de se demander s'ils en ont jamais possédé un, s'il est bien vrai, comme le laisse supposer une inscription de Nāgārjunikoṇḍa, qu'au IIIe siècle de notre ère certains d'entre eux n'auraient encore possédé que cinq *Mātṛkā* [2]. Si ces *Mātṛkā* ne sont pas, comme certains l'ont pensé, des sommaires du *Vinayapiṭaka*, mais sont bien les sommaires de l'*Abhidharmapiṭaka* [3] de ces sectes, le prototype de leur recueil philosophique aurait donc comporté cinq parties comme celui des Haimavata. Il aurait donc pu être proche de celui des Dharmaguptaka et du *Śāriputrābhidharma*. Ceci est à rapprocher du fait que les tableaux généalogiques tardifs des sectes placent presque tous les Haimavata parmi les Andhaka [4]. Mais ce ne sont là que de bien fragiles présomptions.

---

(1) T. S. 1465, p. 900 c; T. S. 1470, p. 926 a.
(2) H. Sastri, *Epigraphia Indica*, vol. XX, Delhi, 1929-1930, p. 20.
(3) Ce qui est du reste beaucoup plus vraisemblable pour des raisons d'ordre chronologique.
(4) A. Bareau, *Les sectes bouddhiques*.

LE NOM SCYTHIQUE DE POSÉIDÔN

(TEL QU'IL EST RAPPORTÉ AU CHAP. 59 DU L. IV D'HÉRODOTE)

par

E. BAZIN-FOUCHER

Après une liste des équivalents grecs des principaux dieux adorés par les Scythes, Hérodote a pris soin (ce que n'a pas fait, entre autres, Jules César pour les dieux gaulois) de donner les noms indigènes de ces divinités. Puis il ajoute : « Ceux qu'on appelle Scythes Royaux offrent aussi des sacrifices à Poséidôn. » Sur quoi il cite également le nom local de ce dieu — ou plutôt son surnom, car il est dès l'abord clair que nous avons affaire à une épithète, tout comme celles d'Ἀσφάλειος ou de Σωσίνεως, par exemple, portées par Poséidôn dans les royaumes à l'est de la mer Noire, aussi bien qu'en Asie Mineure où son culte était plus ou moins étroitement lié à celui d'une Aphrodite Εὔπλοια ou encore Ναυαρχίς [1]. L'appellation « scythique » de Poséidôn ne nous est malheureusement parvenue qu'à travers cet unique passage d'Hérodote, et l'on peut craindre qu'elle ne soit pas sortie tout à fait indemne de la main des copistes; cependant le dommage, si elle en a subi, semble devoir être minime, puisque nous ne nous trouvons en définitive confrontés que par deux variantes principales [2], à savoir Θαγιμασάδας et Θαμιμασάδας.

*
* *

Qu'a pensé de ce nom E. H. Minns, l'éminent auteur du remarquable répertoire critique que forme, pour tout ce qui touche à la Scythie, le volume in-4° intitulé *Scythians and Greeks?* Sans pourtant l'adopter absolument, il semble séduit par l'analyse [3] qu'en a proposée Géza Nagy. Le savant hongrois, persuadé qu'il existait une étroite parenté entre nomades scythes et hordes turco-mongoles, explique l'épithète de Poséidôn par un composé du nom de la « mer » (turc *tengiz*, magyar *tenger*) et de celui du « père » (turc *ata*, magyar *atya*). On ne voit pas très bien comment il aboutissait à la forme rapportée par Hérodote. Ce qui nous semble encore plus grave, c'est qu'il limite strictement le rôle de Poséidôn à celui de dieu marin, et, surtout — hypothèse particulièrement séduisante pour un Magyar —, qu'il postule l'emprunt par tous les nomades de la steppe du vocabulaire de civilisation, religion incluse, au groupe des langues ouralo-altaïques [4]. Qu'en des lieux

---

[1] Ellis H. Minns, *Scythians and Greeks* (Cambridge Univ. Press, 1913), p. 614, 616 et n. 10, p. 616.

[2] Hérodote, *Histoires*, éd. et trad. par Ph.-E. Legrand (Les Belles-Lettres, Paris, 1945) p. 82, texte, trad. et var.

[3] E. H. Minns, *l. c.*, p. 85.

[4] *Ibid.*, p. 100.

et à des moments donnés, il y ait eu des rapports étroits entre les grandes familles nomades de l'Eurasie, qu'il en soit résulté des métissages plus ou moins prononcés (quoiqu'en général inavoués), des emprunts de vocabulaire, des contaminations religieuses, qui le contesterait? Mais au point où en sont nos études, il serait prématuré de chercher à évaluer avec précision les apports respectifs des diverses races ainsi brassées au cours des siècles. En outre, comme Hérodote a pris soin de le spécifier, il s'agit pour Neptune d'un culte particulier aux Scythes Royaux. Or, grâce aux textes anciens[1], nous pouvons localiser ceux-ci de façon relativement sûre : à l'époque où écrivait Hérodote, il y avait plusieurs siècles que la tribu du «Roi des Rois» scythe[2] nomadisait sur les confins nord-occidentaux de la mer Noire, dans une partie de la Crimée et sur la mer d'Azov jusqu'au Don. Aussi, sans vouloir rien préjuger ici de son origine première[3], est-il permis de penser que, de par sa situation géographique tout au moins, c'est vers la civilisation hellénique que devaient désormais se tourner le plus volontiers ses regards. S'il fallait en apporter des preuves, il suffirait de renvoyer aux chapitres 76 et suivants du même livre d'Hérodote[4], ou encore à son livre VII, chap. 137, pour voir qu'une partie de l'aristocratie scythe était nettement attirée par les idées et les coutumes de l'Hellade et ne répugnait pas à épouser des femmes grecques ou thraces. Éclectiques dans leurs goûts, les grands seigneurs collectionnaient sans doute des objets d'art de provenances fort diverses; mais les fouilles ont révélé la prépondérance de ceux venus des villes et des colonies grecques.

*
* *

Faut-il en conclure que cette prédilection ait conduit les Scythes Royaux à emprunter sans autre forme de procès un dieu purement hellénique? Nous ne saurions un instant l'admettre. Selon toute vraisemblance, nous sommes ici en présence d'une très ancienne divinité locale, jouissant depuis de nombreux siècles d'une particulière faveur auprès des peuples situés à l'entour de la mer Noire, paysans et commerçants sédentaires, trouvés et généralement laissés en place par les multiples envahisseurs qui se succédaient sur leurs territoires. Le dieu indigène eut tôt fait de cristalliser autour de sa riche personnalité maints attributs dont il dépouilla à son profit certaines divinités scythes. Il fut d'autant plus facilement accueilli dans le Panthéon des conquérants, qu'il leur offrait le recours le mieux adapté aux besoins nouveaux créés chez eux par leur changement d'habitat.

Si Hérodote ne nous apprend rien sur ce dieu qui régnait de longue date dans le sud de la Scythie, nous n'en pouvons pas moins constater l'aisance avec laquelle l'historien l'a identifié au Poséidôn hellène. Cependant, afin de pouvoir mieux interpréter la portée de son épithète «scythique» (en admettant toutefois que celle-ci consente à se laisser analyser), il nous faut tout d'abord serrer de plus près les traits dominants du dieu lui-même. Que le Poséidôn olympien fût avant tout une divinité marine, tout le monde le sait, et toute insistance serait inutile à ce sujet.

---

[1] Notamment Hér., l. IV, chap. 20 et 21 : «passé le Tanaïs, ce n'est plus la Scythie». La limite occidentale du territoire des Scythes royaux est située sur le cours du Gerrhos, qui les sépare des autres Scythes nomades.

[2] C'est ainsi que j'interprète τὴν βασιληίην πᾶσαν au l. IV, chap. 5, d'Hér.

[3] Résumé des principales opinions à ce sujet dans E. H. Minns, *l. c.*, p. 97-101.

[4] Hér., chap. 76-81. Il y avait naturellement ceux qui s'opposaient farouchement à tous les emprunts étrangers, surtout helléniques, ceux-ci étant à juste titre considérés comme les plus dangereux.

Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est qu'à une plus haute époque, Poséidôn fut étroitement lié aux eaux douces, stagnantes ou courantes, ainsi qu'aux pluies et aux orages, qu'il fut aussi le maître des mouvements inquiétants de la croûte terrestre. Celui qui, grondant, mugissant, crée le *βρασμός*, l'agitation de la houle ou celle des tremblements de terre, est le même qui, propitié par des dons, se doit d'assurer en retour le calme et la prospérité aux malheureux mortels que terrorisent ses emportements. C'est pourquoi des taureaux blancs lui étaient sacrifiés, des courses de taureaux dédiées; c'est pour cela qu'on l'invoquait sous le nom de *ταύρεος*, lui qui, fleuve impétueux, mer irritée, nuée d'orage chargée de pluie ou de grêle, bouillonnement souterrain, modelait à sa guise la surface du territoire, capable selon son humeur d'en arracher des étendues plus ou moins vastes, d'en ravager les cultures par l'eau et par le feu, ou, au contraire, d'en assurer la stabilité et la fertilité[1]. C'était un grand dieu que *Θαμιμασάδας*, et nul ne saurait s'étonner qu'à leur tour les récents vainqueurs se soient inclinés devant lui. C'est qu'en effet, dans les régions dont ils venaient de s'emparer, fréquents sont les bouleversements du sol, au point d'en rendre parfois l'aspect méconnaissable : îles, volcans de boue surgissent soudain de l'eau ou de la terre pour, non moins brusquement, s'enfoncer à nouveau après de plus ou moins longs intervalles. Il suffit de rappeler en passant la naissance de ce cône qui, en 1818, lança en pâture aux archéologues une inscription grecque se rapportant à l'érection d'un temple dédié à Artémis Agrotera. Ce coin d'Europe est l'une des contrées où un Poséidôn, tour à tour *Ἐννοσίγαιος* ou *Ἀσφάλειος*, soutien de la terre ferme et, par suite responsable de sa relative stabilité, ne se laisse pas facilement oublier.

Les limites de cet article nous interdisent de nous attarder davantage aux nombreux caractères chthoniens du dieu : toutefois, pour la clarté de notre exposé, force nous est d'insister encore un instant sur ceux qui attestent le mieux son rôle de divinité fécondante et, par conséquent, de père des humains. Non seulement sur les bords de la mer Noire, mais en Grèce même, nombre de familles régnantes et de tribus se sont réclamées de Poséidôn comme ancêtre : les appellations de *Γενέθλιος*, de *Πατρογένειος*, ou simplement de *Πατήρ* l'attestent. A Sparte même, à côté d'un Poséidôn *Γενέθλιος*, étaient adorés un *Δωματίτης*, protecteur du toit, et un *Γαιάοχος*. Ce dernier nom nous paraît devoir s'interpréter comme «celui qui humidifie la terre», partant la fertilise de ses eaux bienfaisantes, rôle que le surnom de *Φυτάλμιος* vient en quelque sorte confirmer de son côté[2]. Aussi quand Poséidôn reçoit le titre de *Γαιηούχος*, proposons-nous d'y voir, non pas simplement «celui qui ceint la Terre», mais aussi celui qui «l'étreint», la féconde par son embrassement, interprétation corroborée par son nom de *Δαμασίχθων*, mariage divin que *Θεμελιοῦχος* semblerait aussi évoquer. Cette dernière épithète fait aussitôt songer à l'union de Zeus et de Sémèlè, d'où naquit Dionysos, le jeune dieu de la végétation, surtout de la vigne, auquel les riverains de la mer Noire vouèrent un culte attendri. (N'oublions pas que c'est précisément avec Poséidôn que Dionysos fut appelé à partager la fonction de grand maître des eaux, dont le régime devait assurer

---

(1) Il est intéressant de retrouver un écho de ces croyances jusqu'en Chine et en Indochine. M. R. Stein, dans un article *A propos des sculptures de bœufs en métal*, cite le *Ts'eu Yuan* s. v. *Kin-nieou* (金牛, le bœuf d'or, ou de métal doré?). «Les anciens, dit le texte, avaient l'habitude de fondre en toutes sortes de métaux des statues représentant un bœuf couché pour stabiliser monts et eaux». (*BEFEO*, t. XLII, 1942, Hanoï, 1943, p. 135-138.) Cette coutume jette au passage une lueur sur l'un des grands rôles du taureau Nandi, compagnon de Çiva, et sur le mythe du roi sogdien Gopatshāh, mi-homme, mi-taureau, dont l'un des soins était de veiller sur le «dos du bœuf Hayadash».

(2) C'est ce qu'exprime clairement le symbolisme de *vṛṣa* en sanskrit.

au mieux la germination des produits de la terre). C'est tout naturellement qu'a été amené sous notre plume le nom du père des dieux et des hommes, de Zeus, que les Scythes, qui s'en disaient issus, appelaient *Papaios*, dénomination que le vieil Hérodote trouve si bien appropriée [1]. Quoique les Scythes Royaux ne se soient pas, à l'instar de la majorité de leurs voisins, donnés comme descendants de Poséidôn, nous avons néanmoins toute raison de croire qu'il n'auraient pas désavoué l'idée de semblable filiation [2]. C'est qu'en effet les deux divinités ont eu — malgré des divergences essentielles et même des antagonismes irréductibles — assez de traits communs pour que leurs types iconographiques fussent peu différenciés, et pour que les Grecs aient pu, voulant baptiser un dieu marin de Carie, Οσογώς, marier leurs deux noms dans le composé ζηνοποσειδῶν.

*
* *

Nous voici maintenant en présence d'une entité suffisamment définie et localisée pour enfin chercher à démêler la signification de son nom «scythique» : nul ne saurait, après ce long préambule, s'étonner de nous voir essayer de l'éclairer à la lueur des langues de la Grèce. Non pas que nous espérions y reconnaître un terme hellénique pur, même dialectal. Encore une fois, songeons que nous sommes sur une marche-frontière de l'hellénisme, dans une région qui avait bien vu, durant des siècles, défiler sur son sol maintes tribus : doriennes, phrygiennes, thraces, mais où nulle d'entre elles ne s'était définitivement fixée. Nous savons qu'en ces mêmes lieux, avant la venue des Scythes, avaient dominé les Cimmériens, et que si ceux-ci étaient peut-être, comme le veut M. Rostovtzeff, proches parents des Thraces, eux-mêmes descendants des Méotiens [3], il n'en faut pas, pour cela, oublier le substrat sur lequel ces tribus guerrières avaient tour à tour régné : couche ethnique dont nous ne savons rien jusqu'à présent. Tout ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est que les Scythes, derniers conquérants en date à l'époque d'Hérodote, adoptèrent en même temps et le dieu installé depuis longtemps dans le pays et l'appellation indigène qu'il y portait. Que l'on puisse accuser cette dernière d'être pour le moins μιξοβάρβαρος, le contraire serait étonnant. Il n'est que de se souvenir de la remarque d'Hérodote à propos de l'abâtardissement du scythique parlé par les Sauromates [4] pour pouvoir s'imaginer ce qu'aurait pu devenir dans la bouche des Scythes un vocable hellénique plus ou moins isolé. Toutes ces considérations ne sont pas très encourageantes pour notre essai d'analyse de Θαμιμασάδας : aussi nous serions-nous gardée de risquer une interprétation linguistique aussi hasardée, si l'iconographie n'était venue, de façon inespérée, lui apporter l'étai dont elle avait si grand besoin pour ne pas rester à jamais une hypothèse en l'air.

De la forme Θαγιμασάδας, généralement préférée par les éditeurs d'Hérodote, nous n'avons rien tiré : peut-être n'est-elle due qu'à une erreur de copiste? En revanche, Θαμιμασάδας nous a paru susceptible de se décomposer en deux éléments

[1] Hér., IV, 5 et 59.

[2] Cette filiation était d'ailleurs impliquée par la légende même de l'origine de ce peuple (Hér., IV, 5), puisque l'épouse scythe de Zeus était fille du Borysthène (*Dniepr*), partant petite-fille de Poséidôn, père des fleuves. Bien que ce ne soit pas là le sujet du présent article, mentionnons en passant qu'on ne saurait trop insister sur la fonction sociale dévolue au dieu porteur de foudre, maître de la terre et des eaux : à savoir, celle de chef invincible; ce qui lui valait souvent d'être considéré comme l'ancêtre des rois et des guerriers, rôle qu'il a conservé fort longtemps à travers la majeure partie de l'Asie.

[3] M. Rostovtzeff, *Iranians and Greeks in South Russia* (Oxford, 1922), p. 168 et *passim*.

[4] Hér., IV, 115, 116 et 117.

analysables. Dans le premier, *θαμί*, nous reconnaîtrions un radical *θαμ-*, suffisamment attesté par un groupe de dérivés dont le caractère généralement archaïque ou l'emploi poétique en grec ne sauraient, en l'occurrence, nous arrêter. Sans doute *θαμ-* exprime-t-il, tout d'abord, la répétition, la fréquence, comme on le voit nettement dans le verbe *θαματροχέω*, de même que dans les adverbes *θαμάκι(ς)*, *θαμέως*, *θαμινάκις*, *θαμινῶς*, *θαμινά*. Mais de la fréquence à la multiplicité le pas est vite franchi : en même temps que «fréquenter, venir souvent» *θαμίζω* signifie «être abondant, nombreux»; de leur côté les adjectifs *θαμέος*, *θαμινός* et le pluriel homérique *θαμέες* (de **θαμύς*) veulent aussi bien dire «épais, touffu, nombreux» que «fréquent». Enfin *θάμυρις* désigne une «multitude, une assemblée nombreuse», *θάμυρος* traduit «populeux, fréquenté», et le sens de *θαμυρίζω* est «rassembler en foule»[1].

Quant au second terme du composé, nous croyons y retrouver un équivalent local du grec *μαστός*, *μασθός*, *μαζός*, le dorien *μασδός* fournissant une transition entre les autres formes grecques et la «scythique». En faveur de la possibilité du passage de **μασάδας* à *μασδός*, nous invoquerons le témoignage des inscriptions du cimetière d'Hadra, peintes sur les stèles élevées en souvenir de ceux des mercenaires celtes qui, venus de Thrace se mettre au service de Ptolémée IV, avaient trouvé la mort en Égypte. Elles portent en effet indifféremment l'une ou l'autre des mentions Κέλτος ou Γαλάτης. L'épithète complète formerait ce qu'on appelle en sanskrit un «*bahuvrīhi*», c'est-à-dire un composé adjectival dont le premier terme est un adjectif et le second un substantif : *θαμί* serait à considérer comme une forme adjectivale de composition, qui remplacerait soit un **θαμύς* (que présupposent le comparatif *θαμύντερος*, le pluriel *θαμέες* et l'adverbe *θαμά*), soit l'adjectif dérivé *θαμειός*[2]. Pour en terminer avec l'aspect linguistique de la question, ajoutons seulement que le fait qu'Hérodote ait pu donner ce composé comme un mot scythique[3] tendrait, selon nous, à prouver deux choses : d'une part, qu'aux oreilles d'un grec une certaine consonnance mixhellène n'avait rien de surprenant en ce qui concernait des parlers scythes; d'autre part que le caractère ancien et local de l'épithète sortirait confirmé de cette analyse, puisque le premier de ses termes, le plus hellénique, semble bien, en fait, ne s'être jamais véritablement acclimaté en Grèce. Ainsi *θαμιμασάδας* nous paraît devoir signifier «pourvu de mamelles en grand nombre» et serait un équivalent sémantique de l'épithète bien connue *πολύμαστος*[4], portée par l'Artémis

---

[1] M. Ch. Picard veut bien nous signaler que *θαμυρίζω* «assembler» se rencontre dans diverses inscriptions de Béotie. — Pour illustrer le passage de l'idée de fréquence à celle de multiplicité, que l'on nous permette de citer un exemple emprunté au chant XV de l'Iliade, v. 470. «... *ὄφρ' ἀνέχοιτο θαμὰ θρῴσκοντας ὀιστούς*». Il s'agit de la corde neuve fixée à son arc par Teucros; en prévision d'un rude combat contre les Troyens, il l'avait choisie solide, afin qu'elle pût «assurer *à maintes reprises* l'envol de ses flèches». Or, M. Paul Mazon traduit ce passage : «pour assurer l'élan d'*innombrables* flèches». De son côté M. E. Benveniste, à la p. 94 de son livre sur *Les origines de la formation des noms en i.-e.*, rend ce même vers par «des flèches bondissant *en grand nombre*», et il reconnaît, dans l'emploi adverbial de *θαμά*, un abstrait **τὸ θαμά* «grand nombre, foule».

[2] Faut-il rapprocher de cette épithète divine le nom d'un prince scythe, thrace par sa mère, Ὀκταμασάδης, qui pourrait signifier «aux huit mamelles» (cf. *ὀκτάπους*, applicable à celui qui possède une paire de bœufs).

[3] Hér., IV, 59, à la suite des dieux précédemment énumérés sous des vocables grecs : *ὀνομάζεται δὲ σκυθιστὶ* ... Ποσειδέων δὲ Θαγιμασάδας.

[4] Combien sont connexes les concepts d'abondance et de fréquence, nous l'avons déjà fait remarquer ci-dessus, n. 1; or *πολύς*, dont le sens fondamental est la grande quantité, passe aussi aisément à celui de réitération : *τούτῳ πολλῷ χρήσεται τῷ λόγῳ*, Démosth.; de Platon : *τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου ἂν πολὺ ἦν* pour ne citer que des exemples pris au dictionnaire grec d'Alexandre.

d'Éphèse. Que ce ne fût pas là simple image littéraire, la statue même [1] de la déesse en fait foi.

*
* *

« Polymaste », passe encore pour une déesse ! Mais comment concevoir l'emploi de semblable qualificatif pour le mâle Poséidôn à la barbe abondante ? Il est vrai que le menton de certaines déesses — et non des moins belles — a bien été parfois orné de ce viril apanage... Bornons-nous donc, pour l'instant, à l'appeler le « mamelonné », ce qui est une image excellente pour le maître de cette mer irascible, dont la surface, lorsqu'elle entre subitement en courroux, a tôt fait de perdre ses « mille sourires » pour se couvrir des mille « monticules » couleur de plomb, qui lui valurent sans doute son nom iranien d'*Axšaina*, la « terne, la sombre », avant que d'être rebaptisée, (euphémisme propitiatoire !) Euxin. Cependant, s'en tenir au seul sens propre serait, une fois encore, rétrécir la portée de l'épithète. Bien que ses soudaines colères, ses brouillards, son excessive froidure hivernale le rendissent périlleux aux navigateurs, que les ports fussent en général déplorables, certaines de ses eaux infestées de brigands, les vaisseaux grecs finirent par suivre l'exemple des audacieuses flottilles indigènes, et par se lancer à travers le Pont-Euxin, grande voie de communication entre les Hellènes et leurs colonies commerçantes établies sur ses rivages inhospitaliers. Ils apportaient aux Barbares de précieuses cargaisons : avant tout ce vin, que les Scythes aimaient à boire pur, par longues rasades, bien qu'il fût de médiocre qualité (c'est ce que l'absence de sceaux sur les jarres vides retrouvées a dévoilé aux indiscrets que sont, par profession, les archéologues); puis nombre de vases ouvragés, de toutes formes et de toutes matières; des étoffes fines, des miroirs, des armes, des bijoux, ceux-ci non moins appréciés des hommes que des femmes; bref, tout ce qui peut, sous un faible volume, contribuer au luxe d'un peuple nomade. En échange, les navires repartaient chargés de frets de caractère plus utilitaire : d'une part, céréales, oignons, chanvre, laine, métaux, cuirs et fourrures, matières premières précieuses, sans compter les esclaves, archers habiles et belles filles au teint clair; d'autre part, poissons, petits et grands, de rivière aussi bien que de mer; en un mot, remplis de tous les produits de la plaine terrestre comme de ceux de cet *aequor* qui composaient le double domaine de Poséidôn, tel que nous l'avons défini plus haut. Au même dieu encore, les Scythes étaient redevables du sel qu'ils faisaient transporter sans cesse vers l'arrière-pays [2]. Toujours à la bienveillance de Poséidôn, ils attribuaient l'herbe savoureuse de la steppe qui rend gras les troupeaux. Comment dès lors s'étonner de ce qu'un si bon père nourricier, dispensateur du nécessaire aussi bien que du superflu, ait été dénommé Poséidôn « aux abondantes mamelles » ?

---

[1] Daremberg et Saglio, *Dict. des Antiq. gr. et rom.*, s. v. *Diane*, p. 150, t. III; en outre fig. 2.387 et 2.388. Moins raffiné peut-être que le symbolisme de la corbeille remplie des fruits de la terre, de la *cornucopiae* débordante, celui du sein gonflé de lait est aussi clair. Chez les Assyriens déjà, l'Ishtar guerrière et parfois barbue alterne avec l'Ishtar aux mamelles multiples que tette avidement le roi, son nourrisson. La langue grecque offre une métaphore correspondante : *τὸ οὖθαρ* signifie, au sens propre, le sein, au figuré, la fertilité, la fécondité; et *οὐθατόεις*, celle qui est « pourvue de grosses mamelles », donc capable de nourrir abondamment ses enfants, est une épithète applicable à la terre fertile, fournissant à sa progéniture humaine une subsistance suffisante.

[2] Il serait vain d'essayer d'énumérer tous les produits d'échange entre les Scythes et les Grecs, même si nous les connaissions mieux. Nous n'avons pas mentionné l'ambre provenant de la Baltique, malgré le grand usage décoratif et magique que l'on en faisait, parce que la Mer Noire n'en était pas la principale voie de transit. De la Méditerranée on devait au contraire apporter le corail : ces deux matières semi-précieuses jouissaient en effet de puissantes vertus prophylactiques.

*
* *

Si le langage de la dévotion a pu hasarder une métaphore aussi hardie que celle d'un dieu profusément mamelé, il ne semble pas que, même alors qu'ils travaillaient pour une clientèle étrangère, les sculpteurs grecs l'aient guère concrétisée dans une œuvre plastique : ils avaient en général peu de goût pour les monstruosités. Bien que pour en montrer la puissance, ils aient parfois, suivant une antique tradition, consenti à donner à leurs dieux fluviaux un corps d'homme-taureau, ils préféraient, afin d'en symboliser la fécondité, les doter de cornes d'abondance, ou encore grouper autour d'eux des génies enfantins et dodus, justifiant de la sorte leurs épithètes de *πολύτεκνος* et de *κουροτρόφος* [1]. Quant aux divinités purement marines, leur corps se termine souvent par une queue de poisson, ou bien elles deviennent anguipèdes, ou encore voient leurs nageoires se transformer en pagne ou en ailes; mais aucun de leurs attributs n'évoque jamais l'abondance, tant était ancrée chez le Grec l'idée de la stérilité de la mer; ne disait-on pas : *ἐν τῇ θαλάττῃ σπείρεις*, pour marquer qu'une entreprise était d'avance vouée à l'échec!

Cependant, on peut voir au British Museum de Londres un bas-relief, provenant il est vrai de l'école hybride du Gandhâra, sur lequel sont figurés six tritons, dont cinq mamelés [2]. Leur barbe, leurs nageoires stylisées, qui retombent autour de leurs hanches en une gaine cartilagineuse élégamment découpée en feuilles d'acanthe, la rame-bêche (analogue à celle qui fut dressée sur le tumulus d'Elpénor et qui rappelle encore, par sa forme, la «marre», emblème du dieu Mardouk), cette rame sur laquelle ils s'appuient ou qu'ils portent sur l'épaule, comme de bons jardiniers au retour de leur travail, tout cela les caractérise nettement. Nous sommes bien en présence de membres du cortège habituel de Poséidôn — traceurs de verts sillons dans la plaine liquide — et, pour nous enlever la plus légère raison d'en douter, l'un d'eux pousse la complaisance jusqu'à tenir, posé sur sa main droite, un dauphin vu de face. Si, grâce à certains détails, notamment à la lourdeur du pilastre corinthien, on reconnaît à première vue l'origine indienne de la frise, les personnages qui l'animent n'en ont pas moins gardé dans leur apparence et leurs attitudes, un aspect tout occidental. D'assez bonne facture, l'œuvre appartient encore à la belle époque de la sculpture gandhârienne. Et pourtant l'imagier eurasien, qui travaillait à la décoration de quelque monument bouddhique, trop visiblement maître de son ciseau pour qu'on pût l'accuser de maladresse, n'a pas craint de garnir le torse de ses vigoureux génies des eaux d'une ceinture de ces protubérances nourricières sur le symbolisme desquelles nous venons de nous expliquer, et d'ainsi justifier, pour eux-mêmes comme pour leur maître, le surnom de *Thamimasadas*.

. . . .

Ce travail était terminé quand M. Ch. Picard a bien voulu nous signaler l'existence d'une petite stèle en marbre blanc, faisant partie d'une collection privée en

---

[1] Au Vatican une statue du Nil, non contente d'arborer barbe, épis et cornucopiae, s'entoure de 16 garçonnets, hauts chacun d'une coudée, concrétisant, par un raffinement de symbolisme, la hauteur optima de la crue (A. Moret, *Le Nil et la civil. égypt.*, p. 37). L'épithète *κουροτρόφος* est partagée par la Terre, dont l'union avec l'eau donnait naissance «aux beaux enfants et aux fruits savoureux».

[2] A. Foucher, *Art gr.-bouddhique du Gandhâra* (Public. de l'E. F. E.-O., vol. V, Paris, 1905), t. I, fig. 126, p. 247, décrite p. 244. Hauteur du bas-relief : 0 m. 17. Les personnages sont, sans aucun doute possible, pourvus de mamelles. Sir John Marshall a bien voulu attirer notre attention sur celles qui ornent leurs biceps.

France et à laquelle, dès 1910, Paul Foucart a consacré une étude dans les Monuments Piot. Elle porte une représentation hellénisée du Zeus Stratios de Labranda en Carie[1], et ce dieu, non moins polymeste que nos tritons gandhâriens, nous offre un curieux pendant aux déesses barbues[2]. Son nom indigène est inconnu; les Grecs ont eu sans doute leurs raisons de l'appeler Zeus Stratios, mais il ne faut jamais oublier que lorsqu'ils se mêlaient d'identifier à leur façon les divinités étrangères, de même que les Romains, ils se contentaient d'analogies fort approximatives, allant tout de suite au trait le plus frappant. Dans le cas de ce dieu carien, tout comme dans celui du «scythique» Θαμιμασάδας, il y a lieu de penser que le rapprochement fait avec le dieu grec a laissé dans l'ombre plus d'une des attributions essentielles qui lui étaient localement conférées. Le bas-relief en question nous le présente costumé à la grecque[3]; mais l'artiste lui a conservé, outre sa longue chevelure et sa barbe, son collier, sa double hache, sa haste, et enfin, signe le plus caractéristique de tous, sa polymastie. Toutefois, à la différence de ses figurations sur les monnaies cariennes[4], il porte six mamelles disposées sur trois rangs formant un triangle dont la pointe est tournée vers le bas. Parmi le très petit nombre de représentations connues du Zeus Stratios carien, c'est l'unique spécimen qui offre semblable arrangement et P. Foucart s'est demandé s'il fallait y chercher un raffinement dans l'intention symbolique. Sur un autre monument reproduit par Wood[5], le même dieu a le haut du corps entièrement couvert de mamelles, ce qui, égarant Wood, le lui a fait prendre pour une Artémis d'Éphèse, mais le rapproche davantage de nos tritons gandhâriens. Cependant il subsiste entre lui et eux une différence notable. Les seins des tritons sont des protubérances réelles de leur corps: au contraire, sur la statue carienne, seules les trois mamelles de la première rangée ont l'air «naturelles», les trois autres rangs de seins, qui s'étagent entre elles et la taille, seraient artificiels et fixés sur un ἐπενδύτης, sorte de ceinture-plastron rapportée, si bien que le dieu ne serait en réalité (si nous risquons ce nouveau barbarisme) que *τριμασάδης[6] : mais τρεῖς, c'est déjà un pluriel, comme πολύς. Ainsi que nous l'avons fait plus haut, P. Foucart reconnait dans cette multiplicité des seins «une expression conventionnelle du caractère nourricier du dieu et l'emblème de l'abondance qu'il répand par ses pluies fécondantes, . . . Zeus Stratios étant considéré comme disposant du trésor des eaux célestes»[7].

Nous ne pouvons terminer cet article sans renouveler à M. Ch. Picard tous nos remerciements pour l'analogie greco-carienne qu'il a apportée à l'appui de notre hypothèse.

---

(1) Hér., V, 119; Strabon, XIV, I, 23.

(2) A notre avis, sur les images anthropomorphiques, la barbe, correspondant au symbolisme du taureau, est l'emblème de la vigueur procréatrice comme des propensions belliqueuses. C'est pourquoi, en Égypte, les rois et celles des reines qui exerçaient le pouvoir s'affublaient (telle l'Ishtar guerrière) de barbes postiches. Ainsi que Zeus Stratios de Carie, Thamimasadas (que nous pensons lui avoir fort ressemblé) devait être barbu : Poséidon n'était-il pas, lui aussi, grand «amateur de batailles»? (cf. *Iliade*, XIII, 11).

(3) P. Foucart, *Le Zeus Stratios de Labranda* (Mon. Piot, XVIII, 1910), p. 145-175; fig. 1.

(4) *Ibid.*, p. 162, fig. 6. Sur cette monnaie le dieu étant représenté de profil, on ne voit que deux des trois seins; sur la fig. 7, p. 163, le bas du corps de Zeus Stratios est serré dans une gaine couverte de mamelles.

(5) Wood, *Ephesus*, 1877, p. 270.

(6) Dans *Ṛgveda*, III, 59, Viçvarūpa est appelé «taureau à trois pis» *tryudhan*.

(7) P. Foucart, *l. c.*, p. 173-174.

LES SÉPULTURES ROYALES
DE LA DYNASTIE DES LÊ POSTÉRIEURS
(HẬU-LÊ 後黎)

par

Louis BEZACIER

Parmi les sépultures royales des différentes dynasties du Việt-nam, celles de la dynastie régnante des Nguyễn 阮 sont les seules connues exactement et font (du moins faisaient ces dernières années) l'objet d'un culte régulier. Il m'a semblé que la recherche sur le terrain de l'emplacement exact des sépultures royales des dynasties antérieures, principalement celles des Lê postérieurs, présenterait également un certain intérêt. Mais ce travail de recherches ne se révéla pas aussi facile que je le pensais tout d'abord, malgré le *Tableau chronologique des dynasties annamites* du R. P. Cadière [1], dans lequel sont indiqués le nom et l'emplacement de chacune de ces sépultures.

*
* *

La dynastie des Lê qui, de son fondateur Lê Thái-tổ (Lê-Lợi) à Lê Mẫn-Hoàng-đế connu également sous le nom de Lê Chiêu-thống, occupa le trône d'Annam de 1428 à 1789, comporta 26 rois. Nous devrions donc, en principe, retrouver 26 tombeaux. Or, il n'en est rien (voir tableau des sépultures avec notes en appendice). Sur cet ensemble 5 tombeaux, dont l'emplacement est mentionné dans les ouvrages việtnamiens et consigné dans l'étude du R. P. Cadière, sont perdus (nº III, XI, XII, XIV, XXII); d'autre part, nous ne possédons que des renseignements insuffisants ou manquant de précisions sur les sépultures de 4 autres rois (nº VII, VIII, IX, X). Il ne reste donc plus en fait que 17 tombeaux, dont il ne subsiste souvent que la stèle. J'ai pu vérifier l'emplacement de quelques uns d'entre eux au cours d'une mission archéologique effectuée dans la province de Thanh-hoá en novembre-décembre 1942.

La majeure partie de ces rois ont été inhumés dans la province de Thanh-hoá, berceau du fondateur de la dynastie. Trois seulement font exception : Lê Tương-dực-đế (nº VIII) et Lê Hoàng-đệ-xuân (nº X), inhumés dans la province de Thái-bình (Tonkin) et Lê Đế-duy-phường (nº XXII) inhumé à Kim-lũ dans la banlieue de Hà-nội.

Ces sépultures d'importance très inégale, inégalité voulue et accentuée par le temps, sont disséminées dans plusieurs villages de la vallée du *sông* Chu, entre

[1] L. Cadière, *Tableau chronologique des dynasties annamites*, in *BEFEO*, t. V, 1905, p. 77-145.

Thanh-hoá et Baí-thượng (carte, pl. IX). Mais le centre le plus important est sans aucun doute le village de Lam-sơn. En effet, 8 des souverains de cette dynastie ont été inhumés dans l'enceinte du Bois sacré, au nord de ce village[1]. Ce sont : Lê Thái-tổ († 1433), Lê Thái-tôn († 1442), Lê Nhơn-tôn († 1459), Lê Thánh-tôn († 1497) Lê Hiến-tôn († 1504), Lê Trang-tôn († 1527) Lê Trung-tôn († 1556), auxquels il faut ajouter les tombeaux des deux reines, Dao († 1498) et Huyên († 1505), ce qui porte à 10 le nombre total des sépultures érigées dans la nécropole de Lam-sơn. Trois de ces sépultures sont actuellement perdues, ou n'ont pu jusqu'à maintenant être retrouvées, celles de Lê Nhơn-tôn (n° III)[2], Trang-tôn

---

[1] Par lettre datée du 5 avril 1911, Pierre Pasquier alors Résident de France à Thanh-hoá, plus tard Gouverneur Général de l'Indochine, signalait à Cl.-E. Maitre, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, la découverte d'une inscription relative à Lê Lợi et lui faisait parvenir en même temps une copie de cette inscription. Maître lui répondait immédiatement (lettre du 7 avril 1911) et lui demandait de plus amples renseignements sur l'emplacement de cette stèle en lui signalant à son tour que d'après un vieux document annamite, qu'au temps de Tự-đức (1848-1883) on voyait encore dans le même village (de Lam-sơn) où s'élevait la stèle funéraire de Lê Lợi, celles de Lê Thái-tôn et de Lê Thánh-tôn. (Archives de l'E.F.E.O.).

Dans cette réponse, aucune allusion n'était faite à l'article du R. P. Cadière sur la Chronologie des dynasties annamites paru dans le *Bulletin de l'EFEO* de 1905 où sont consignés les sépultures à Lam-sơn, non de trois, mais de huit souverains de la dynastie des Lê. Puis ce fut le silence complet jusqu'à la mission de Parmentier et Goloubew mentionnée par ces quelques lignes dans le *BEFEO*, t. XXIII, 1923, p. 540 : «L'art annamite d'Annam a été l'objet de diverses études. Nos recherches ont surtout porté sur les tombeaux des Lê à Lam-sơn et les curieux monuments de la province de Thanh-hoá. Exécutées en mai-juin, par le Chef du service archéologique et M. Goloubew, elles ont été particulièrement facilitées par l'aide de M. Lesterlin, résident de la province et celle de M. Besse de Laromiguière délégué à Baí-thượng». Trois tombeaux avaient été dégagés partiellement (c'est-à-dire, tombe et Chemin de l'Esprit) et quelques photographies prises; aucun rapport ne fut rédigé sur cette mission, du moins il n'en reste aucune trace.

En 1931 (du 10 au 12 mars), M. E. Gaspardone fut chargé d'une mission, renouvelée en 1935, du 29 au 31 mars, au cours desquelles, il releva les sept inscriptions qui existent encore à Lam-sơn. Ces estampages, avec quelques photographies, firent l'objet de la publication par cet auteur, en 1935, du carton *Les stèles royales de Lam-sơn*, formant le t. II de la collection des textes et documents sur l'Indochine, publiée par l'E.F.E.O. L'étude philologique et historique de ces inscriptions font l'objet, depuis 1946, des cours de M. E. Gaspardone au Collège de France.

Du 28 au 30 mai 1942, je fus chargé moi-même par M. G. Coedès, Directeur de l'E.F.E.O, d'une première mission d'information dans le Thanh-hoá, pendant laquelle je ne fis que visiter plusieurs sites archéologiques de la province de Thanh-hoá, parmi lesquels le site de Lam-sơn. J'effectuai la même année, du 30 novembre au 25 décembre 1942, une mission archéologique au cours de laquelle je devais procéder au dégagement des sept tombeaux de Lam-sơn (cinq rois et deux reines), ainsi qu'à la recherche des autres sépultures royales disséminées dans plusieurs villages de la vallée du *sông* Chu (ces recherches font l'objet du présent article); au dégagement d'une ancienne capitale au village de Yên-trường, et enfin à la reconnaissance de différents vestiges archéologiques aux villages de Van-lại, Phuc-điả, Cư-điện, Thủy-tư, Thọ-xuân, Hải-trạch, (qui feront l'objet d'études postérieures) sites sur lesquels je devais revenir, ainsi qu'à Lam-sơn, afin de poursuivre les travaux de dégagement que je n'avais pu terminer complètement en 1942. Mais je n'ai malheureusement pu accomplir cette nouvelle mission du fait des difficultés matérielles dues à la guerre.

[2] D'après Cadière, seule sa tablette fut transportée au village de Lam-sơn, au tombeau Mục-lăng. A-t-on édifié un tombeau pour déposer cette tablette? C'est peu probable? Quoi qu'il en soit, ce tombeau n'a pu être retrouvé, pas plus que la stèle. Au cours de ma mission, un coolie employé aux travaux de dégagement disait en connaître l'emplacement, du moins celui de la stèle, qui elle, a pu être érigée. Malgré mes promesses de récompense je n'ai pu le décider à ce qu'il me conduise auprès de cette stèle ; il n'osait m'en révéler l'emplacement, de peur, disait-il, de représailles de la part de son patron propriétaire d'un bois de bambous dans lequel elle était enfouie. Notre coolie n'a-t-il pas confondu la stèle de Lê Nhơn-tôn avec celle de Lê Thái-tôn? qui elle aussi, gît brisée en trois morceaux dans une forêt de bambous épineux difficilement accessible.

(n° XI) et Trung-tôn (n° XII). Il ne reste donc plus en fait que 7 tombeaux visibles à Lam-sơn : 5 tombeaux de rois et 2 de reines (voir le plan d'ensemble de ces sépultures, pl. X).

LAM-SƠN 藍山 [1].

A quelques kilomètres avant d'arriver à la délégation de Bái-thượng 沛上, venant de Thanh-hoá, une route en direction du Nord conduit au *sông* Chu qui, à cet endroit, forme une large boucle dans laquelle vient s'encastrer sur la rive gauche le village de Lam-sơn, composé de deux hameaux, Lam-sơn et Phú-lâm 富林, limité ainsi au Sud et à l'Ouest par le *sông* Chu, à l'Est par le village Dao-xá 瑤舍, sur le territoire duquel s'étend la nécropole des Lê, et au Nord, le village de Như-áng 如盎 [2] au Sud duquel s'élève le *núi* Dù 油山.

C'est entre la base de cette colline et le Nord du village de Lam-sơn d'une part, et la boucle Ouest du *sông* Chu et la partie nord du village de Dao-xá d'autre part, que s'étend la nécropole des Lê enfouie en deux masses, la forêt de Lam-sơn à l'Ouest, forêt par endroit impénétrable, envahie d'une haute brousse, couverte de lianes et le bois de bambous épineux de Phú-lâm d'accès non moins difficile.

Du bac du *sông* Chu un chemin traverse l'agglomération de Lam-sơn, longe, à l'extrémité nord du village le temple dédié à Lê Lợi, « *đền vua Lê Lợi* » 𡑝王黎利, d'apparence modeste et sans caractère particulier, puis s'incurve brusquement à l'Ouest. A quelques centaines de mètres du *đền* on arrive devant l'entrée de la nécropole. De cette entrée, un étroit sentier sinueux conduit à la tombe de Lê Lợi, la seule qui, encore de nos jours, fait l'objet d'un culte des habitants des villages voisins. Les autres tombes ne font l'objet d'aucun entretien, même sommaire, et sont abandonnées à la forêt qui les recouvre entièrement, y compris la vaste enceinte du tombeau de Lê Lợi; par endroit des enclaves ont été dégagées et cultivées, principalement d'abrazin.

Le parc géomantique du bois de Lam-sơn semble avoir réuni toutes les conditions favorables à l'établissement d'une nécropole, dont la sépulture de Lê Lợi, la première édifiée, occupe le centre vital appelé *huyệt* 穴. En effet, devant cette sépulture se présente les deux éléments nécessaires à l'harmonie du cortège géomantique : le *minh-đường* 溟塘 et le *án-sa* 案砂. Le premier représenté par le *sông* Chu qui arrose constamment le *huyệt* et le second par le Mục-sơn 牧山, haute colline calcaire située sur la rive droite de ce cours d'eau et formant l'écran magique. Le *chẩm-sa* 枕砂, oreiller ou dos du siège sur lequel doit s'appuyer toute sépulture importante, est figuré par le *núi* Dù qui, de plus, forme le *tổ-sơn* 祖山, c'est-à-dire le mont-souche, d'où part le *long-mạch* 龍脈, veine du dragon dans lequel circule le courant magnétique qui arrive concentré au *huyệt* et sur lequel doit être obligatoirement édifiée la sépulture.

Enfin, sont présents, mais plus difficiles à distinguer par un non-géomancien, le *hổ-sa* 虎砂, le bras tigre, à droite — à l'Ouest —, et le *long-sa* 龍砂, bras-dragon, à gauche — à l'Est —, figurés sur le terrain par de légers monticules [3].

La sépulture de Lê Lợi est la plus importante, c'est également la seule qui

---

[1] Coordonnées : 22 grades 13,8 de latitude Nord et 114 grades 51,5 de longitude Est.

[2] Lê Hối 黎誨, grand-père de Lê Lợi, est originaire du village de Như-áng qu'il quitta pour venir se fixer au village de Lam-sơn où est né Lê Lợi en 1385.

[3] On trouvera dans Dumoutier, *Le rituel funéraire des Annamites. Étude d'ethnographie religieuse*, Hanoi, F.-H. Schneider, 1904, p. 96 et suivantes, des renseignements complémentaires sur l'orientation géomantique des sépultures.

comprenait un ensemble d'édifices (temples, pavillons, etc.) dont la plupart des vestiges non périssables ont pu être mis au jour (fig. 3)[1].

Disposée suivant un axe sensiblement Sud-Nord — nous verrons plus loin que cet axe varie légèrement au fur et à mesure qu'on s'approche de la tombe — elle forme un rectangle de 314 mètres de longueur sur 254 mètres de largeur, terminé au Nord par un arc de cercle d'environ 165 mètres de rayon. Ce vaste enclos rectangulaire, clos par un mur, *thành* 城, d'environ 1 mètre d'épaisseur, éboulé en grande partie, écrasé par l'humide et luxuriante végétation tropicale, est divisé en plusieurs cours intérieures, de niveaux différents, limitées par des constructions ou des murs. Dans ces cours ont pu être édifiées des constructions en matériaux légers, donc périssables, qui semblent n'avoir laissées aucune trace.

De la porte d'entrée (A, pl. XI) marquée par deux piliers modernes en briques, précédés de deux chiens gardiens en pierre de mauvaise facture, on pénètre dans une première grande cour rectangulaire (cour antérieure I, pl. XI) comprenant toute la largeur de l'ensemble sur 97 mètres de profondeur. Cette première cour est traversée sur toute sa largeur par un ruisseau maintenant asséché, d'environ 18 mètres de largeur et franchi par un pont moderne (B) à tablier plat de 3 m. 50 de largeur et 13 mètres de longueur. Ce pont franchi, on arrive 15 mètres plus loin à l'extrémité ouest d'un bassin rectangulaire (C), *hồ* 湖, de 37 m. 50 de longueur sur 30 mètres de largeur, aux angles arrondis, en partie comblé et également asséché.

A 88 mètres à l'Ouest de ce bassin et dans le même alignement, au centre d'une petite terrasse à laquelle on accède au moyen de deux marches sur la face sud, est érigée la stèle de Lê Thái-tổ, stèle monolithe de 2 m. 79 de hauteur, 1 m. 94 de largeur et 0 m. 27 d'épaisseur, dressée sur une énorme tortue, également monolithe, de 3 m. 46 de longueur × 1 m. 94 de largeur (D, pl. XI et XII)[2]. L'ensemble était anciennement abrité sous un pavillon, *nhà bia* 茹碑, sensiblement carré de 5 m. 10 et 4 m. 95 de côté, soutenu par 16 colonnes — les bases seules subsistent et sont encore en place — quatre à chaque angle, distantes de 1 m. 15 d'axe en axe[3]. La présence de quelques débris de tuiles de rives, *ngói bò* 瓦坡, et de tuiles plates-couvertures, *ngói lợp* 瓦笠, à pointe triangulaire décorée, permet de se faire une idée de l'architecture de cet abri à stèle; architecture qui n'a guère varié depuis le XVe siècle et qui se retrouve dans plusieurs édifices du même genre du Nord Việt-nam.

L'inscription de la stèle, signée Nguyễn Trãi, orientée face au Sud, a fait l'objet d'une étude détaillée, historique et philologique, de M. E. Gaspardone[4]. Le décor qui la borde est un témoin précieux et parfaitement daté — 10e mois, 6e année *Thuận-*

---

[1] Seuls les vestiges d'un édifice repéré à l'Est de cette sépulture (lettre F du plan de la fig. 3) dans les derniers jours de ma mission n'ont pu être complètement dégagés et par suite relevés et situés exactement sur le plan d'ensemble. Mon ambition était de dégager complètement l'ensemble des sépultures et de créer par la suite avec la collaboration du service des Eaux et Forêts, avec lequel des contacts avaient été pris, un *arboretum* qui aurait permis d'avoir un ensemble aisément accessible pour l'étude et pour le tourisme et d'un entretien facile. Les événements firent échouer ce beau projet.

[2] Cf. pl. II, fig. 1, dans E. Gaspardone, *Les stèles royales de Lam-sơn.*

[3] Une base supplémentaire devant supporter une colonne, dont on voit mal le raccordement avec les poutres de la charpente, est disposée à la rencontre des diagonales des colonnes intérieure de la façade antérieure sud, devant et sous le nez de la tortue porte-stèle. Il est probable que cette base ait été déposée plus tard à cet endroit, comme support de vase à baguettes d'encens par exemple et provienne d'un autre édifice. Sinon ce serait le seul exemple que je connaisse d'une telle disposition.

[4] E. Gaspardone, *Les stèles royales de Lam-sơn*, in *Annuaire du Collège de France*, 47e année, 1947 (Cours de 1946-47), et années suivantes pour les stèles des autres tombeaux.

thiên 順天, nov.-déc. 1433 — pour l'étude du décor viêtnamien [1]. Le sommet de la stèle terminé en arc de cercle tendu, est orné au centre d'un carré dans lequel est inscrit un médaillon circulaire. Dans l'espace laissé libre entre le carré et le cercle intérieur sont incisés plus que sculptés de nombreux nuages finement stylisés. Le centre du médaillon est occupé par la tête d'un dragon dessiné de face, tandis que le corps, très ondulé et du style vermiculaire rappelant celui de Đại-la contourne le cercle. Dans les deux arcs, de chaque côté de ce motif central, s'affrontent et s'étirent deux autres dragons de même style sur un fond parsemé de quelques rares nuages, opposant ainsi une tonalité claire entre ces deux arcs et le motif central surchargé. Une bordure de 17 centimètres, ornée de larmes superposées, complète harmonieusement l'ensemble. Dans chacune de ces larmes vient s'inscrire un dragon toujours de même style, épousant la forme de celle-ci, tête redressée vers la perle qui se détache en clair sur un fond dense de feuillages filiformes. Ce décor en larme, orné de dragon inscrit, est ici dans la stèle de Lê Thái-tổ, l'aboutissement de toute une évolution qui semble avoir son origine dans l'art de Đại-la. En effet, nous ne retrouverons plus ce décor sur aucune des stèles postérieures de Lam-sơn qui présentent toujours des dragons mais dans une position totalement différente. J'ai tracé sommairement ailleurs [2] l'évolution de ce motif en larme, ainsi que celui du décor en forme de montagnes stylisées ornant la base de cette stèle et figurées par une série d'arcs lobés concentriques.

Dans l'axe de cette première cour, à 9 mètres du bassin, sont disposés deux animaux fantastiques, probablement deux lions, *con nghê*, 昆猊 [3] distants l'un de l'autre de 5 m. 10 d'axe en axe (E, fig. 3 et 5, pl. 1 *b*). Ils reposent chacun sur un socle rectangulaire de maçonnerie de briques et de pierres, de dimensions légèrement différentes (celui de gauche : 1 mètre × 1 m. 35, celui de droite : 1 m. 05 × 1 m. 18), précédé d'une partie circulaire engagée de 0 m. 70 de diamètre à profil arrondi se rattachant à la partie rectangulaire par un jeu de moulures simples. Ces animaux sont absolument identiques d'allure, mais de dimensions légèrement différentes (celui de gauche mesure 0 m. 54 de long à la base et 0 m. 55 de hauteur totale, tandis que celui de droite mesure 0 m. 59 de long et 0 m. 72 de haut). Leur corps est orné de nombreuses boucles en spirales figurant de longs poils, entre lesquelles s'allongent de grandes flammes, nues, ondulées, s'apparentant par endroit aux nuages stylisés. Deux boucles plus importantes sont plaquées sur la partie supérieure du cou, tandis qu'une crinière figurée par des bouclettes bien peignées et parfaitement alignées orne la partie supérieure. Les traits de la face sont accentués; le front et les sourcils sont nettement marqués par une forte saillie; le nez large est bien dessiné; les yeux ronds, très saillants, les lèvres entr'ouvertes laissent voir des dents bien alignées et deux crocs de chaque côté attachés à la

---

[1] La reproduction photographique de cette inscription avec son décor a été donnée par M. E. Gaspardone, *Les stèles royales*...

[2] L. Bezacier, *Essais sur l'art annamite*, Hanoi, *IDEO*, 1944, p. 225-227.

[3] Le «*nghê*», le «lion rapide», appelé également «*Toan nghê*» 狻猊, est un lion d'une espèce particulière qui décore les avenues des Palais ou des tombeaux. Une autre espèce, le «*sư-tử*» 獅子, lion stylisé décore plus généralement les sommets de piliers et les écrans des pagodes, etc. (cf. L. Cadière, *L'art à Huế*, in *BAVH*, 1919, p. 103-106). Il sert également de siège et de véhicule au bodhisattva *Van-thù* (Mañjuçrî) il est alors de couleur bleue (cf. L. Bezacier, *Le panthéon des pagodes bouddhiques du Tonkin*, in *Bull. Soc. Études Indoch.*, 1943, 3e trim., p. 29 et pl. XIII, fig. 1). Il est enfin brodé au centre des plaques pectorales représentant les insignes des différents grades des mandarins militaires du 3e degré, *Lãnh-binh*, colonels et *Chưởng-vệ*, commandant de régiment de la garde impériale (cf. L. Bezacier, *L'art et les constructions militaires annamites*, in *BAVH*, 1941, n° 4, p. 11 et pl. IX, fig. 3).

mâchoire supérieure. Ces animaux fabuleux, à la tête lancée en avant, d'allure hargneuse, sont parfaitement bien désignés pour monter la garde au devant du portique qui s'élevait à quelques mètres plus loin et, ce qui n'est pas négligeable, sont d'excellents éléments pour l'étude de l'art animalier du Việt-nam qui nous a laissé tant d'animaux en ronde-bosse, mais dont bien peu sont datés.

Le portique gardé par ces animaux, et permettant l'accès à la cour principale (cour II, pl. XI), s'élevait à 7 m. 30 derrière eux; il n'en reste plus que les bases de colonnes (o m. 84 de côté) et les supports de crapaudines (de o m. 88 × o m. 42) dans lesquelles venaient prendre place les tourillons des portes (E, pl. XI et XIII).

Ce portique, d'une largeur totale de 12 m. 12, comprenait trois passages fermés par des portes et séparés par une forte colonne de o m. 70 à o m 75 environ de diamètre. Chaque passage mesurait, entre les colonnes, 3 m. 50 pour le passage central et 2 m. 70 pour les passages latéraux. Comment était constitué ce portique? Était-ce un portique à plusieurs entrecolonnements en profondeur, trois par exemple, avec portes axiales et recouvert d'une toiture, identique en somme au portique des temples bouddhiques, *tam-quan*, 三觀, ou plus simplement un portique composé d'une seule rangée de colonnes entre lesquelles étaient aménagées des portes? D'après les vestiges qui restent, une seule rangée de colonnes, il semble plutôt que nous ayons affaire à cette deuxième catégorie de monument, réplique en quelque sorte de l'arc de triomphe ou arc commémoratif chinois appelé par certains[1] *P'ài-leóu*, 牌樓, ou par d'autres[2], *P'ài-fāng*, 牌坊, érigé dans les sépultures impériales. Il semble parfaitement justifié de supposer que ce monument était édifié entièrement en bois, les bases de colonnes encore en place le prouvent. Il devait alors être composé de 4 fortes colonnes de bois, probablement du *lim*, 橡, bois très dur, couramment employé dans la construction des édifices religieux et facile à trouver dans la forêt avoisinant Lam-sơn renommée pour cette espèce où sont venus puiser les souverains de Huế pour l'édification de leurs Palais. Ces 4 colonnes devaient être maintenues entre elles par de grosses poutres auxquelles étaient suspendues des inscriptions. Cette charpente devait probablement être recouverte d'un petit toit à deux versants et à décrochements. Ce genre de portique est assez rare, mais il se rencontre encore dans quelques monuments du Tonkin.

Un mur, dont il ne reste que de faibles traces, séparait la première de la deuxième cour, et venait buter aux extrémités du portique qui permettait d'accéder de l'une à l'autre.

Cette seconde cour (II, pl. XI) légèrement surélevée par rapport à la précédente, de o m. 50 environ, mesure actuellement 98 mètres de profondeur sur 254 mètres. Des murs intérieurs ont dû exister, mais rien n'en subsiste. C'est dans cette cour qu'a été édifié le temple principal de la sépulture, le seul avec les pavillons en décrochements qui lui font suite, dont il reste des vestiges permettant d'en dresser exactement le plan.

Ce temple[3] (G, pl. XI et XIV), éloigné de 40 mètres environ du portique, est surélevé d'environ 1 m. 50. De plan en forme d'H couché ou du caractère *cong* 工, il mesure dans son ensemble 36 mètres de largeur sur 46 mètres de profondeur. Il est composé de deux grandes salles absolument identiques : une salle antérieure et une salle postérieure, mesurant chacune 36 mètres sur 16 m. 30, reliées par une

---

[1] O. Siren, *L'architecture chinoise.*

[2] G. Bouillard et Vaudescal, *Les sépultures impériales de Ming*, in *BEFEO*, t. XX, 1920, n° 3, p. 20.

[3] Il est probable que ce temple est le même que celui signalé par le P. Cadière (*Tableau chronologique...*, p. 104) élevé à la mémoire de Lê Thái-tổ en même temps que son tombeau et appelé «Lam-kinh điện» 藍京殿.

salle intermédiaire de 15 mètres de largeur sur 13 m. 50 de profondeur. Ces deux grandes salles sont divisées en 9 travées latérales : 5 de 5 mètres, 2 de 3 m. 50 et 2 de 2 mètres, cette dernière formant galerie contournait complètement l'édifice. En profondeur elles sont également subdivisées en 5 travées : une travée centrale, la plus importante, mesurant 6 m. 30 et formant nef, accostée de chaque côté de deux travées latérales formant double bas-côtés, la première de 3 mètres, la seconde de 2 mètres. La salle intermédiaire comprenait elle aussi 5 travées, une travée centrale de 5 mètres de largeur, accostée de chaque côté d'une première travée latérale de 3 mètres et d'une seconde de 2 mètres[1].

Le plan de ce temple, le plus important de tout l'ensemble, est le plan caractéristique de nombreux édifices culturels du Nord Việt-nam et diffèrent notablement du plan des salles édifiées aux tombeaux des Nguyễn à Huế et de la plupart des édifices cultuels du Centre Việt-nam composés d'une seule grande salle rectangulaire se rapprochant plus de la conception du *T'ing* 亭 chinois.

On accédait à ce temple au moyen d'un grand escalier (H, pl. XI et XIV et pl. II, III, IV) de 5 m. 64 de largeur totale, à triple volées de largeurs inégales — volée centrale : 1 m. 84; volées latérales : 1 m. 21 et 1 m. 14 — coupées par quatre échiffres entre lesquels subsistent plus ou moins de marches : 4 pour la volée centrale et la volée latérale gauche et 8 pour la volée latérale droite. Ces importants échiffres — 4 m. 10 de long et 0 m. 35 à 0 m. 39 d'épaisseur — monolithes, sont décorés différemment suivant la place qu'ils occupent. Les rampes des deux échiffres qui encadrent la volée centrale sont ornées de dragons en ronde-bosse malheureusement en très mauvais état. L'un d'eux, celui de gauche, est à peu près complètement détruit. Les rampes des échiffres extérieurs sont décorées sur leurs deux faces, interne et externe, de nuages en bas-relief d'un beau dessin, très régulier, polylobés, se terminant par deux spirales adossées et donnant à la partie supérieure de la rampe une ondulation gracieuse et originale (cf. pl. III, IV). Une bordure, naturellement oblique, ornée de fleurs à quatres pétales, motifs particulièrement appréciés des artisans việtnamiens depuis l'époque de Đại-la, sépare la partie supérieure rampante de la partie inférieure obligatoirement triangulaire. Cette dernière est décorée sur toute sa surface de rinceaux parfaitement géométrique, qui ici à Lam-sơn, semblent marquer l'apogée de l'art việtnamien. Ce décor se retrouve dès le IXe siècle dans certaines consoles découvertes à Phật-tích[2] et sur certaines briques de Đại-la. Dans chaque rinceaux, disposés géométriquement sur des axes verticaux, sont représentés alternativement, un axe de fleurs de chrysanthèmes, un axe de fleurs de lotus, dont la fleur a évolué à un tel point que son dessin tend à se rapprocher de la figuration des nuages sculptés dans la partie rampante supérieure. J'ai déja signalé l'évolution de ce décor[3] ainsi que la similitude entre ces échiffres et ceux parfaitement bien entretenus de la Direction de l'Artillerie à la Citadelle de Hà-nội, qui avaient été datés d'après les textes, par H. Maspero, de l'époque des Lý[4]. Or il est absolument certain que les échiffres de Hà-nội sont exactement de la même époque et peut-être même de la même main que ceux de Lam-sơn, c'est-à-dire

(1) Toutes ces dimensions, ainsi que la plupart de celles insérées dans cette étude, ne doivent en aucun cas être considérées comme absolument rigoureuses. Elles peuvent, d'après les relevés, varier de quelques centimètres, du fait que les bases ont pu et ont même dû être plus ou moins déplacées, ainsi que l'indiquent clairement les dessins joints à cet article et sur lesquels j'ai dessiné leur emplacement exact et leur emplacement rectifié par de grands axes.

(2) L. Bezacier, *ibid.*, p. 137 et suiv.

(3) L. Bezacier, *ibid.*, p. 231-234.

(4) H. Maspero, *Le protectorat général d'Annam sous les T'ang*, in *BEFEO*, t. X, 1910, n° 4, p. 560.

de 1428 à 1433; le décor de ces éléments décoratifs étant exactement semblables dans l'un et l'autre site.

A la sortie de la salle postérieure du temple principal, un escalier de 1 m. 50 de largeur (pl. V *a-b*) à une seule volée, permet d'accéder à la terrasse suivante, surélevée d'environ 1 mètre au-dessus de la précédente. La partie supérieure des échiffres est ornée d'un dragon traité en ronde-bosse, au corps onduleux, décoré de flammes, émergeant au-dessus de vagues figurées par des boucles en spirales, la tête pourvue d'une grande crinière et de barbillons. La technique est nettement supérieure à celle des dragons plus tardifs si souvent reproduits dans les temples viêtnamiens. Enfin, les parois extérieures de ces échiffres sont décorées des mêmes motifs en rinceaux, fleurs de chrysanthèmes et fleurs de lotus, vues aux échiffres de l'escalier principal.

De cet escalier, une allée, peut-être dallée (?), permettait d'atteindre le pavillon édifié sur la terrasse suivante, située 10 mètres plus loin, mais aucune trace n'en est restée.

Cette terrasse est une particularité intéressante de la sépulture de Lê Thái-tô. Il est regrettable que la végétation et peut-être d'autres facteurs soient venus pour en détruire toute l'harmonie et en rendre le relevé plus difficile que partout ailleurs.

Cette longue terrasse de 177 mètres de longueur (fig. 3) est traitée en décrochements successifs; chaque décrochement varie de 1 mètre à 3 m. 75 de saillie et forme une terrasse particulière, séparée de la terrasse suivante par une légère dépression d'une vingtaine de centimètres de profondeur et de 3 m. 50 à 7 mètres de largeur. Dimensions approximatives, le terrain à cet endroit ayant été particulièrement bouleversé.

Sur chacune de ces terrasses, au nombre de 9, dont les dimensions varient de 11 mètres à 16 m. 50 de largeur — la longueur n'a pu être appréciée — était édifié un pavillon précédé d'un escalier aux échiffres décorés de dragons ou autres animaux fabuleux (pl. VI, *a-b*) qui, pour la plupart, sont dans un très mauvais état, cassés en plusieurs morceaux ou complètement disparus.

Ces escaliers donnaient accès à un pavillon (J 1 à J 9) dont il est difficile de reconstituer le plan, sauf pour le pavillon central qui devait comprendre trois travées transversales et trois longitudinales et par conséquent édifié vraisemblablement sur plan carré. Les autres pavillons devaient être conçus sur le même plan, mais l'état des lieux ne me permet pas de l'affirmer, la plupart des bases de colonnes ayant disparu et celles existantes complètement bouleversées et changées de place par la végétation sans doute aidée par les hommes.

Cette dernière terrasse venait buter à chaque extrémité contre un mur clôturant une courette latérale (cour IV, pl. XI) de 36 m. 50 de large dans laquelle je n'ai retrouvé aucun vestige. Ce mur s'arrête à 17 mètres environ de celui en arc de cercle formant la clôture principale de l'ensemble de la sépulture.

Sensiblement dans l'axe du pavillon central de la dernière terrasse et à environ 15 mètres plus loin est creusé un puits circulaire (K), *tỉnh* 井, de 5 m. 40 de diamètre au niveau du sol et de 3 m. 20 de diamètre au fond. Ce puits, maintenant en partie comblé, n'atteint plus que 1 m. 50 de profondeur.

A partir de la façade postérieure du pavillon central (J 1) de la terrasse en décrochements, jusqu'à l'entrée du «Chemin de l'Esprit» l'axe de la sépulture s'oriente sur un axe de 15 grades Nord-Est, c'est-à-dire 5 grades de moins que l'ensemble allant du premier portique (A) à ce même pavillon (J 1) qui s'oriente sur un axe de 20 grades Nord-Est [1].

---

[1] Il est particulièrement intéressant de remarquer à ce sujet que l'orientation générale de la sépulture de Lê Lợi, 20 grades N.-E., est exactement la même que celle du *núi* Dù par rap-

Après avoir dépassé le puits, 35 mètres plus loin, on traverse le mur d'enceinte de la sépulture dont il ne reste plus à cet endroit qu'une petite levée de terre. Il n'a pas été possible de repérer s'il y avait eu une porte de communication avec l'extérieur. C'est après avoir franchi ce mur, à 43 mètres, que nous arrivons à la tombe proprement dite de Lê Thái-tổ. Cette tombe est constituée par un tumulus cubique retenu par un mur de briques ordinaires, de 4 m. 40 et 4 m. 33 de côté et de 0 m. 80 à 1 mètre de haut, orienté suivant un axe de 10 grades Nord-Est, donc de 10 grades de moins que l'ensemble de la sépulture (M, fig. 3 et 7)[1].

Cette tombe est précédée de deux rangées de personnages et d'animaux (L1 et L2, pl. XI et XV), les gardiens de la tombe, répliques exactes mais abrégées du «Chemin de l'Esprit» des sépultures impériales chinoises, «*Chen-tao*» 神道 (s.-v. *Thần-đạo*), composées de deux mandarins civils[2], les plus rapprochés de la tombe, deux chevaux, deux éléphants, deux lions, deux tigres. Cette «Voie de l'Esprit», d'une largeur variable, mesure 20 m. 35 entre les personnages et 19 m. 28 entre les tigres, animaux les plus éloignés de la tombe, et 9 m. 32 à l'Ouest et 9 m. 62 à l'Est, de longueur entre les sujets extrêmes.

Ces personnages et animaux de fort petite taille sont à la fois d'un art faible et rustique, mais toutefois supérieur à celui des mêmes éléments représentés aux tombeaux de Huế. De plus, étant parfaitement datés (1433), ils sont de précieux jalons qui permettent, dans une étude de l'évolution de la statuaire, d'intercaller entre eux et ceux figurés aux autres tombeaux de Lam-sơn et de Huế, également datés, des éléments de même nature, non datés, édifiés en de nombreux endroits.

Un notable du village de Lam-sơn, le père du *Lý-trưởng* qui était en fonction en 1942, en témoignage de son admiration pour Lê Thái-tổ, a construit, vers 1940, au pourtour de la tombe et du Chemin de l'Esprit un mur bas, en briques, précédé de deux grands éléphants également en briques, enduits d'un mortier de chaux badigeonné en gris qui, et c'est fort regrettable, détruisent la perspective et l'harmonie de l'ensemble.

De la tombe de Lê Lợi, un étroit sentier à peine visible, qu'il faut dégager au coupe-coupe, conduit à la tombe de Lê Hiến-tôn située à 260 mètres environ et souvent désignée par sa situation «tombeau de l'Ouest».

Ce tombeau (pl. XVI et XVII) comme tous ceux de Lam-sơn, est identique à celui de Lê Lợi, avec en moins l'enceinte et l'ensemble des édifices cultuels qui y sont inclus et particuliers à la sépulture de Lê Lợi. Il consiste simplement en un tumulus cubique dont les côtés mesurent respectivement 4 m. 35, 4 m. 46, 4 m. 36 et 4 m. 38, retenus par un mur de briques ordinaires de 0 m. 80 à 1 mètre de haut, précédé d'un «Chemin de l'Esprit», constitué par deux mandarins civils, les plus rapprochés de la tombe, deux chevaux, deux éléphants, deux lions, deux rhinocéros (pl. VIII).

---

port à celle du Mục-sơn, également de 20 grades N.-E. (cf. fig. 2). Ainsi, l'axe de cette sépulture coïncide très exactement avec celui tracé entre le Mục-sơn, qui lui sert d'écran magique et le *núi* Dù qui forme l'oreiller de la sépulture. Il ne fait aucun doute que l'orientation de cette sépulture est tributaire de celle de ces deux collines. Les géomanciens, qui ont sans doute présidé au choix heureux de cet emplacement, ont dû naturellement en tirer immédiatement comme conséquence la prospérité de la dynastie, ce qui se révéla exact.

[1] Ce tumulus est en tous points semblable à celui de Lê Thánh-tôn, dont je donne la photographie pl. I *a*.

[2] Cf. dans E. Gaspardone, *Les stèles royales de Lam-sơn*, la reproduction photographique des mandarins civils, gardiens de la tombe, des tombeaux de Lê Lợi, Lê Hiến-tôn et Thánh-tôn, pl. II, fig. 2, 3, 4.

Cet ensemble est orienté 2 grades Nord-Est. Ses dimensions sont plus réduites qu'au tombeau de Lê Lợi.

	TOMBEAU DE LÊ HIẾN-TÔN		TOMBEAU DE LÊ LỢI	
	OUEST	EST	OUEST	EST
Longueur du Chemin de l'Esprit (entre le mandarin et le dernier animal)............	8 m. 18	8 m. 18	9 m. 32	9 m. 62
Largeur entre les mandarins.............	8 m. 50		20 m. 35	
Largeur entre les derniers animaux (entrée du Chemin de l'Esprit)..	10 m. 31		19 m. 28	

Au tombeau de Lê Hiến-tôn le Chemin de l'Esprit va en se rétrécissant de 1 m. 81, tandis qu'au tombeau de Lê Lợi il va en s'élargissant de 1 m. 07.

Les animaux, qui ne sont pas de dimensions absolument identiques des deux côtés de ce Chemin de l'Esprit, sont légèrement plus grands au tombeau de Lê Hiến-tôn et obligatoirement les socles qui les supportent, dont voici ci-dessous les dimensions :

	TOMBEAU DE LÊ HIẾN-TÔN		TOMBEAU DE LÊ LỢI	
	OUEST	EST	OUEST	EST
Personnage...	0 m. 68 × 0 m. 70	0 m. 71 × 0 m. 70	0 m. 20 × 0 m. 28	0 m. 25 × 0 m. 32
Cheval.......	0 m. 87 × 0 m. 69	0 m. 80 × 0 m. 71	0 m. 75 × 0 m. 30	0 m. 65 × 0 m. 30
Éléphant.....	1 m. 00 × 0 m. 80	1 m. 05 × 0 m. 68	0 m. 70 × 0 m. 34	0 m. 59 × 0 m. 37
Tigre........			0 m. 35 × 0 m. 28	0 m. 34 × 0 m. 32
Lion.........	0 m. 86 × 0 m. 70	1 m. 02 × 0 m. 66	0 m. 65 × 0 m. 32	0 m. 58 × 0 m. 34
Rhinocéros....	0 m. 72 × 0 m. 51	0 m. 95 × 0 m. 71		

Toutes ces statues, quelque soit le tombeau où elles sont érigées, sont de dimensions relativement petites. Les personnages n'ont que 1 m. 10 au tombeau de Lê Lợi, 0 m. 90 à celui de Lê Túc-tôn et 0 m. 87 à celui de la reine Dao. Les animaux sont à peu près tous de mêmes dimensions, à quelques centimètres près. L'éléphant de 0 m. 45 de haut au tombeau de Lê Hiến-tôn est le plus grand avec le rhinocéros, suivi de très près par le cheval, légèrement plus petit que l'éléphant au tombeau de Lê Hiến-tôn et de mêmes dimensions que le rhinocéros au tombeau de la reine Huyền (pl. VIII).

Ces statues sont, comme celles du tombeau de Lê Lợi et en général celles des autres tombeaux, d'un art assez faible et rustique. Le plus caractéristique et le mieux traité de tous les animaux, celui dans lequel les sculpteurs ont insufflé le plus de vie, comparativement aux autres animaux qui semblent morts, est sans doute le lion. C'est également celui dans lequel ils ont manifesté le plus de fantaisie. C'est enfin le seul dans lequel on puisse noter une évolution. Il suffit de comparer les lions assis du portique de la sépulture de Lê Lợi de 1433, avec ceux, debouts, du tombeau de Lê Hiến-tôn, de 1505, et ceux accroupis, prêts à bondir, du tombeau de la reine Huyền, également de 1505, pour s'en rendre compte. Il semble bien que ces deux derniers aient été sculptés par le même artiste, ou du moins par la même

équipe, si nous en jugeons par la façon dont est traité, non seulement le corps et la tête, mais principalement la queue de cet animal fabuleux qui se termine en éventail dans le lion accroupi du tombeau de la reine Huyền. Les longues flammes ondulées et spinuleuses qui ornent le corps des lions de Lê Lợi ont disparu dans ceux des tombeaux de Lê Hiến-tôn et de la reine Huyền, où le corps est sans ornement, simplement recouvert d'une couverture unie.

Les éléphants sont en général traités convenablement, qu'ils soient debout, comme au tombeau de Lê Hiến-tôn, ou couchés comme à celui de la reine Huyền. Par contre, les rhinocéros, surtout ceux du tombeau de Lê Hiến-tôn sont traités avec plus de relâchement. On a l'impression que le sculpteur n'a fait qu'ébaucher la tête, sans la terminer.

A 65 mètres environ au Sud-Ouest de la tombe est érigée la stèle dressée sur sa tortue-support, au centre d'une terrasse dont les côtés mesurent respectivement : 3 m. 70, 3 m. 65, 4 m. 85 et 4 m. 85, maintenue par une bordure de pierres taillées. Il ne semble pas qu'un pavillon abritait cette stèle; du moins aucune trace de construction de ce genre ne subsiste. La même remarque peut être faite pour les autres stèles de Lam-sơn, qui toutes sont dressées sur une énorme tortue au centre d'une terrasse généralement peu élevée, une trentaine de centimètres environ. La stèle de Lê Lợi semble donc avoir été la seule à être abritée par un tel édifice.

Cette stèle, monolithe, orientée 247 grades Sud-Ouest, de 2 m. 74 de haut, 1 m. 93 de large et 0 m. 30 d'épaisseur, inscrite sur une seule face, est datée du 8ᵉ jour du 12ᵉ mois de la 7ᵉ année *Cảnh-thống* 景統, 12 janvier 1505. La tortue qui la supporte, également monolithe, mesure 3 m. 02 de long et 1 m. 93 de large. Comme toutes les stèles de Lam-sơn elle se termine par un fronton en arc de cercle tendu. Son décor est nettement différent de celui de la stèle de Lê Lợi de trois quarts de siècle plus ancienne. Le fronton est divisé en trois sections, chacune ornée de dragons. Le dragon du centre, traitée de face, est muni de cornes (s.-v. *Cù* 虯 ou 虬 [*Con rồng có sừng*]), ceux des côtés, sans cornes (s.-v. *Đằng* 螣 [*Con rồng*]), sont affrontés et plus fins. La bordure, qui contourne complètement la stèle, est elle aussi ornée de dragons se poursuivant dans le sens de la hauteur. Il en découle que seuls ceux des extrémités hautes et basses sont affrontés et séparés seulement au sommet par une grosse perle.

Je ne décrirai pas toutes les stèles de Lam-sơn dont les photographies et les estampages sont parfaitement reproduits dans le carton publié par M. E. Gaspardone en 1935, d'après lequel il est aisé d'en faire l'étude. Je n'en donnerai que la nomenclature résumée dans le tableau ci-dessous :

NOMENCLATURE DES STÈLES DE LAM-SƠN

ROI.	DATE de L'INSCRIPTION.	DIMENSIONS DE LA STÈLE.	DIMENSIONS de L'INSCRIPTION.	NOMBRE DE FACES inscrites.	ORIENTATION.	REPRODUCTIONS (Carton de M. GASPARDONE).	BIBLIOGRAPHIE ANNUAIRE Coll. de France.
Lê Thái-tổ.....	Nov.-déc. 1433	2,79 × 1,94 × 0,27	2,18 × 1,60	1 face	Sud	Pl. II, fig. 1 Insc. pl. IV	47ᵉ an. 1947 P. 158
Lê Thái-tôn....	Déc. 1442	1,42 × 0,70 × 0,17 (cassée)	1,00 × 0,64	1 face	Sud (?)	Insc. pl. V	47ᵉ an. 1947 P. 158
Lê Nhơn-tôn...	—	Disparue	—	—	—	—	48ᵉ an. 1948 P. 163

NOMENCLATURE DES STÈLES DE LAM-SO'N (*Suite*)

ROI.	DATE de L'INSCRIPTION.	DIMENSIONS DE LA STÈLE.	DIMENSIONS de L'INSCRIPTION.	NOMBRE DE FACES inscrites.	ORIENTATION.	REPRO-DUCTIONS (Carton de M. GASPARDONE).	BIBLIO-GRAPHIE ANNUAIRE Coll. de France.
Lê Thánh-tôn...	21 mars 1498	2,77 × 1,90 × 0,27	1,80 × 1,65	2 faces	Sud	Pl. III, fig. 1-2 Insc. pl. VI-VII	49ᵉ an. 1949 P. 183
Lê Hiến-tôn....	12 janvier 1505	2,74 × 1,93 × 0,30	1,73 × 1,61	1 face	Sud	Pl. III, fig. 3 Insc. pl. X	1951
Lê Túc-tôn.....	21 avril 1505	2,64 × 1,87 × 0,28	1,64 × 1,58	1 face	Sud	Insc. pl. XI	—
Reine Dao.....	14 mars 1498	2,81 × 1,93 × 0,27	1,84 × 1,62	2 faces	Est	Pl. III, fig. 4 Insc. pl. VIII-IX	50ᵉ an. 1950 P. 195
Reine Huyên...	18 octobre 1505	2,70 × 1,90 × 0,30 (cassée)	1,75 × 1,61	1 face	S.-O.	Insc. pl. XII	—

Je ne décrirai pas non plus les autres tombeaux de Lam-sơn qui sont à peu près tous semblables : un tumulus cubique de dimensions sensiblement identiques, d'environ 4 mètres, maintenu par un mur de briques ordinaires non hourdées et précédé d'un Chemin de l'Esprit. Seul le tombeau de Lê Tái-tôn a disparu, ainsi que le Chemin de l'Esprit, il n'en reste plus que la stèle, brisée en trois morceaux. Les Chemins de l'Esprit des autres tombeaux, y compris ceux des deux reines Dao et Huyên sont identiques à ceux de Lê Lợi et Lê Hiến-tôn que nous venons de voir. Seule la disposition des animaux diffèrent. Au tombeau de la reine Huyên (pl. VIII) nous avons l'ordre suivant : mandarin civil, qui est toujours, dans tous les tombeaux, le plus rapproché du tumulus, rhinocéros, cheval, lion, éléphant. L'orientation est également à peu près partout la même, c'est-à-dire sensiblement Sud-Nord, sauf au tombeau de la reine Huyên où elle est Sud-Ouest-Nord-Est, et au tombeau de la reine Dao où elle est franchement Est-Ouest. Cette différence dans l'orientation est certainement due à des influences géomantiques qu'il est difficile, sinon impossible, d'expliquer.

Je terminerai cette description de la nécropole de Lam-sơn par une brève énumération des tombeaux qui la composent.

Le centre géomantique de cette nécropole est occupé, ainsi que nous l'avons vu, par la sépulture de Lê Thái-tổ, autour de laquelle sont venus se joindre, à l'Ouest et à l'Est, les tombeaux de ses premiers successeurs (pl. X).

A l'Ouest, le tombeau de Lê Hiến-tôn, inhumé en 1505. C'est le seul roi inhumé à l'Ouest, tous les autres sont inhumés à l'Est. Le premier tombeau est celui de Lê Thánh-tôn (1498) [pl. I *a*]. Plus loin, au Nord-Est, à l'orée du bois de bambou de Phú-lâm, celui de sa mère, la reine Dao, décédée quelques jours avant lui, inhumée en 1498, au lieu dit : *Sà-dàm* 蛇潭. Plus au Nord, au centre du même bois, gisent les fragments de la stèle de Lê Thái-tôn à proximité de laquelle devait être le tombeau, maintenant détruit sans laisser aucune trace. C'était le deuxième roi inhumé à Lam-sơn, en 1442. Enfin, à l'Est de cet ensemble, sur le territoire du village de Dao-xá, à la base des derniers contreforts du *núi* Dù, nous avons d'abord la stèle et le Chemin de l'Esprit du tombeau de Lê Túc tôn, inhumé en 1505, au

lieu dit : *xư Ngọc-giăng đền*, et au Nord-Ouest de celui-ci, le tombeau de la reine Huyên, épouse de Lê Thánh-tôn et mère de Lê Hiến-tôn, inhumée en 1505, au lieu appelé *Đồng-lâm*. La stèle de son tombeau est brisée en cinq morceaux.

Pour terminer ce chapitre je dois signaler qu'entre les tombeaux de Lê Lợi et de Lê Hiến-tôn et sur le bord du sentier qui conduit d'un tombeau à l'autre, à 45 mètres du tombeau de Lê Hiến-tôn et 215 mètres de celui de Lê Lợi, un mamelon dénudé m'avait paru artificiel. En effet, des fouilles entreprises aussitôt me permirent de dégager un massif voûté de maçonnerie de béton de chaux, parfaitement uni, de 6 m. 40 × 5 m. 10 (pl. X et pl. XVIII *a*). N'ayant pas eu pendant mon séjour à Lam-sơn l'autorisation du Ministère des Rites de la Cour de Huế qui était indispensable pour poursuivre les fouilles, je fus dans l'obligation de combler les tranchées que j'avais pratiquées sans savoir ce que pouvait bien signifier et contenir cet important massif. Est-ce une tombe? C'est possible et peut-être probable mais ce n'est qu'une hypothèse [1].

*
* *

La plupart des autres tombeaux des rois de la dynastie des Lê sont, ainsi que je l'ai déjà signalé plus haut, disséminés aux abords de différents villages de la vallée du *sông* Chu (pl. IX). J'examinerai rapidement quelques uns d'entre eux sans tenir compte de l'ordre chronologique, complétant ainsi, dans la mesure du possible, les notes qui accompagnent le tableau inséré à la fin de cet article [2].

QUẦN-ĐỘI 群隊 [3].

Le roi Lê Thần-tôn (XVIe de la dynastie) a été inhumé au village de Quần-đội. Ce village est situé à droite de la route qui va de Thanh-hoá à Bái-thượng, exactement au kilomètre 43 (pl. XVIII *b*). Au Nord de ce village, et à environ 200 mètres de la lisière Nord, un terrain sensiblement carré, d'environ 200 mètres de côté, est recouvert d'un bois composé de gros arbres, derniers vestiges de l'ancien bois sacré. Au centre de ce terrain, sur une légère éminence d'environ 1 m. 50 et de 8 à 10 mètres de côté, recouvert de buissons, est érigée la stèle qui indique l'emplacement du tombeau de Lê Thần-tôn, désigné sous le nom de Quần-ngọc lăng. Le tombeau est complètement détruit ne laissant ni trace ni vestige. Cette stèle, d'une grande simplicité, comme toutes les stèles de cette époque (Minh-Mạng), ne repose pas sur une tortue comme celles de Lam-sơn; elle est simplement encastrée sur une base de 0 m. 73 × 0 m. 41 et 0 m. 08 de hauteur directement fichée dans le sol. Elle est constituée par une plaque de grès de 0 m. 91 de haut sur 0 m. 455 de large et 0 m. 11 d'épaisseur, surmontée d'un fronton trilobé de 0 m. 54 de largeur totale et 0 m. 185 de haut, sans décor ni mouluration [4]. La face inscrite orientée

---

[1] A ce sujet le journal tonkinois *Đông-pháp* du 30 décembre 1942 publia une histoire invraisemblable de tigres venus de la forêt voisine et mangeant volailles, porcs des habitants et même un homme, ajoutant qu'ils venaient surveiller et défendre leurs biens dont on voulait s'emparer, composés d'objets précieux renfermés dans cette maison souterraine.

[2] Les difficultés matérielles et principalement de transport, ne m'ont pas permis de pouvoir vérifier tous les emplacements. Je n'ai pu me rendre qu'à ceux ne dépassant pas 15 à 20 kilomètres à pieds du centre de rayonnement que je m'étais fixé, le siège du *phủ* : Thọ-xuân.

[3] Coordonnées : 22 grades 14 de latitude Nord et 114 grades 58 de longitude Est.

[4] Voir à la planche XXI la stèle de Lê Mẫn-Hoàng-đế à Bàn-thạch qui est exactement du même modèle. Ajoutons que toutes les stèles portant exactement la même date sont semblables et ont dû être faites en série.

face à 240 grades Sud-Ouest, de 0 m. 77 de haut par 0 m. 315 de large, comprend trois lignes de caractères indiquant la date d'érection, 25ᵉ jour, 4ᵉ mois de la 21ᵉ année *Minh-Mạng*, 26 mai 1840.

Au Sud-Ouest de cette stèle et à l'extrémité ouest du village de Quần-đội et y attenant, existe un autre bois plus clairsemé que le précédent au centre duquel est situé le tombeau, également détruit, de Trần Hoành, dont la fille Trần thị Ngọc Trần fut l'épouse de *Lê Lợi* et mère de Lê Thái-tôn, deuxième fils de *Lê Lợi*[1]. L'emplacement de ce tombeau n'est plus marqué que par des fragments de briques anciennes de grandes dimensions, 0 m. 15 de large × 0 m. 12 d'épaisseur, et par des tuiles de rives semblables à celles qu'on peut ramasser au pied de la stèle de Lê Lợi à Lam-sơn, tuiles qui indiquent qu'un édifice ancien a existé à cet emplacement. Ce tombeau, d'après les dires des villageois, était composé d'une rangée de briques, celles qu'on trouve éparpillées sur le sol, disposées horizontalement et au-dessus ou au-dessous desquelles — je n'ai pu avoir de précision — était étendue une couche de sable (?).

A 20 mètres environ au Sud de l'emplacement de ce tombeau est édifié un *đền* dédié à Trần Hoành, à sa femme et à Trần Vận, frère de Trần thị Ngọc Trần. Ce *đền*, dont j'ignore la date exacte de fondation, aurait été fondé sous la dynastie des Lê, suivant un ouvrage déposé dans le *đền*[2]. Ce monument n'a rien de particulier. Orienté à l'Ouest, il ne renferme aucune inscription[3].

---

[1] D'après ce passage tiré d'un ouvrage việtnamien (cf. note 2) Trần thị Ngọc Trần aurait été la femme seconde ou la seconde femme de Lê Lợi. Il serait intéressant de pouvoir préciser. Cependant elle ne semble pas avoir été la première femme et par conséquent la mère du fils aîné de Lê Lợi, Tư Trai, dépossédé par son père quelques jours avant sa mort en faveur de Nguyễn Long, le futur Thái-tôn.

[2] J'avais pu obtenir une copie de cet ouvrage qui fut perdu par la suite lors des événements d'août 1946 à Hà-nội.

[3] A cet emplacement devait exister deux temples dont un a disparu. Il est possible que les fragments de tuiles que j'ai signalés aient appartenu à ce dernier. L'un de ces temples, *Đền Diễn Hưu*, était dédié à Trần Hoành, à sa femme et à son fils Trần Vận, c'est celui qui existe encore, auprès duquel devait être élevé le tombeau de Trần Hoành. Le second, *Đền Hiền Nhân*, était dédié uniquement à Trần thị Ngọc Trần, et fut édifié par son fils Lê Thái-tôn. Ce temple ainsi que le tombeau qu'il lui fit élever à Quần-đội, sont détruits. J'ai pu conserver deux légendes, que je donne ci-dessous, concernant ces deux temples; légendes extraites d'un ouvrage de Trần Đình Trụ, chef de famille Trần et daté du 1ᵉʳ jour du 10ᵉ mois de la 47ᵉ année *Cảnh-hưng* 景興, (21 novembre 1786). C'est l'ouvrage de la note 2 ci-dessus.

1ʳᵉ légende. — «Ce temple [*Đền Hiền Nhân*] est dédié à l'impératrice Ngọc-Trần, fille cadette de Trần Hoành et sœur de Trần Vận, originaire de ce village [Quần-đội], née en l'année *Quí-Mão* 癸卯 [1363].

«Dès son mariage avec le roi [Lê Lợi] elle fut sage et expérimentée. En l'année Ất-Tị 乙巳 [1425], elle accompagna son mari pour chasser les Chinois du Nghệ-an. Lorsque le sampan arriva dans la baie de Dụng, une tempête accompagnée de pluie et de grandes vagues dura pendant trois jours consécutifs et plusieurs sampans sombrèrent. Les soldats avaient grand peur et sollicitaient en silence le génie, mais sans résultat. A ce moment l'impératrice pleurait en priant le génie : «Mon père est mort pour la Patrie, mon frère le remplaça pour aider le pays et moi-même j'ai été femme de roi en ayant un fils [Lê Thái-tôn], comme nous arrivons ici la montée de l'eau est très sensible et c'est donc un présage que je dois quitter mon mari pour vivre dans l'eau; mon fils me remplacera bientôt et permettez-moi de me noyer pour sauver nos soldats». Après ces paroles, elle se jeta dans l'eau et personne ne put la secourir; c'était le 24ᵉ jour du 3ᵉ mois de l'année courante [12 avril 1425]. Un moment se passa et le vent se calma, les vagues cessèrent et les sampans purent se diriger facilement vers l'ennemi qui fut complètement défait.

«En vue de perpétuer le pieux souvenir de cette héroïne, morte pour la Patrie, l'empereur fit élever un temple à sa mémoire et décerna le titre de «Thái-tử» à son fils Nguyễn Long qui monta sur le trône sous le nom de Lê Thái-tôn. Lorsque ce dernier fut roi, il fit construire une sépulture et un temple appelé Hiền Nhân en souvenir de sa mère au village de Quần-đội et

BÀN-THẠCH 盤石 et BÁI-TRẠCH 沛宅[1]

Le tombeau de Lê Hiển-tôn (XXV[e] de la dynastie) appelé Bàn-thạch lăng, est situé au hameau de Yên-hòa, village de Bàn-thạch. Composé d'un tumulus cubique, de 5 mètres × 4 m. 50 et de 0 m. 80 à 1 m. 20 de haut, maintenu par un mur de briques ordinaires, il est précédé, à 3 m. 50, d'une table à offrandes de 0 m. 80 de haut constituée par un massif de maçonnerie de briques hourdées d'un mortier de chaux (pl. XIX). Tumulus et table à offrandes sont à demi ruinés et envahis par la végétation. Ils sont orientés face au Nord-Est 50 grades. Au nord du tumulus est érigée la stèle de même modèle que celles de Lê Thần-tôn et de Lê Mẫn-Hoàng-đế. Sur la face inscrite, orientée face au Sud-Est 150 grades, on lit l'inscription suivante en trois lignes de caractères : «Élevée par ordre impérial le 25[e] jour du 4[e] mois de la 21[e] année *Minh-Mạng* (26 mai 1840) au tombeau de l'empereur Hiển-tôn de la dynastie des Lê»[2].

Le terrain sur lequel est construit ce tombeau a, d'après les données géomantiques, la forme d'une chauve-souris (s.-v. *phúc* 蝠 [*con dơi dơi*]), les ailes déployées; le tombeau occupe le centre du corps de ce mammifère-oiseau.

On ne retrouve aucune trace ni de l'ancienne stèle érigée au moment de l'inhumation, ni des statues du Chemin de l'Esprit, si toutefois des statues de ce genre ont été érigées (?).

Il en est de même pour le tombeau de Lê Mẫn-Hoàng-đế, son petit-fils et successeur (XXVI[e] et dernier roi de la dynastie) et désigné sous le même nom de Bàn-thạch lăng.

---

obligea les habitants, en leur donnant de l'argent, de célébrer le culte dans ce temple. Depuis ce temps jusqu'à ce jour, les habitants et les mandarins de la circonscription y viennent souvent et constatent que ce génie est surnaturel».

G. Dumoutier dans son *Étude sur un portulan annamite du* XV[e] *siècle* (*Bull. de géogr. histor. et descrip.*, 1896, p. 190) signale une légende semblable dont l'héroïne est une concubine du roi Trần Duệ-tôn. Les faits ont eu lieu dans les mêmes conditions et dans les mêmes parages, — port de Kỳ-hoa, près du siège administratif de Hà-tịnh — une cinquantaine d'années plus tôt, lors de la campagne que Trần Duệ-tôn mena contre le Čampa, en 1377 (Dumoutier écrit 1375 par erreur).

2[e] *légende*. — «Ce temple [*Đền Diễn Hưu*] est dédié aux deux mandarins Trần Hoành et Trần Vận de la dynastie des Lê. Tous deux sont originaires du village de Quần-đội.

«Dès son enfance, Trầnh Hoành était un homme courageux qui aimait protéger le pays. À ce moment Lê Lợi était un homme d'un esprit extraordinaire au village de Lam-sơn. Trần Hoành envoya son fils Trần Vận à l'empereur pour l'aider et lui donna également la main de sa fille Ngọc Trần. Il accompagna Lê Lợi et se souleva avec lui à Lam-sơn pour combattre les ennemis du Nord au Sud; son œuvre était grandiose et malgré cela il fut tué sur le champ de bataille.

«Son fils Trần Vận, après la mort de son père, suivi immédiatement le roi, sans crainte des difficultés. Il alla plusieurs fois en Chine avec son cousin [?] pour s'entretenir de la paix après le recul des Chinois.

«Quand le roi Lê Lợi mourut, Lê Thái-tôn fut proclamé roi. Reconnaissant que Trần Vận était un homme bienveillant et travailleur de la dynastie des Lê, il le nomma au grade de «Thượng Tướng quân» avec la robe brodée de jaune et le titre de «Quan-lội», faisant fonction de gardien de la sépulture de Lam-sơn. Il donna de l'argent aux habitants du village de Quần-đội pour célébrer son culte.

«En l'année *Hồng-đức* 洪德 [1470-1497] le roi Thánh-tôn lui décerna le titre de «Thái Bảo Phủ Hùng Hầu» et depuis ce temps jusqu'à ce jour les habitants rendent un culte à ce génie et reconnaissent qu'il est très puissant».

(1) Bàn-thạch. Coordonnées : 22 grades 13 de latitude Nord et 114 grades 65 de longitude Est.

Bái-trạch. Coordonnées. 22 grades 13,8 de latitude Nord et 114 grades 65,2 de longitude Est.

(2) 明命二十一年四月二十五日黎朝顯宗永皇帝陵勅建.

Ce tombeau, construit dans le même hameau et au même village, est situé un peu plus au Sud que le précédent. Le terrain sur lequel il est construit offre, d'après les données géomantiques, la forme d'une fleur de lotus au devant de laquelle se profile un mamelon appelé le «Phénix qui danse».

Le tombeau, orienté face au Sud-Est 185 grades, est composé d'un tumulus de 6 mètres par 4 m. 40 et 1 mètre de haut, maintenu par un mur de briques et précédé, à 3 m. 70, d'une table à offrandes, également en briques, de 1 m. 85 de long × 0 m. 90 de large et 0 m. 50 de haut (pl. XX). Ces deux massifs sont à demi ruinés et recouverts par la végétation. A 20 mètres à l'Est de la table à offrandes et sur le même alignement, est érigée la stèle (pl. XXI) dont la face inscrite est orientée également face au Sud-Est 185 grades. L'inscription, composée de trois lignes de caractères, est exactement la même que celles de Lê Thần-tôn et de Lê Hiển-tôn vues plus haut.

Le tombeau de Lê Dụ-tôn (XXIe de la dynastie), connu sous le nom de Kim-thạch lăng, ne serait pas édifié à Bàn-thạch, hameau de Yên-hòa, comme les notables de ce village me l'ont dit après m'avoir montré le terrain, à proximité des deux tombeaux précédents, où il devait être construit, terrain maintenant envahi par la broussaille et sur lequel il ne reste comme tout vestige que des débris de tuiles-couvertures anciennes dont j'ai pu ramasser quelques exemplaires et qui indiquent toutefois qu'un temple a été édifié à cet endroit, mais au village limitrophe de Baí-trạch. C'est du moins de ce dernier village que l'équipe d'estampeurs envoyée plus tard dans la région me rapporta un estampage de la stèle érigée la 21e année *Minh-Mạng*, ainsi qu'une brève notice.

Il ne subsisterait aucun vestige de ce tombeau; seule la stèle orientée au Sud-Est en marquerait l'emplacement. Édifié dans un champ appelé *Màu-xứ*, il serait encore limité par quatre colonnes, au centre desquelles est érigée la stèle. Au Sud de cet emplacement, un autel dressé au centre d'un tertre planté de grands arbres, servirait au culte effectué chaque année, pour lequel les habitants offrent du riz gluant, un coq, de l'alcool et des batonnets d'encens.

KIM-BẢNG 金榜 ET MẠNH-CHƯ-THƯỢNG 孟諸上 [1].

Lors de mon passage au village de Kim-bảng (ancien Quả-nhuệ), les notables m'affirmèrent que le tombeau de Lê Huyền-tôn (XVIIIe de la dynastie) existait toujours, mais que le terrain sur lequel il est construit, qui appartient maintenant au village de Mạnh-chư-thượng, appartenait autrefois au village de Quả-nhuệ-thượng (cf. note XVIII). Je n'ai pu vérifier le fait, et l'équipe d'estampeurs que j'envoyai sur place par la suite ne me rapporta aucun renseignement précis, ni estampage concernant ce tombeau [2].

Par contre, j'ai pu relever au village de Kim-bảng, au lieu dit : *Càn lang điền*, un *đền* dédié à Lê Huyền-tôn (pl. XXII). Ce temple fondé le 12e mois de la 7e année *Chính-hoà*, 正和, (janvier 1688) est construit sur une légère élévation de terrain. Un portique simple dont il ne reste plus que les quatre bases de colonnes, précédé

[1] Kim-bảng. Coordonnées : 22 grades 11,4 de latitude Nord et 114 grades 67,1 de longitude Est.

Mạnh-chư-thượng. Coordonnées : 22 grades 11,4 de latitude Nord et 114 grades 70 de longitude Est.

[2] Peut-être des renseignements intéressants sont-ils notés sur le carnet de village que je demandais à chaque équipe d'estampeurs de rédiger? Je n'ai plus sous la main ces carnets de village qui sont maintenant déposés aux archives de l'École française d'Extrême-Orient à Hà-nội.

de deux chiens gardiens, permet l'accès à une grande cour rectangulaire au fond de laquelle sont édifiés deux bâtiments. Le premier est composé d'une seule salle à trois travées longitudinales et trois travées transversales, précédées chacune d'un escalier. Les rampants des échiffres de l'escalier central sont sculptés de dragons et mesurent 1 m. 55 de long sur 0 m. 60 de haut; ceux des escaliers latéraux sont simples, sans sculptures. L'escalier principal est lui-même précédé d'un écran en maçonnerie, *bình-phong*, 屏風, derrière lequel sont restées en place deux tortues de pierre sur lesquelles étaient fixées autrefois deux grandes grues, *hạc* 鶴, qui ont disparu. Derrière cette première salle non close, s'élève une seconde salle — le sanctuaire — construite sur un soubassement de pierre de 10 mètres de long et 7 m. 50 de large, également à trois travées longitudinales et trois travées transversales. De chaque côté de l'entrée, deux *ông-phỗng*, 翁倣, de pierre peints en vert et bleu, précèdent la cloison de bois qui ferme le sanctuaire, dans lequel trois socles de maçonnerie supportent, au centre, la statue de Lê Huyền-tôn; à sa droite, celle de son père Lê Thần-tôn; à sa gauche, la tablette de sa mère Đoàn thuần hoàng thaí hậu, native de Quả-nhuệ, et dont le tombeau existe toujours paraît-il à 1 km. au Nord, au village de Phong-lạc (ancien Bát-não).

Deux stèles cubiques, datées de la 7e année *Chính-hoà* (1688) sont érigées dans la partie droite de la cour du temple.

BÌNH-NGÔ 平吳 (1).

Le tombeau de Lê Thuần-tôn (XXIIIe de la dynastie) situé au Nord-Est du village de Bình-ngô serait, d'après les renseignements obtenus, car je n'ai pu le visiter personnellement, le seul de tous les tombeaux de la vallée du *sông* Chu, sauf ceux de Lam-sơn, qui aurait conservé sa double rangée de statues constituant le Chemin de l'Esprit, devant le tumulus.

Ce tombeau orienté Sud-Nord, est précédé d'une stèle datée de la 21e année *Minh-Mạng* (1840).

Trois fêtes y sont célébrées chaque année : le 1er jour du 1er mois, fête Nguyên-Đám; le 5e jour du 5e mois, fête Đoan-Ngọ; le 9e jour du 9e mois, fête Thường-tâm.

PHÚC-LỘC 福祿 (2).

Je n'ai pu obtenir aucun renseignement précis sur le tombeau de Lê Gia-tôn (XIXe de la dynastie) composé d'un tumulus précédé d'une stèle datée de la 21e année *Minh-Mạng* (1840).

Auprès de son tombeau existe encore l'emplacement de celui de sa mère Lê Ngọc Hoàng, native de Phúc lộc et un temple qui lui est consacré, édifié sous la dynastie des Lê, fin XVIIe ou XVIIIe siècle.

Des cérémonies ont lieu deux jours par an dans ce temple en l'honneur de Lê Gia-tôn et de sa mère, le 15e jour du 3e mois et le 3e jour du 4e mois; fêtes au cours desquelles de nombreux porcs sont égorgés par les habitants qui participent ensuite à un copieux repas, et qui offrent également 100 chiques de bétel et une bouteille d'alcool.

---

(1) Coordonnées : 22 grades 14,5 de latitude Nord et 114 grades 73,4 de longitude Est.
(2) Coordonnées : 22 grades 12,4 de latitude Nord et 114 grades 76,8 de longitude Est.

CU'-ĐIỆN 居奠[1].

Je signalerai, pour terminer cette nomenclature, la présence au village de Cu-điện, hameau de Thủy-chù, de deux stèles d'environ 0 m. 50 de large, sans décoration. Elles sont à demi enterrées et disposées l'une près de l'autre, au sommet d'un mamelon que domine un superbe *lim* d'environ 2 m. 50 de diamètre et 25 mètres de hauteur, mort depuis quelques années, mais que les rares habitants des alentours respectent et vénèrent. J'ai pu relever sur l'une d'elles une ligne horizontale de huit caractères dont quatre sont illisibles :

〇基夫〇文〇〇大

D'après les habitants de ce village, des mường, ces stèles marqueraient l'emplacement de la tombe de la reine-mère Trịnh-từ, mère de Lê Lợi.

A 1 km. au nord de ces stèles, dans une vaste enceinte, sur laquelle j'aurai à revenir un jour, sont édifiés deux temples; l'un dédié à la princesse Liễu-Hạnh, le second à Trịnh Khắc Phục, mandarin des Lê, dénommé « Khai quốc tán trị công thần ».

---

[1] Coordonnées : 22 grades 08 de latitude Nord et 114 grades 58 de longitude Est.

I. — TABLEAU DES SÉPULTURES ROYALES DE LA DYNASTIE DES LÊ

Nº d'ordre.	Nom dynastique.	Règne.	Date de naissance.	Date du décès.	Date de l'inhumation.	Nom du tombeau.	Date de l'inscription.	Auteurs de l'inscription.	Nº estampage E.F.E.O.	Emplacement du tombeau. Village.	Canton.	Phủ (P) ou Huyện (H).	Province.	Observations.
I	LÊ THÁI-TỔ. 黎太祖	1428–1433	An. 乙丑 1385	22e j., 8e m., an. 癸丑 5 septembre 1433	22e j., 9e m., an. 癸丑 3 novembre 1433	Vĩn-lăng 永陵	10e m., 6e an. *Thuận-thiên* 順天 Novembre-décembre 1433	Nguyễn Trãi 阮廌	10.555	Lam-sơn 藍山	Quảng-yên 廣安	Thọ-xuân (P) 壽春	Thanh-hoá 清化	Cf. *supra*, p. 23 et suiv., pl. I-VI, et IX à XV. Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle. Relevé.
II	LÊ THÁI-TÔN. 黎太宗	1433–1442	1422	4e j., 8e m., an. 壬戌 7 septembre 1442	16e j., 10e m., an. 壬戌 18 novembre 1442	Hựu-lăng 祐陵	11e m., 3e an. *Đại-bảo* 大寶 Décembre 1442	Nguyễn Thiên-Tích 阮天錫	13.481	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Cf. *supra*, p. 32, pl. IX et X. Tombeau détruit. Reste stèle.
III	LÊ NHÂN-TÔN. 黎仁宗	1442–1459	9e j., 6e m., an. 辛酉 27 juin 1441	3e j., 10e m., an. 己卯 28 octobre 1459	?	Mục-lăng 穆陵	?	?	Néant.	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Cf. *supra*, p. 22, n. 2 et *infra*, n. III. Tombeau perdu.
IV	LÊ THÁNH-TÔN. 黎聖宗	1460–1497	20e j., 7e m., an. 壬戌 25 août 1442	30e j., 1er m., an. 丁巳 3 mars 1497	?	Chiêu-lăng 昭陵	28e j., 2e m., 1er an. *Cảnh-thống* 景統 21 mars 1498	Thân Nhân-Trung 申仁忠 Đàm-văn-Lễ 覃文禮 Lưu Hưng-Hiếu 劉興孝	13.473 13.476	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Cf. *supra*, p. 32, pl. Ia, IX et X. Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle).
V	LÊ HIẾN-TÔN. 黎憲宗	1497–1504	10e j., 8e m., an. 辛巳 13 septembre 1461	24e j., 5e m., an. 甲子 5 juillet 1504	11e m., an. 甲子 Décembre 1504	Dũ-lăng 裕陵	8e j., 12e m., 7e an. *Cảnh-thống* 景統 12 janvier 1505	Nguyễn Nhân-Thiếp 阮仁浹 Phạm-Thịnh 范盛 Trình Chí-Sâm 程志森	10.556	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Cf. *supra*, p. 30 et suiv., pl. VII, IX, X, XVI et XVII. Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle). Relevé.
VI	LÊ TÚC-TÔN. 黎肅宗	1504	8e m., an. 戊申 septembre 1488	12e j., 8e m., an. 甲子 19 septembre 1504	?	Kinh-lăng 敬陵	18e j., 3e m., 1er an. *Đoan-khánh* 端慶 21 avril 1505	Nguyễn Nhân-Thiếp 阮仁浹 Đàm-văn-Lễ 覃文禮 Phạm-Thịnh 范盛 Trình Chí Sâm 程志森	13.482 17.924	Dao-xá 瑤舍	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Cf. *supra*, p. 32, pl. IX et X. Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle).
VII	LÊ UI-MỤC-ĐẾ. 黎威穆帝	1504–1509	5e j., 5e m., an. 戊申 14 juin 1488	1er j., 12e m., an. 己巳 10 janvier 1510	?	An-lăng 安陵	?	?	Néant.	Phù-chẩn 扶軫	Phù-chẩn 扶軫	Thiệu-hoá (P) 紹化	*Idem.*	Renseignements insuffisants. Cf. *infra*, n. VII.
VIII	LÊ TƯƠNG-DỰC-ĐẾ. 黎襄翼帝	1509–1516	25e j., 6e m., an. 乙卯 16 juillet 1495	7e j., 4e m., an. 丙子 8 mai 1516	?	Ngự-thiên-lăng 御天陵	?	?	Néant.	?	?	Hưng-nhơn (H) 興仁	Thái-bình 太平	Renseignements insuffisants. Cf. *infra*, n. VIII.
IX	LÊ CHIÊU-TÔN. 黎昭宗	1516–1526	4e j., 10e m., an. 丙寅 19 octobre 1506	18e j., 12e m., an. 丙戌 19 janvier 1527	?	Vĩnh-hưng-lăng 永興陵	?	?	Néant.	Thanh-đàm 清潭	?	?	?	Renseignements insuffisants. Cf. *infra*, n. IX.
X	LÊ HOÀNG-ĐỆ-XUÂN. 黎皇弟椿	1522–1527	26e j., 7e m., an. 丁卯 2 septembre 1507	1527–1528	?	?	?	?	Néant.	Mĩ-đại 美大	Thanh-trào 青潮	Hưng-nhơn (H) 興仁	Thái-bình 太平	Renseignements insuffisants. Cf. *infra*, n. X.
XI	LÊ TRANG-TÔN. 黎莊宗	1533–1548	1515	29e j., 1er m., an. 戊申 9 mars 1548	?	Cảnh-lăng 景陵	?	?	Néant.	Lam-sơn 藍山	Quảng-yên 廣安	Thọ-xuân (P) 壽春	Thanh-hoá 清化	Tombeau perdu. Cf. *infra*, n. XI.

I. — TABLEAU DES SÉPULTURES ROYALES DE LA DYNASTIE DES LÊ (Suite)

N° d'ordre.	Nom dynastique.	Règne.	Date de naissance.	Date du décès.	Date de l'inhumation.	Nom du tombeau.	Date de l'inscription.	Auteurs de l'inscription.	N° estampage E.F.E.O.	Emplacement du tombeau				Observations.
										Village.	Canton.	Phủ (P) ou Huyện (H).	Province.	
XII	LÊ TRUNG-TÔN. 黎中宗	1548–1556	*1534*	24ᵉ j., 1ᵉʳ m., an. 丙辰 5 mars 1556	?	Diên-lăng 延陵	?	?	Néant.	Lam-sơn 藍山	Quảng-yên 廣安	Thọ-xuân (P) 壽春	Thanh-hoá 淸化	Tombeau perdu. Cf. *infra*, n. XII.
XIII	LÊ ANH-TÔN. 黎英宗	1556–1573	*1532*	29ᵉ j., 1ᵉʳ m., an. 癸酉 23 février 1573	?	Bố-vệ-lăng 布衛陵	14ᵉ an. *Minh-mạng* 明命 1833	Minh-mạng 明命	Néant.	Kiều-đại (Bố-vệ) 橋代（布衛）	Bố-đức 布德	Đông-sơn 東山	*Idem.*	Tombeau détruit. Reste stèle moderne. Cf. *infra*, n. XIII.
XIV	LÊ THẾ-TÔN. 黎世宗	1573–1599	11ᵉ m., an. 丁卯 Décembre 1567.	24ᵉ j., 8ᵉ m., an. 己亥 12 octobre 1599	20ᵉ j., 9ᵉ m., an. 己亥 7 novembre 1599	Hoa-nhạc-lăng 花岳陵	?	?	Néant.	Đông-sơn 東山	Thọ-hạc 壽鶴	*Idem.*	*Idem.*	Tombeau perdu. Cf. *infra*, n. XIV.
XV	LÊ KÍNH-TÔN. 黎敬宗	1599–1619	*1588*	19ᵉ j., 5ᵉ m., an. 己未 23 juin 1619	?	Bố-vệ-lăng 布衛陵	14ᵉ an. *Minh-mạng* 1833	Minh-mạng	Néant.	Kiều-đại (Bố-vệ) 橋代（布衛）	Bố-đức 布德	*Idem.*	*Idem.*	Tombeau détruit. Reste stèle moderne. Cf. *infra*, n. XV.
XVI	LÊ THẦN-TÔN. 黎神宗	1619–1643 et 1649–1662	11ᵉ j., 11ᵉ m., an. *Hoằng-định* 弘定 29 décembre 1607	An. 壬寅 1662	?	Quần-ngọc-lăng 群玉陵	25ᵉ j., 4ᵉ m., 21ᵉ an. *Minh-mạng* 26 mai 1840	*Idem.*	17.837	Quần-đội 群隊	Duyên-hào 延豪	Thọ-xuân (P) 壽春	*Idem.*	Tombeau détruit. Reste stèle moderne. Cf. *supra*, p. 33, pl. XVIII *b*. Relevé.
XVII	LÊ CHÂN-TÔN. 黎眞宗	1643–1649	*1630*	8ᵉ m., an. 己丑 Septembre-octobre 1649	?	Hoa-phố-lăng 花浦陵	14ᵉ an. *Minh-mạng* 1833	*Idem.*	Néant.	Phú-cốc (Bố-vệ) 富穀（布衛）	Bố-đức 布德	Đông-sơn (P) 東山	*Idem.*	Tombeau détruit. Reste stèle moderne. Cf. *infra*, n. XVII.
XVIII	LÊ HUYỀN-TÔN. 黎玄宗	1662–1671	*1654*	15ᵉ j., 10ᵉ m., an. 辛亥 16 novembre 1671	13ᵉ j., 11ᵉ m., an. 辛亥 13 décembre 1671	Quả-thịnh-lăng 果盛陵	?	?	Néant.	Mạnh-chư-thượng 孟諸上	Bất-nạo 不撓	Thọ-xuân (P) 壽春	*Idem.*	Tombeau incomplet. Tumulus, stèle moderne. Cf. *supra*, p. 36, pl. XXII et *infra*, n. XVIII.
XIX	LÊ GIA-TÔN. 黎嘉宗	1671–1675	*1661*	3ᵉ j., 3ᵉ m., an. 乙卯 27 avril 1675	6ᵉ m., an. 乙卯 Juillet-août 1675	Phúc-an-lăng 福安陵	25ᵉ j., 4ᵉ m., 21ᵉ an. *Minh-mạng* 26 mai 1840	Minh-mạng	17.935	Phúc-lộc 福禄	Phù-chẩn 扶軫	Thiệu-hoá (P) 紹化	*Idem.*	Tombeau incomplet. Tumulus, stèle moderne. Cf. *supra*, p. 37 et *infra*, n. XIX.
XX	LÊ HI-TÔN. 黎熙宗	1675–1705	*1662*	4ᵉ m., an. 丙申 Mai-juin 1716	?	Phú-lăng 富陵	*Idem.*	*Idem.*	17.936	Phú-lâm 富林	Đại-bối 大貝	*Idem.*	*Idem.*	Tombeau incomplet. Tumulus, stèle moderne. Cf. *infra*, n. XX.
XXI	LÊ DŨ-TÔN. 黎裕宗	1705–1729	*1680*	1ᵉʳ m., an. 辛亥 Février-mars 1731	?	Kim-thạch-lăng 金石陵	*Idem.*	*Idem.*	17.859	Bái-trạch 沛宅	Kiên-thạch 堅石	Thọ-xuân 壽春	*Idem.*	Tombeau détruit. Reste stèle moderne. Cf. *supra*, p. 36 et *infra*, n. XXI.
XXII	LÊ ĐẾ-DUY-PHƯỜNG. 黎帝維祊	1729–1732	?	9ᵉ m., an. 乙卯 Octobre-novembre 1735	An. 辛酉 1741	?	?		Néant.	Kim-lũ 金縷	?	Thanh-trì 青池	Hà-nội 河內	Tombeau perdu. Cf. *infra*, n. XXII.

I. — TABLEAU DES SÉPULTURES ROYALES DE LA DYNASTIE DES LÊ (Suite et fin)

N° D'ORDRE.	NOM DYNASTIQUE.	RÈGNE.	DATE DE NAISSANCE.	DATE DU DÉCÈS.	DATE DE L'INHUMATION.	NOM DU TOMBEAU.	DATE DE L'INSCRIPTION.	AUTEURS DE L'INSCRIPTION.	N° ESTAMPAGE E.F.E.O.	EMPLACEMENT DU TOMBEAU.				OBSERVATIONS.
										VILLAGE.	CANTON.	*Phủ* (P) ou *Huyện* (H).	PROVINCE.	
XXIII	LÊ THUẦN-TÔN. 黎純宗	1732–1735	1699	An. 乙卯 1735	?	Bình-ngô-lăng 平吳陵	25e j., 5e m., 21e an. *Minh-mạng* 明命 26 mai 1840	Minh-mạng 明命	17.934	Bình-ngô 平吳	Phù-chẩn 扶軫	Thiệu-hoá (P) 紹化	Thanh-hoá 清化	Tombeau complet. Tumulus, gardiens, stèle moderne. Cf. *supra*, p. 37 et *infra*, n. XXIII.
XXIV	LÊ I-TÔN. 黎懿宗	1735–1740	1719	6e m. sup., an. 己卯 Juillet-août 1759	?	Phù-lê-lăng 扶黎陵	*Idem.*	*Idem.*	17.937	Phù-nguyên 扶原	Phùng-thịnh 馮盛	*Idem.*	*Idem.*	Tombeau incomplet ou détruit (?). Reste stèle moderne. Cf. *infra*, n. XXIV.
XXV	LÊ HIỂN-TÔN. 黎顯宗	1740–1786	1734	17e j., 7e m., an. 丙午 10 août 1786	8e m., an. 丙午 Septembre-octobre 1786	Bàn-thạch-lăng 盤石陵	*Idem.*	*Idem.*	17.860	Bàn-thạch 盤石	Kiên-thạch 堅石	Thọ-xuân (P) 壽春	*Idem.*	Tombeau incomplet. Tumulus, stèle moderne. Cf. *supra*, p. 35 et pl. XIX. Relevé.
XXVI	LÊ MẪN-HOÀNG-ĐẾ. 黎愍皇帝	1786–1789	?	16e j., 10e m., an. 癸丑 19 novembre 1793	11e m., an. 甲子 Décembre 1804	Bàn-thạch-lăng 盤石陵	*Idem.*	*Idem.*	17.861	Bàn-thạch 盤石	*Idem.*	*Idem.*	*Idem.*	Tombeau incomplet. Tumulus, stèle moderne. Cf. *supra*, p. 35 et pl. XX-XXI. Relevé.

II. — TABLEAU DES SÉPULTURES DE QUELQUES MEMBRES APPARENTÉS A LA FAMILLE ROYALE DES LÊ

N° D'ORDRE.	NOMS.	SITUATION ET ÉTAT DU TOMBEAU.	DATE DE LA STÈLE et AUTEURS DE L'INSCRIPTION.	N° ESTAMPAGE E. F. E. O.	OBSERVATIONS.
I	Quang-thục-trinh-huệ-khiêm-tiết-hoà-xung-nhân-thánh hoàng thai hậu. 光淑貞惠謙節和沖仁聖皇太后 REINE DAO 瑤	Lam-sơn, au lieu-dit : Sà-dàm, 蛇潭. (Mare au serpent). Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle).	24e j., 2e m., 1re an. *Cảnh-thống* 景統 14 mars 1498 Auteurs : Nguyễn Bảo 阮保 Nguyễn Xung-Sác 阮沖慤	13.477 13.480	Mère de Lê Thánh-tôn, épouse de Lê Thái-tôn. Cf. *supra*, p. 32. Cf. E. Gaspardone, *Stèles royales de Lam-sơn*.
II	Huy-gia thai hoàng-thái-hậu. 徽嘉太皇太后 REINE HUYỀN 䋫	Dao-xá, au lieu-dit : Đồng-lãm. Tombeau complet (tumulus, gardiens, stèle).	(Stèle brisée.) 22e j., 9e m., 1re an. *Đoan-khánh* 端慶 18 octobre 1505. Auteurs : Nguyễn Bảo 阮保 Dàng Minh-Khiêm 鄧鳴謙	13.483	Épouse de Lê Thánh-tôn. Mère de Lê Hiến-tôn. Cf. *supra*, p. 32. Cf. Gaspardone, *ibid*.
III	TRẦN HOÀNH.	Quản-đội (*Phủ* de Thọ-xuân). Tombeau détruit.	Pas de stèle. Décédé entre 1418 et 1433	Néant.	Beau-père de Lê Lợi. Natif de Quản-đội. Cf. *supra*, p. 34.
IV	TRẦN THỊ NGỌC TRẦN.	Quản-đội (*Phủ* de Thọ-xuân). Tombeau détruit.	Pas de stèle. Décédée le 24e j., 3e m., an. *Ất-tị* 乙巳 12 avril 1425	Néant.	Épouse de Lê Lợi, mère de Lê Thái-tôn, fille de Trần Hoành. Native de Quản-đội. Cf. *supra*, p. 34.
V	TRỊNH TỪ.	Cư-diện 居奠 hameau de Thủy-chủ, canton de Kiến-thạch, *phủ* de Thọ-xuân. Tombeau détruit.	2 stèles, dont 1 avec une ligne horizontale de 8 caractères dont 4 illisibles	Néant (?).	Mère de Lê Lợi. Cf. *supra*, p. 38.
VI	ĐOÀN THUẦN HOÀNG THÁI HẬU.	Phong-lạc 豐樂 (ancien Bất-não). Tombeau existerait toujours (?).	Stèle (?)	Néant (?).	Mère de Lê Huyền-tôn, épouse de Lê-Thần-tôn (*a*). Native de Quả-nhuệ. Cf. *supra*, p. 37.
VII	LÊ NGỌC HOÀNG.	Phúc-lộc 福祿. Tombeau détruit.	Stèle (?)	Néant (?)	Mère de Lê Gia-tôn, épouse de Lê Thần-tôn (*a*). Native de Phúc-lộc. Cf. *supra*, p. 37.

(*a*) Il est à remarquer que la mère de Huyền-tôn ne porte pas le même nom que celle de Gia-tôn. De plus, la première serait inhumée à Phong-lạc, la seconde à Phúc-lộc. Huyền-tôn est né en 1654 ; Gia-tôn en 1661. Il est donc probable qu'ils n'eurent pas la même mère et que Lê Thần-tôn eût deux épouses (?).

NOTES

I. — TABLEAU DES SÉPULTURES DES ROIS LÊ POSTÉRIEURS

a. Ce tableau a été dressé d'après : L. Cadière, *Tableau chronologique des dynasties annamites,* in *BEFEO*, t. V, 1905, p. 77-145; E. Gaspardone, *Les stèles royales de Lam-sơn.* Collection de textes et documents sur l'Indochine, publiée par l'E.F.E.O. vol. II, planches; *Listes générales de classement des monuments historiques de l'Indochine*, publiées par l'E.F.E.O. Hanoï, 1930; et mes recherches personnelles sur le terrain.

Les dates de naissance, de décès et d'inhumation, ont été données en entier (jour, mois, année) chaque fois qu'il a été possible, principalement d'après l'article du R. P. Cadière. Les dates imprimées en *italique* ont été obtenues par déduction et peuvent alors varier en général d'une année en plus ou en moins.

La date des inscriptions a été donnée, chaque fois qu'il a été possible, d'après les estampages effectués par l'École française d'Extrême-Orient, dont le numéro est indiqué dans la colonne suivante, et pour celles de Lam-sơn d'après l'ouvrage de M. E. Gaspardone.

Le numéro qui précède chacune des notes suivantes est le numéro d'ordre du tableau, en même temps que celui de l'ordre de succession des rois.

III. — On ignore où fut inhumé le corps de Nhân-tôn (ou Nhơn-tôn), assassiné par son frère Nghi-Dân 宜民. Seule sa tablette fut transportée au village de Lam-sơn, au tombeau, sans doute factice, de Mục-lăng. Et c'est peut-être la raison pour laquelle on ne retrouve ni tombeau, ni stèle (?).

VI. — Dao-xá est le Giao-xá de la carte au 1/100.000[e] du service géographique de l'Indochine, feuille 71, Thanh-hoá.

VII. — Cadière indique simplement que ce roi fut inhumé dans le village de sa mère appelé Phù-Chấn, sans préciser si ce village est bien celui du canton du même nom, *phủ* de Thiệu-hoá, ce qui est probable. Je n'ai pu vérifier le fait.

VIII. — On ignore dans quel village ce roi fut inhumé. Cadière indique seulement comme lieu de sépulture les noms de la sous-préfecture, Hưng nhơn, et de la province, Hưng-yên. Actuellement le *huyện* de Hưng-nhơn ou Hưng-nhân fait partie de la province de Thái-bình.

IX. — J'ignore dans quel *phủ* ou *huyện* et dans quelle province est situé ce village de Thanh-đàm, donné par Cadière.

X. — Lorsque Mạc Đăng-dung 莫登庸 se proclama Empereur, en 1527, il dégrada le roi et lui donna le titre de Cung-Vương 恭王. Mais les Việtnamiens lui conservent le nom de Cung Hoàng-đế 恭皇帝 ou simplement Cung-đế 恭帝. Cadière n'indique pas où ce roi fut inhumé. Par contre, la *Liste des monuments historiques de l'Indochine*, indique sous le n° 84, au village de Mĩ-đại, canton de Thanh-trào, *huyện* de Hưng-nhơn, province de Thaí-bình, le tombeau de Cung-đế, associé au temple dédié à quatre souverains de la dynastie des Lê. Ce tombeau et le temple ont été déclassés par arrêté du 29 avril 1930.

XI-XII. — Leurs tombeaux signalés à Lam-sơn méridional par Cadière n'ont pas été retrouvés lors de mes recherches dans ce village. M. E. Gaspardone n'en parle pas. Doivent donc être considérés jusqu'à de nouvelles recherches, peut-être plus fructueuses, comme perdus.

XIII. — Cadière indique le village de Bố-vệ, sous-préfecture de Đông-sơn, comme lieu d'inhumation. Actuellement ce village ne forme plus qu'un hameau dépendant du village de Kiều-đại, vulg. Cầu-bố et compris dans le périmètre Sud de la ville de Thanh-hoá. D'après les lettrés việtnamiens, le tombeau serait situé sur le territoire du village de Xước-xá 綽舍 et porterait le nom de Thúy-hoá (j'ignore de quelles sources sont tirées ces données). D'après le *tri-phủ* de Đông-sơn, la stèle marquant l'emplacement du tombeau, d'une forme cubique, serait datée de la 14[e] année *Minh-Mạng* (1833) et située sur le territoire du village de Tịnh-xá 淨舍 compris également dans le périmètre Sud-Est de la ville de Thanh-hoá. Quoi qu'il en soit des différents noms de villages, actuellement cette stèle (le tombeau ayant complètement disparu) est située sur le territoire de la ville de Thanh-hoá dans un périmètre compris entre le marché de cette ville, la Poste et le service vétérinaire.

XIV. — Ce tombeau signalé par Cadière comme situé au village de Đông-sơn n'a pu être retrouvé malgré les recherches effectuées dans ce village et ses environs en compagnie du *tri-phủ* de Đông-sơn. Le Breton, dans son article, *Monuments et lieux historiques de Thanh-hoá*, in *Revue indochinoise*, t. XXXV, n° 3-4, 1921, p. 179, le signale comme existant.

Cadière donne comme nom du tombeau : Qui-sơn lăng 歸山陵 et Hoa-nhạc lăng 花岳陵 suivant l'ouvrage việtnamien consulté.

XV. — Le Breton dans *Monuments et lieux historiques du Thanh-hoá*, *ibid.*, p. 185, situe ce tombeau au village de Kiều-đại; Cadière, au village de Bố-vệ, mais actuellement Bố-vệ est un hameau de Kiều-đại (cf. note XIII). Par contre, les lettrés việtnamiens, j'ignore d'après quelles sources, le situent au village de Phú-cốc 富穀, également du canton de Bố-đức, et lui donne le nom de Hoa-lăng 花陵. Comme pour le tombeau de Anh-tôn (n° XIII) à proximité duquel il est situé, le *tri-phủ* de Đông-sơn, indique comme date de la stèle la 14[e] année *Minh-Mạng* (1833) et comme emplacement le territoire du village de Tịnh-xá, au Sud de la ville de Thanh-hoá. Ce tombeau a en fait disparu et son emplacement approximatif est marqué par la stèle encore existante dans le périmètre suivant : marché de Thanh-hoá, service vétérinaire, Poste.

XVII. — Cadière indique seulement le nom du tombeau mais ne donne aucun renseignement sur sa situation. Par contre les lettrés việtnamiens indiquent le village de Phú-cốc. En fait, le tombeau a disparu et seule la stèle, de forme cubique, datée de la 14[e] année *Minh-Mạng* (1833) est située à proximité de celles de Anh-tôn et de Kính-tôn (n[os] XIII et XV) et englobée, comme celles-ci, dans le même périmètre : marché, service vétérinaire et Poste de la ville de Thanh-hoá.

XVIII. — Son tombeau est indiqué comme situé au village de Quả-nhuệ 果鋭 sous-préfecture de Lôi-dương 雷陽 par Cadière. Les lettrés việtnamiens le situent avec un peu plus de précision au hameau de Quả-nhuệ thượng 果鋭上. Quả-nhuệ comportait en effet deux hameaux : Quả-nhuệ thượng et Quả-nhuệ hạ et fut subdivisé en plusieurs villages : Kim-bảng 金榜, Cẩm-long, Phúc-thọ 福壽, Đông-đoài 東兌, du canton de Thượng-cốc 上谷 et une parcelle fut attribuée au village de Mạnh-chư thượng 孟諸上 situé à l'Est du canton de Bất-não 不挠.

C'est dans ce dernier village qu'est maintenant situé le tombeau. Seul, le temple dédié à Huyền-tôn est resté sur le territoire du village de Kim-bảng [ancien Quả-nhuệ (cf. *infra*, p. 36)].

XIX. — Cadière indique les villages de Phúc-lộc ou Phúc-an 福 安 sous-préfecture de Thụy-nguyên 瑞 原. C'est le village de Phúc-lộc 福 祿. Maintenant dans le *phủ* de Thiệu-hóa.

XX. — Cadière indique comme lieu de sépulture le village de Phú-lâm, sous-préfecture de Đông-sơn. Ce village est maintenant dans le *phủ* de Thiệu-hóa. Les lettrés việtnamiens donnent comme nom du tombeau Phúc-lâm. Le Breton dans *Monuments et lieux historiques du Thanh-hoá*, *ibid.*, p. 179, situe ce tombeau au village de Đông-sơn, canton de Thọ-hạc, 壽 鶴, ce qui est une erreur.

XXI. — Ce roi eut deux sépultures successives. Inhumé d'abord au tombeau Cổ-đô lăng 古 都 陵, village de Cổ-đô, sous-préfecture de Đông-sơn; il fut transporté ensuite au tombeau Kim-thạch lăng, sous-préfecture de Lôi-dương, nous dit Cadière, sans spécifier le nom du village où se trouve ce tombeau. Les lettrés việtnamiens fixent cet emplacement à Bàn-thạch. En fait, il serait à Baí-trạch (cf. *infra*, p. 36).

XXII. — Kim-lũ se trouve dans la banlieue de Hà-nội. Je n'ai pu retrouver son tombeau qui fut sans doute factice, ce souverain ayant été inhumé en effigie.

XXIII-XXIV. — Cadière indique la sous-préfecture de Thụy-nguyên 瑞 原. C'est maintenant le *phủ* de Thiệu-hoá.

XXV. — Cadière indique la sous-préfecture de Lôi-dương, 雷 陽. C'est maintenant le *phủ* de Thọ-xuân.

XXVI. — Les Việtnamiens l'appellent également Lê Chiêu-thống 黎昭統 ou simplement Chiêu-thống, titre de période de son règne. C'est d'ailleurs sous ce nom qu'on me le désigna au village de Bàn-thạch, lorsque j'y suis allé reconnaître son tombeau. C'est également ce nom qui est gravé dans l'inscription de la stèle.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

A. — *Photographies (clichés* E. F. E. O)

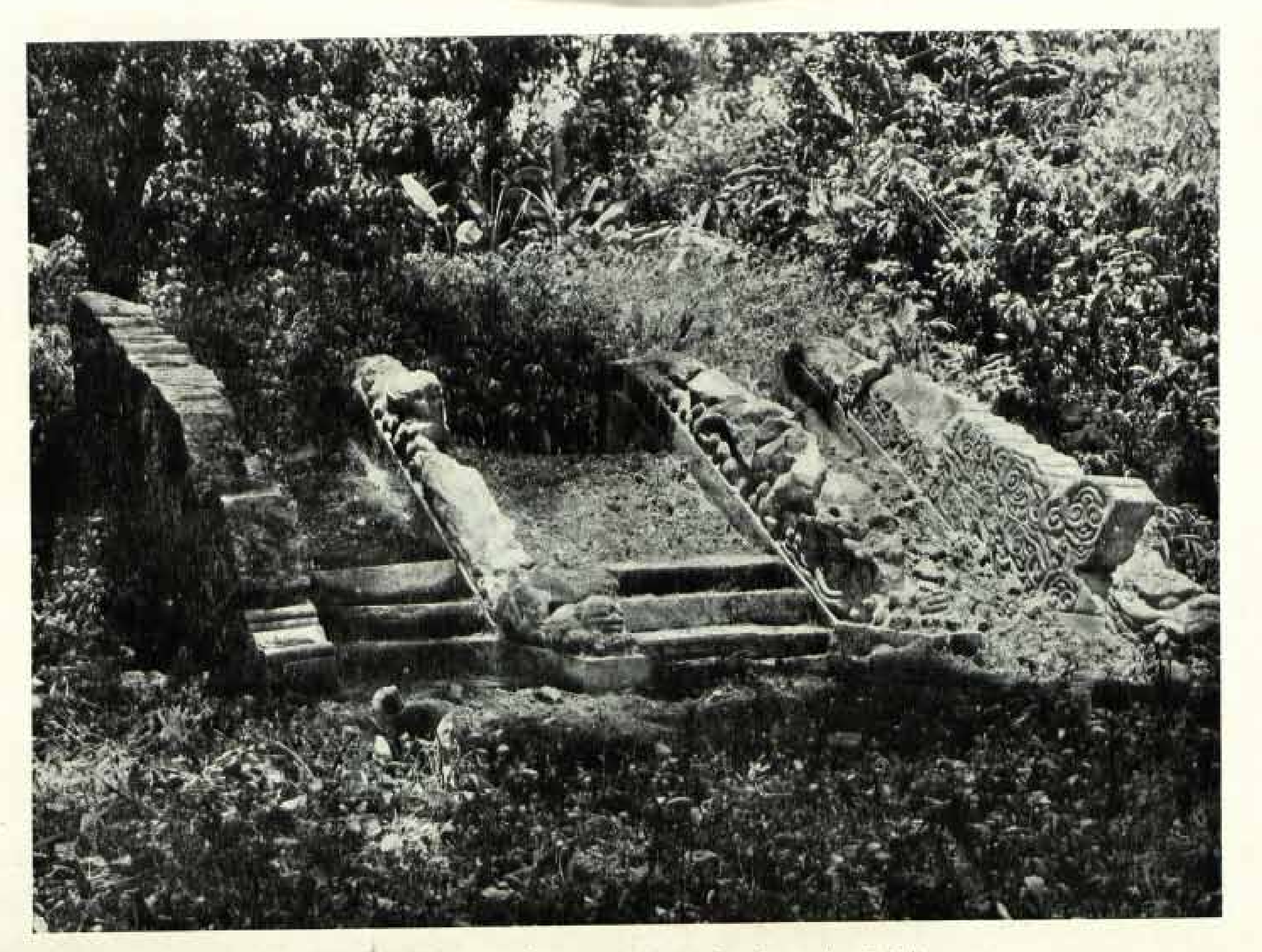
B. — *Dessins (de l'auteur d'après ses relevés)*



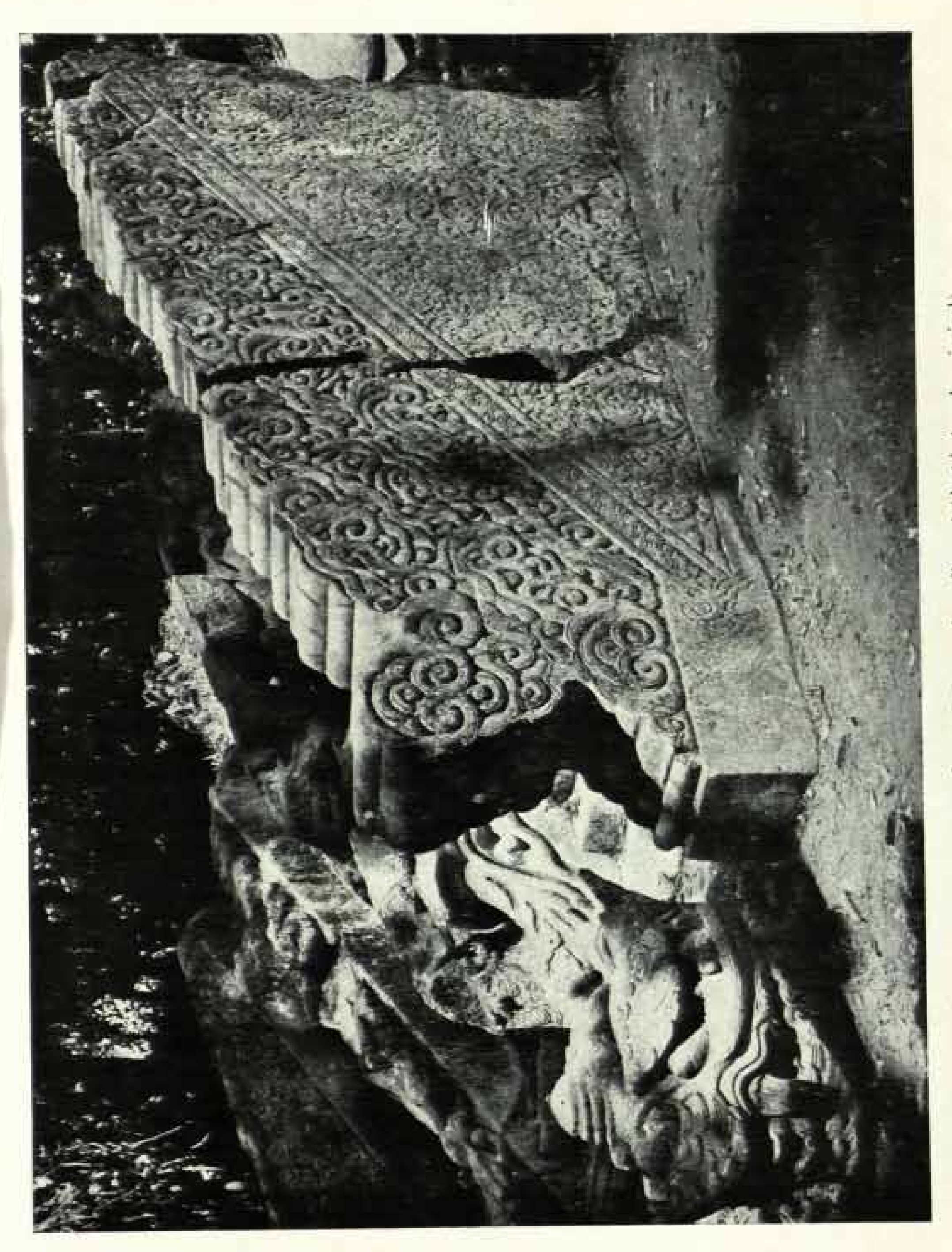
a. Tombeau de Lê Thánh Tôn (Le tumulus).



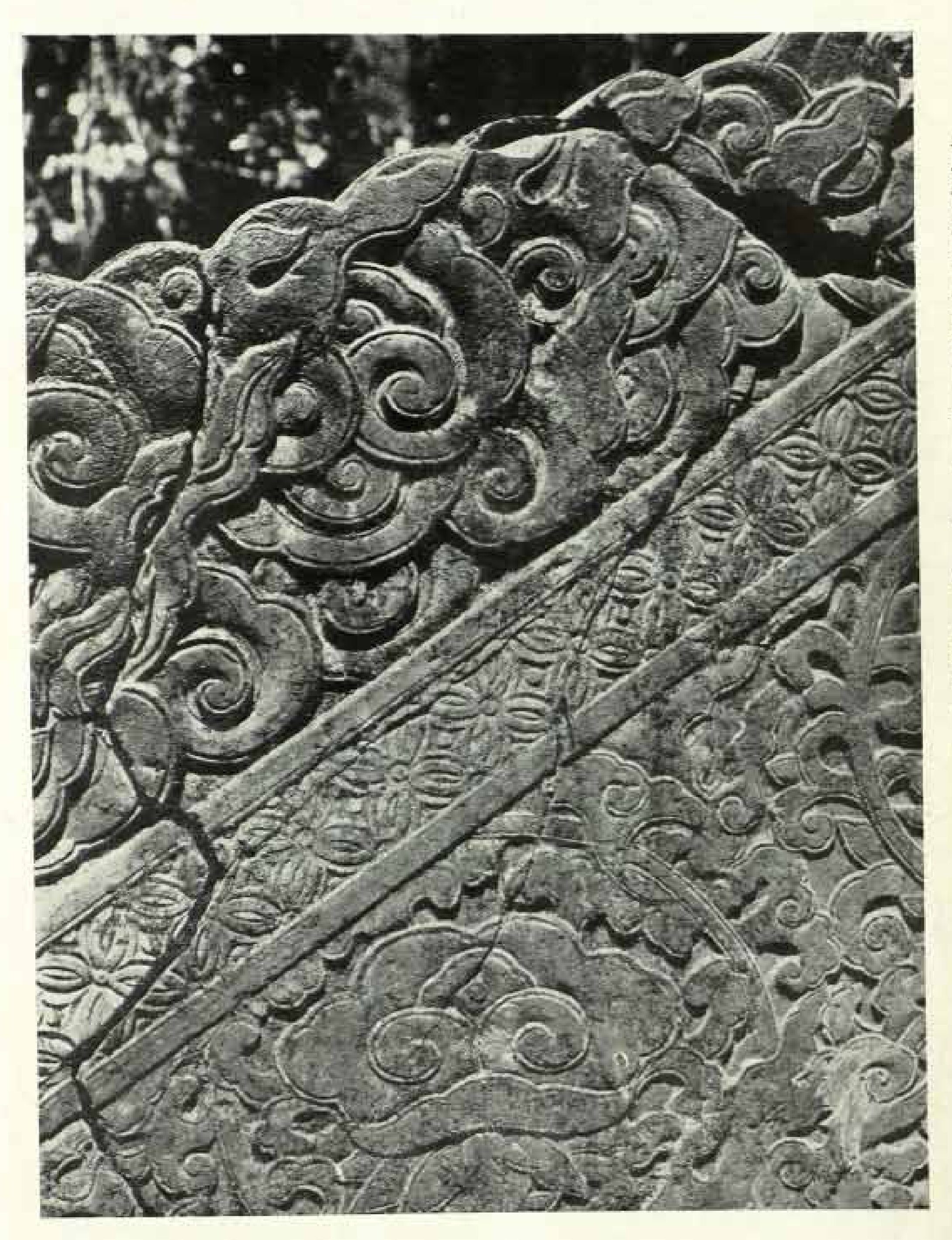
b. Sépulture de Lê Thái-Tô (Lion précédant le portique principal).



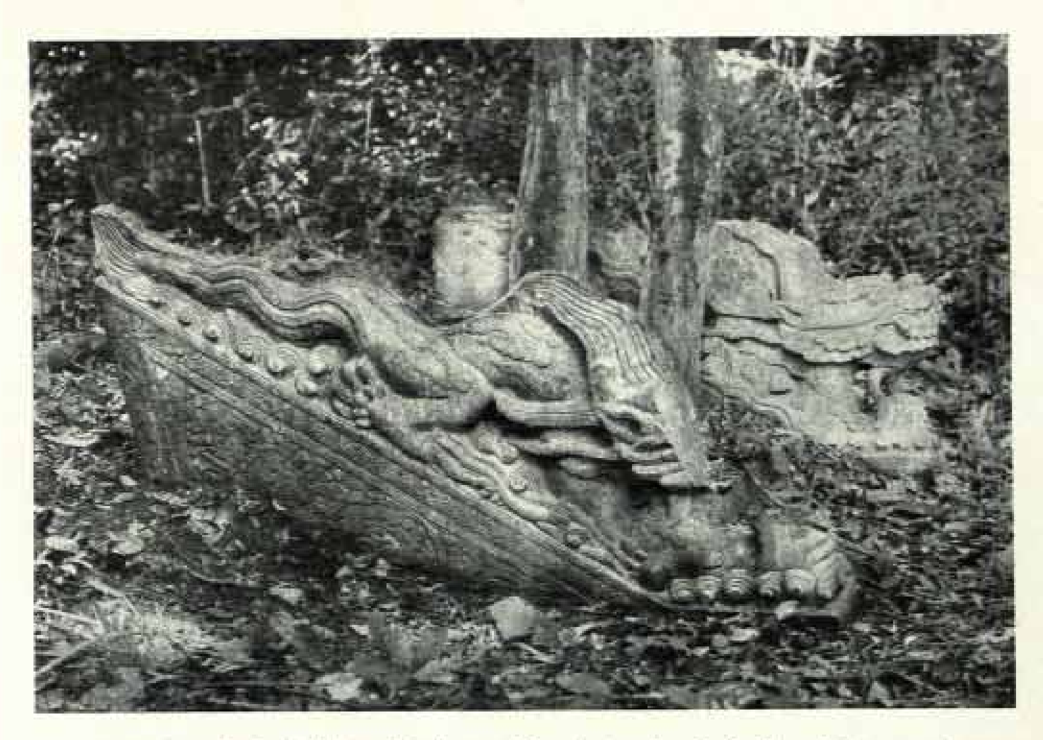
Sépulture de Lê Thái-Tổ (Grand escalier précédant le temple principal).



Sépulture de Lê Thái-tổ (Détail du grand escalier précédant le temple principal).



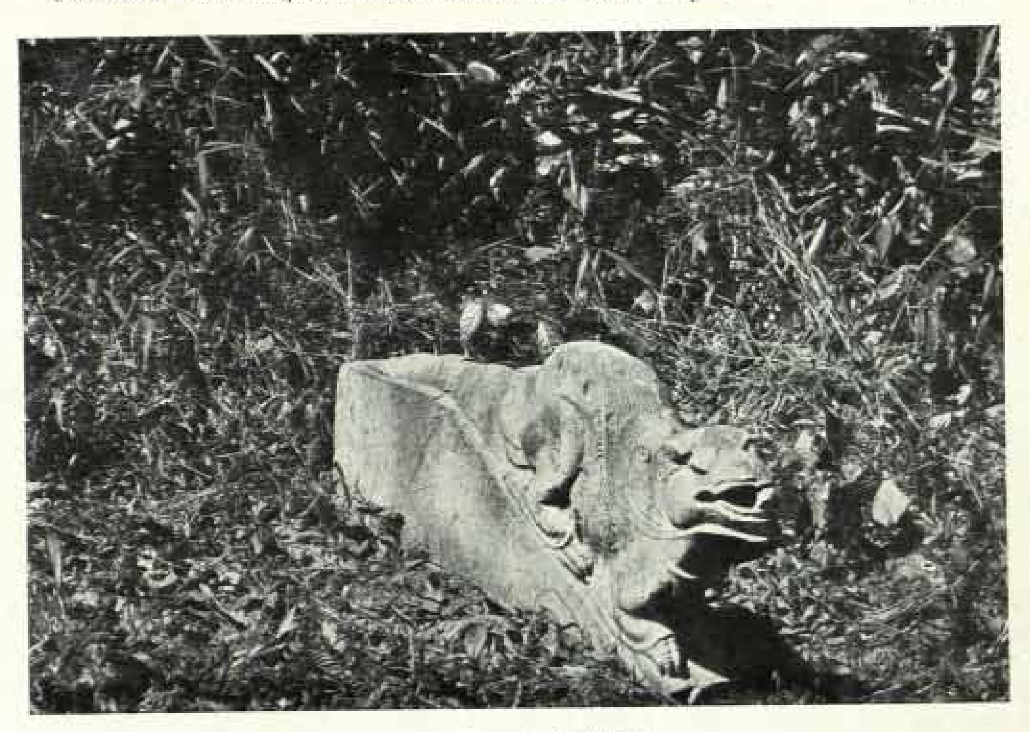
Sépulture de Lê Thái-tổ (Détail de la décoration de l'échiffre extérieur du grand escalier précédant le temple principal).



a. Sépulture de Lê Thái-tổ. — Escalier postérieur du temple principal (avant dégagement).



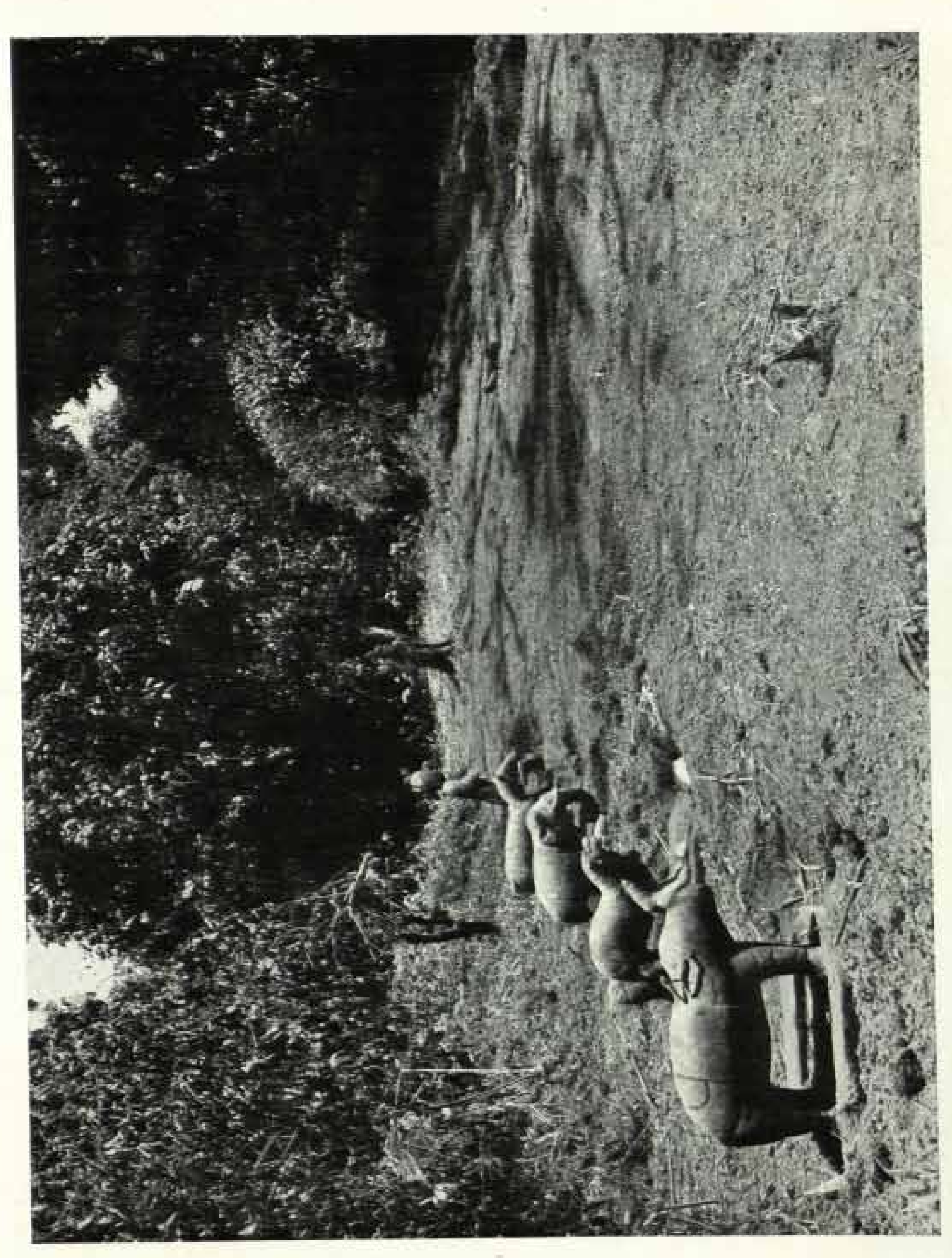
b. Sépulture de Lê Thái-tổ. — Escalier postérieur du temple principal (après dégagement).



a. Sépulture de Lê Thái-tổ.
Échiffre des escaliers des pavillons de la terrasse en décrochement (chimère?).



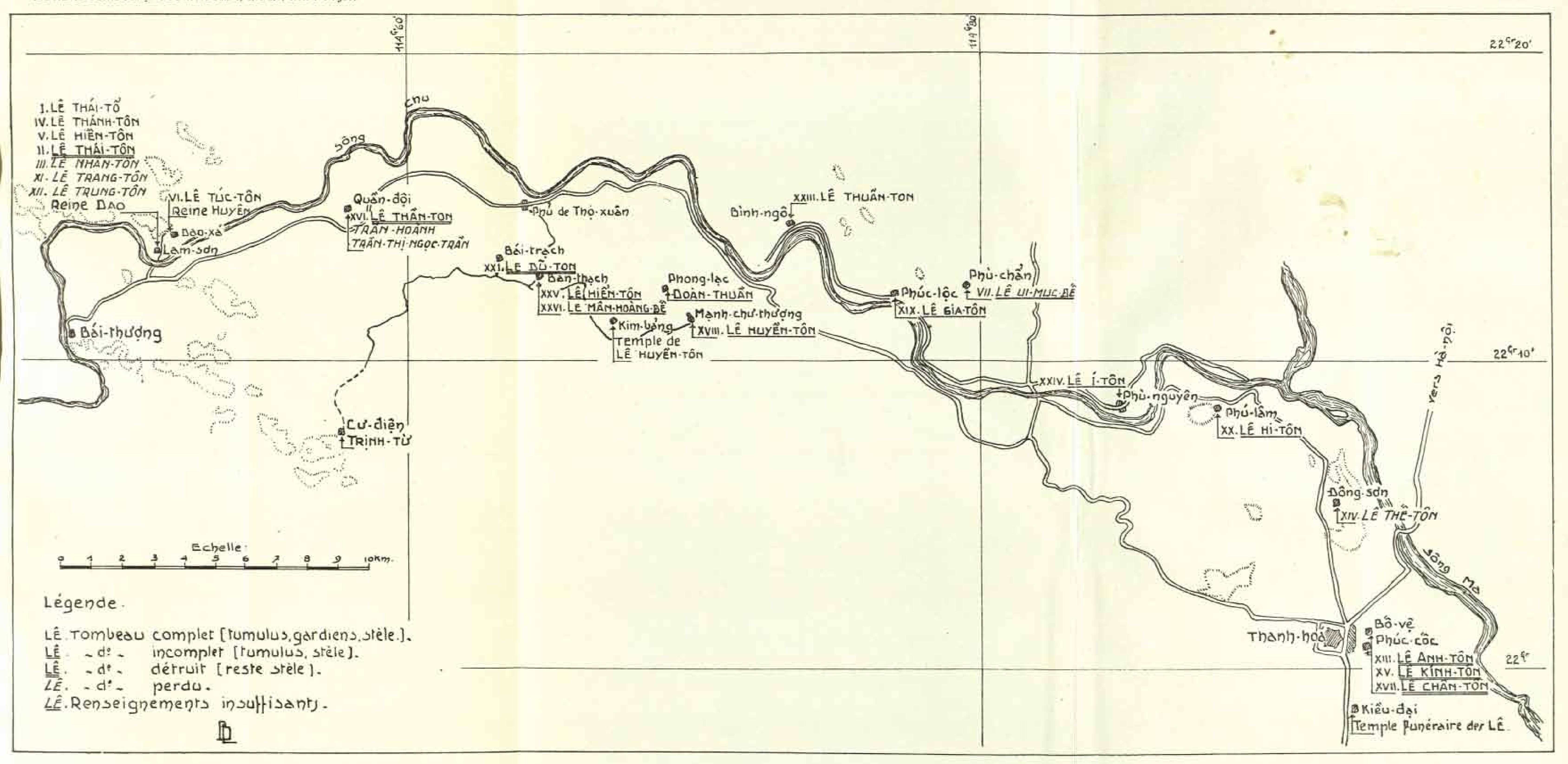
b. Sépulture de Lê Thái-tổ
Échiffre des escaliers des pavillons de la terrasse en décrochement (dragon).



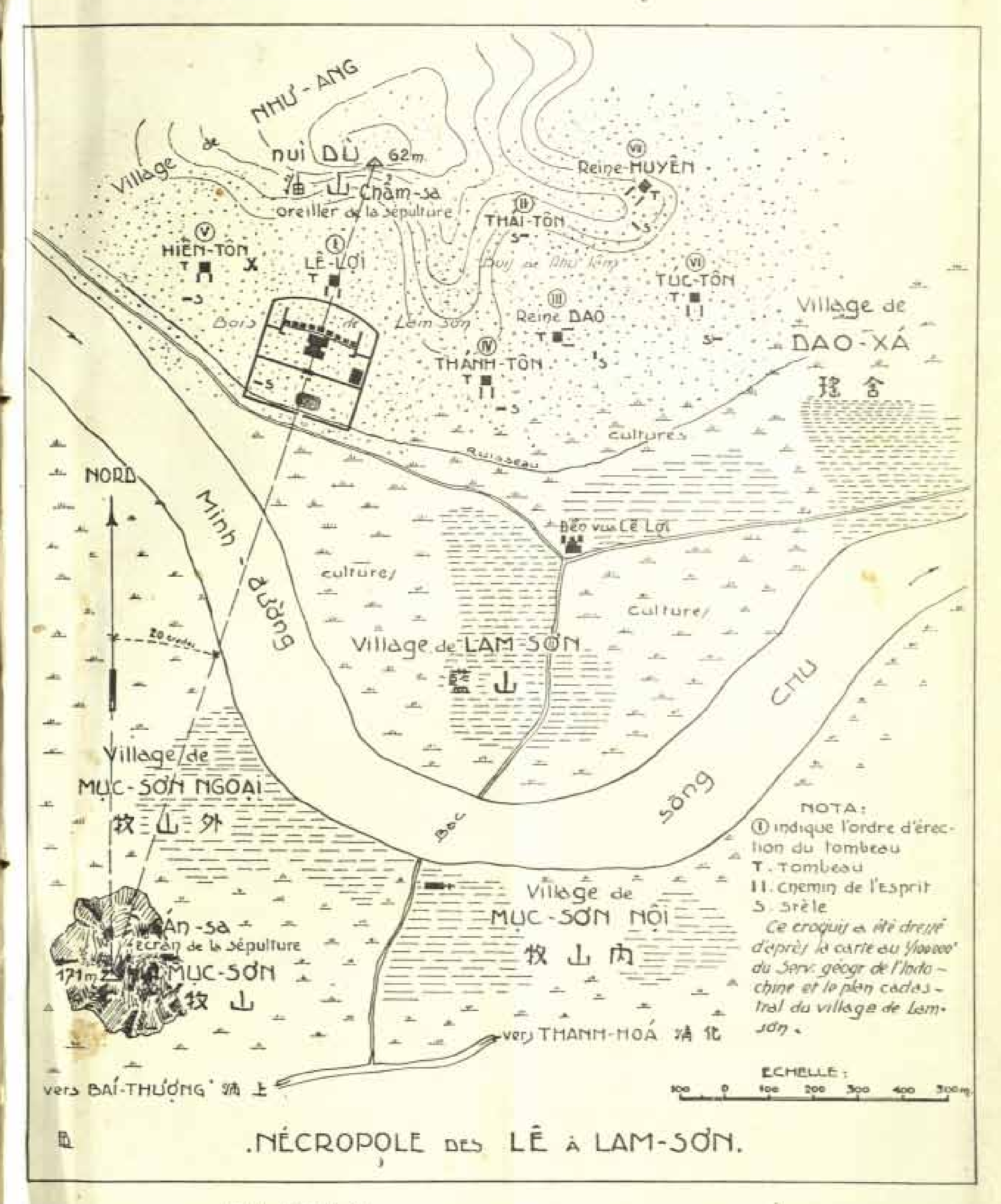
Tombeau de Lê Hiển-tôn. — Chemin de l'Esprit.



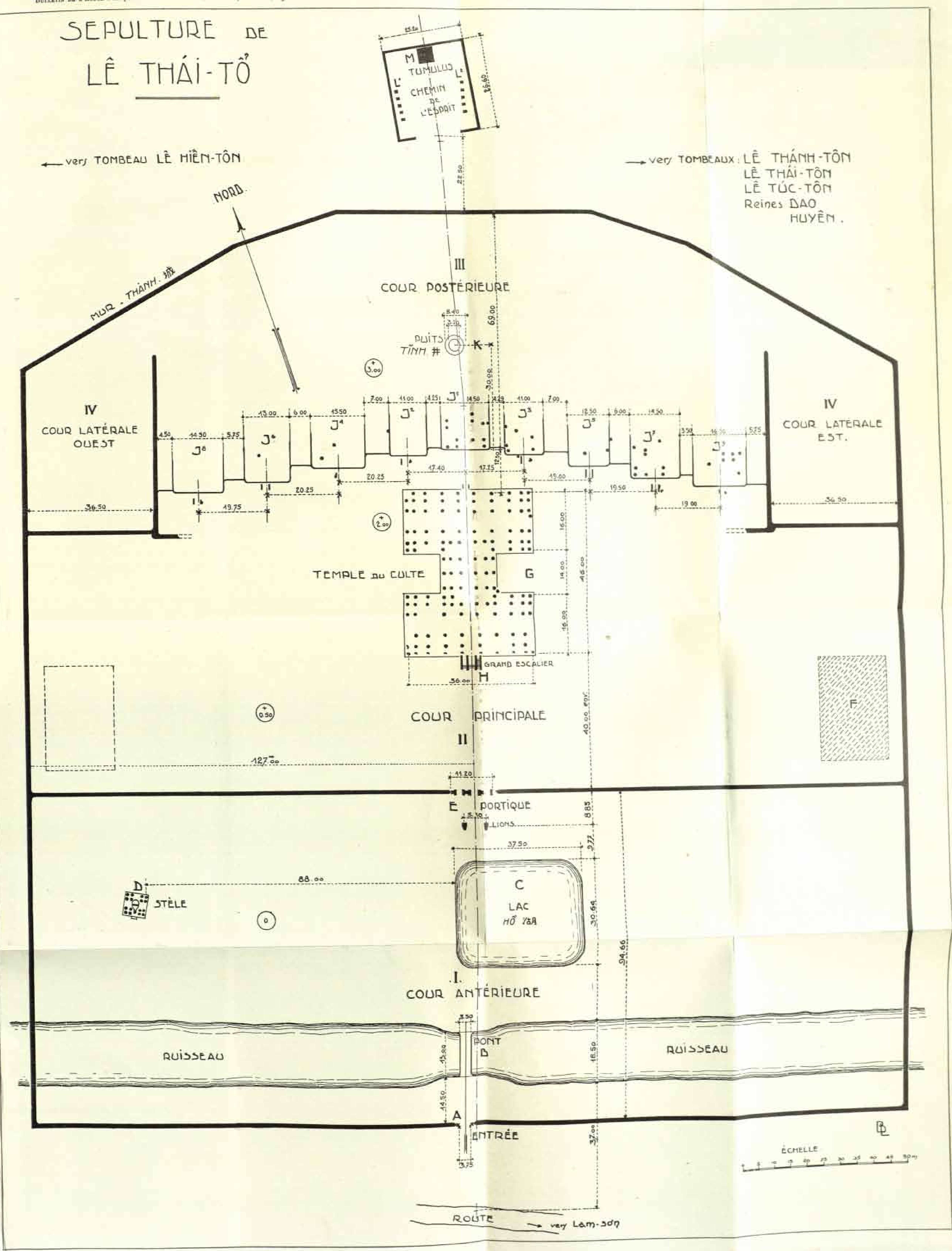
Tombeau de la reine Huyên. — Chemin de l'Esprit.

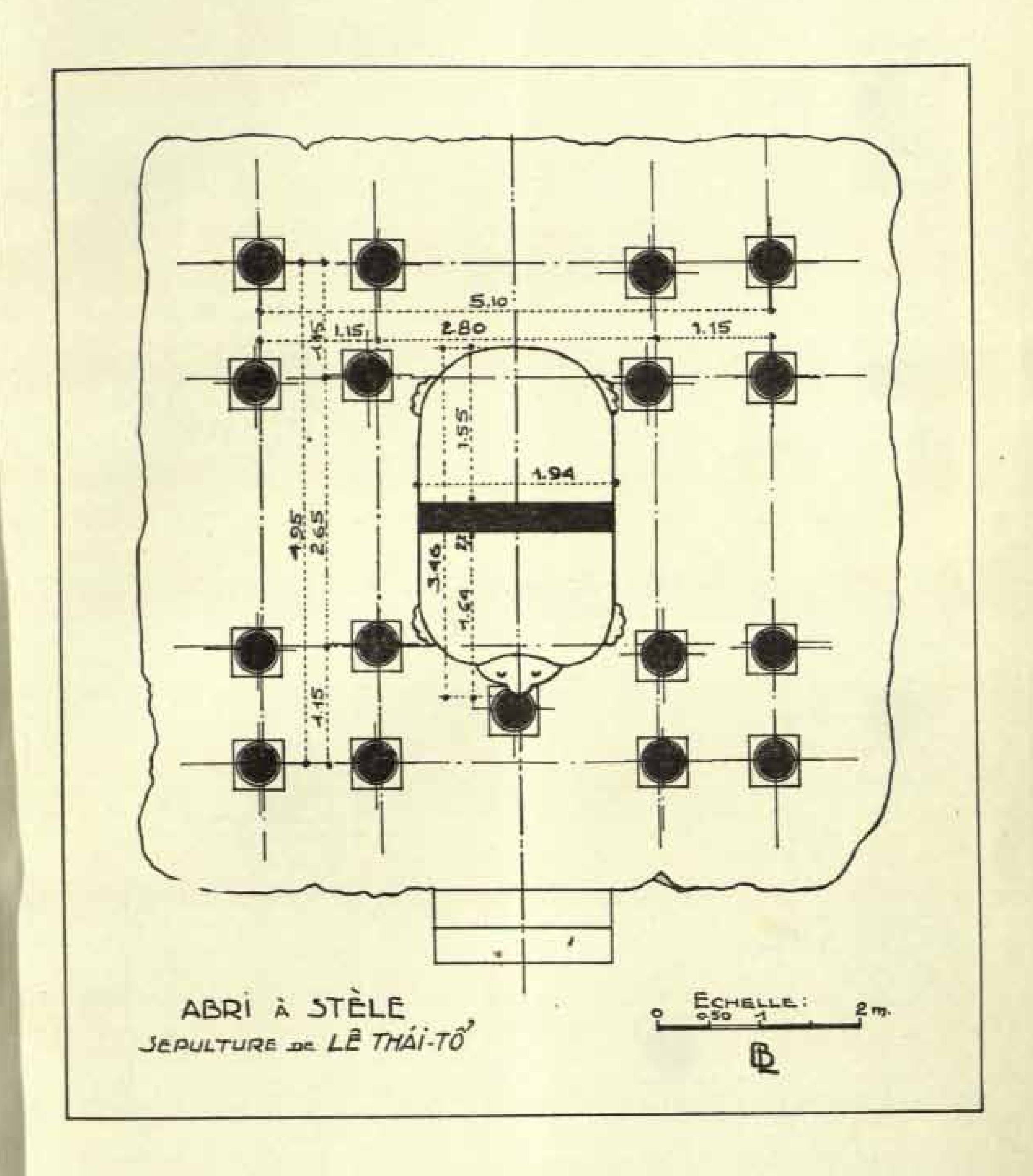


22gr20'
22gr10'
22gr
Sông Chu
I. LÊ THÁI-TỔ
IV. LÊ THÁNH-TÔN
V. LÊ HIẾN-TÔN
II. LÊ THÁI-TÔN
III. LÊ NHÂN-TÔN
XI. LÊ TRANG-TÔN
XII. LÊ TRUNG-TÔN
Reine Dao
VI. LÊ TÚC-TÔN
Reine Huyên
Dao-xá
Lam-sơn
Bái-thượng
Quần-đội
XVI. LÊ THẦN-TON
TRẦN-HOÀNH
TRẦN-THỊ-NGỌC-TRẦN
Phủ de Thọ-xuân
Bái-trạch
XXI. LÊ DŨ-TON
Bàn-thạch
XXV. LÊ HIỂN-TÔN
XXVI. LE MẪN-HOÀNG-ĐẾ
Kim-bảng
Temple de
LÊ HUYỀN-TÔN
Phong-lạc
ĐOÀN-THUẦN
Mạnh-chư-thượng
XVIII. LÊ HUYỀN-TÔN
Bình-ngô
XXIII. LÊ THUẦN-TON
Phúc-lộc
XIX. LÊ GIA-TÔN
Phù-chẩn
VII. LÊ UI-MỤC-ĐẾ
XXIV. LÊ Í-TÔN
Phù-nguyên
Phú-lâm
XX. LÊ HI-TÔN
Cư-điện
TRỊNH-TỪ
Đông-sơn
XIV. LÊ THẾ-TÔN
Vers Hà-nội
Sông Mã
Thanh-hoá
Bố-vệ
Phúc-cốc
XIII. LÊ ANH-TÔN
XV. LÊ KÍNH-TÔN
XVII. LÊ CHẤN-TÔN
Kiều-đại
Temple funéraire des LÊ
Echelle
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10Km.
Légende.
LÊ. Tombeau complet [tumulus, gardiens, stèle].
LÊ. - do - incomplet [tumulus, stèle].
LÊ. - do - détruit [reste stèle].
LÊ. - do - perdu.
LÊ. Renseignements insuffisants.

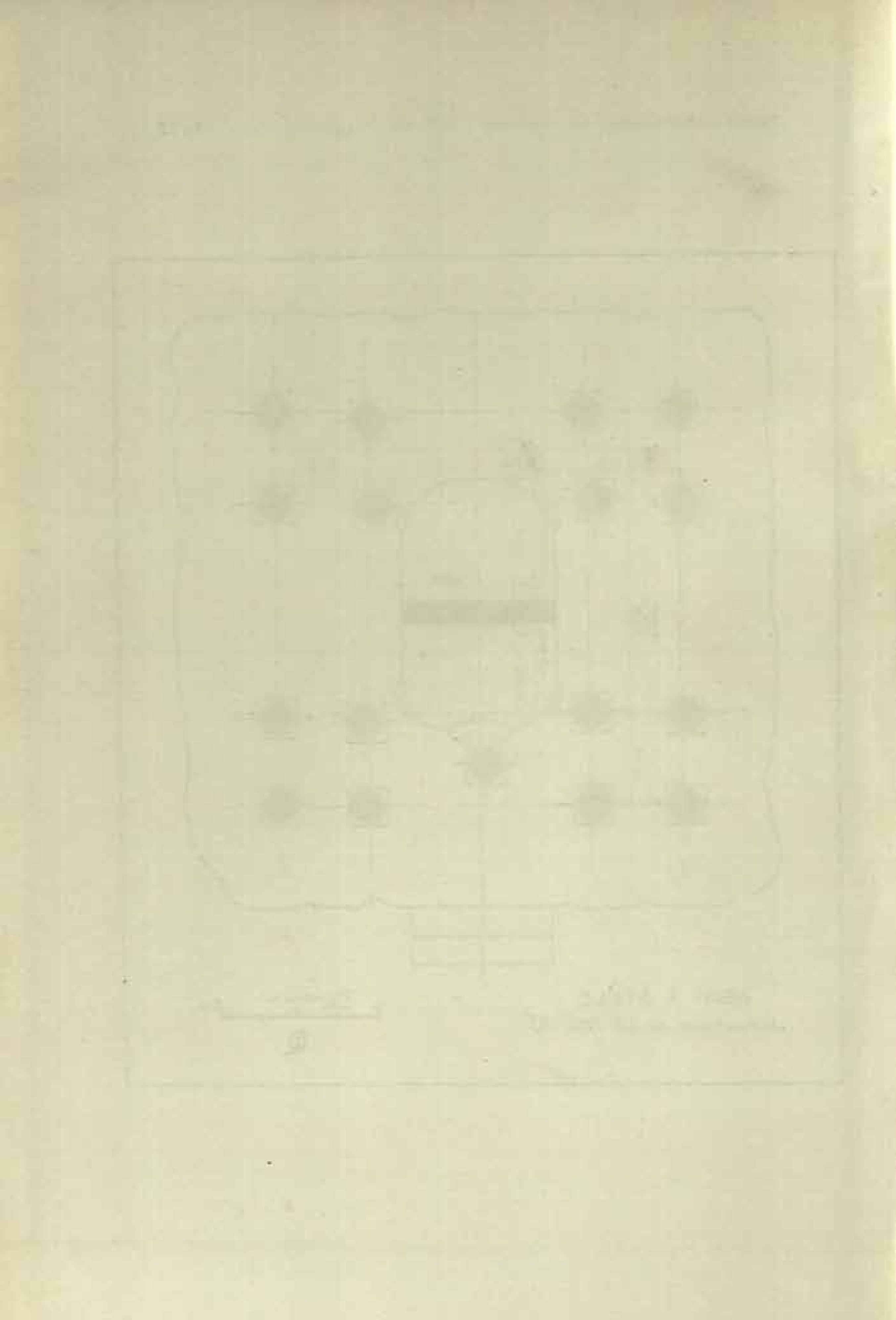


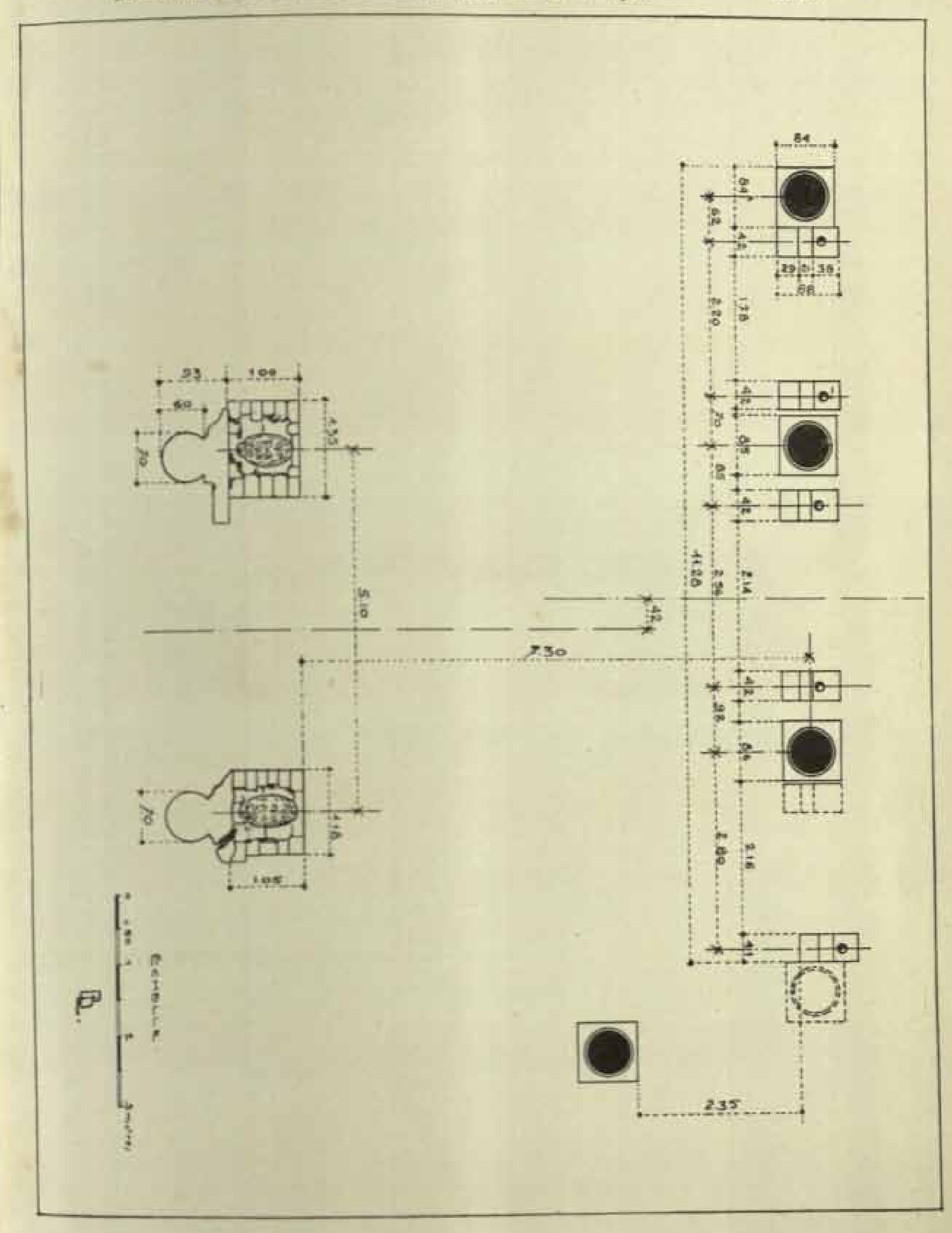
.NÉCROPOLE DES LÊ À LAM-SƠN.

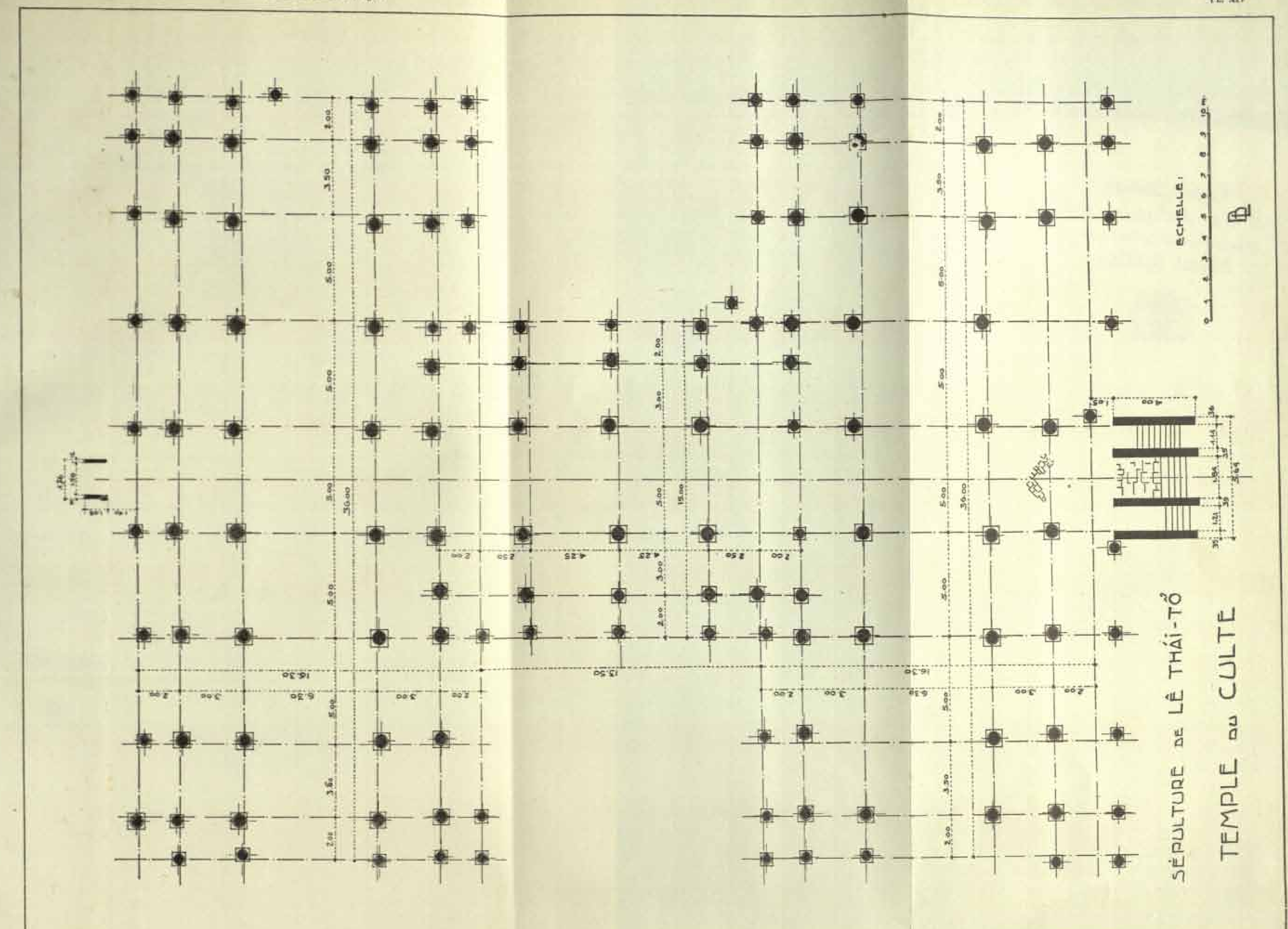

SEPULTURE DE
LÊ THÁI-TỔ
TUMULUS
CHEMIN DE L'ESPRIT
vers TOMBEAU LÊ HIÊN-TÔN
vers TOMBEAUX : LÊ THÁNH-TÔN
LÊ THÁI-TÔN
LÊ TÚC-TÔN
Reines DAO
HUYÊN.
NORD
MUR . THÀNH. 城
III
COUR POSTÉRIEURE
PUITS TĨNH 井
IV
COUR LATÉRALE OUEST
IV
COUR LATÉRALE EST.
TEMPLE DU CULTE
G
GRAND ESCALIER
H
COUR PRINCIPALE
II
F
E PORTIQUE
LIONS
C
LAC
HỒ 湖
D STÈLE
I.
COUR ANTÉRIEURE
RUISSEAU
PONT
B
RUISSEAU
A
ENTRÉE
ROUTE
vers Lam-sơn
ÉCHELLE

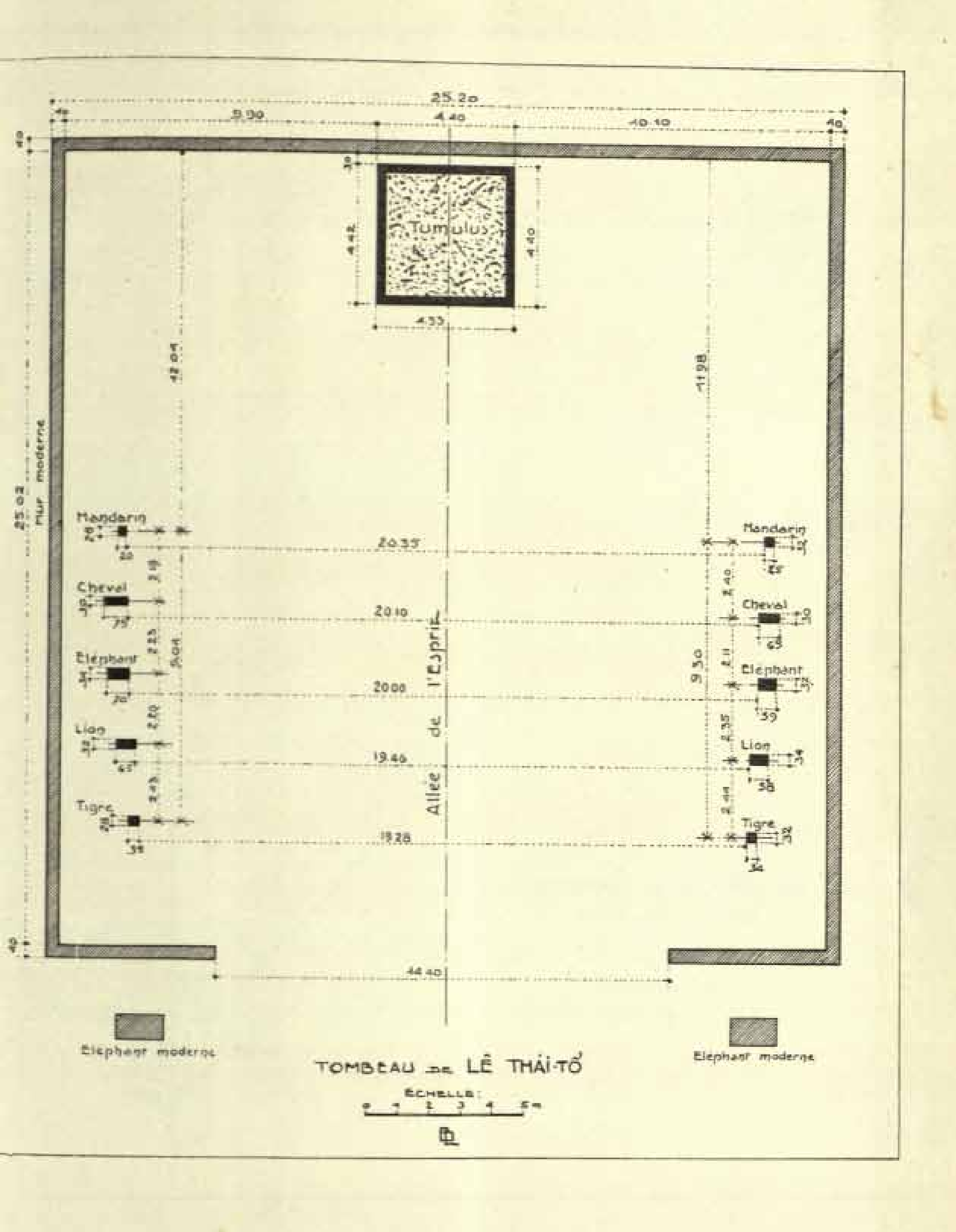

5.10
1.15
2.80
1.15
1.15
1.55
1.94
4.25
2.65
3.46
1.64
1.15
ABRI À STÈLE
SEPULTURE DE LÊ THÁI-TỔ
ECHELLE:
0 0.50 1 2 m.

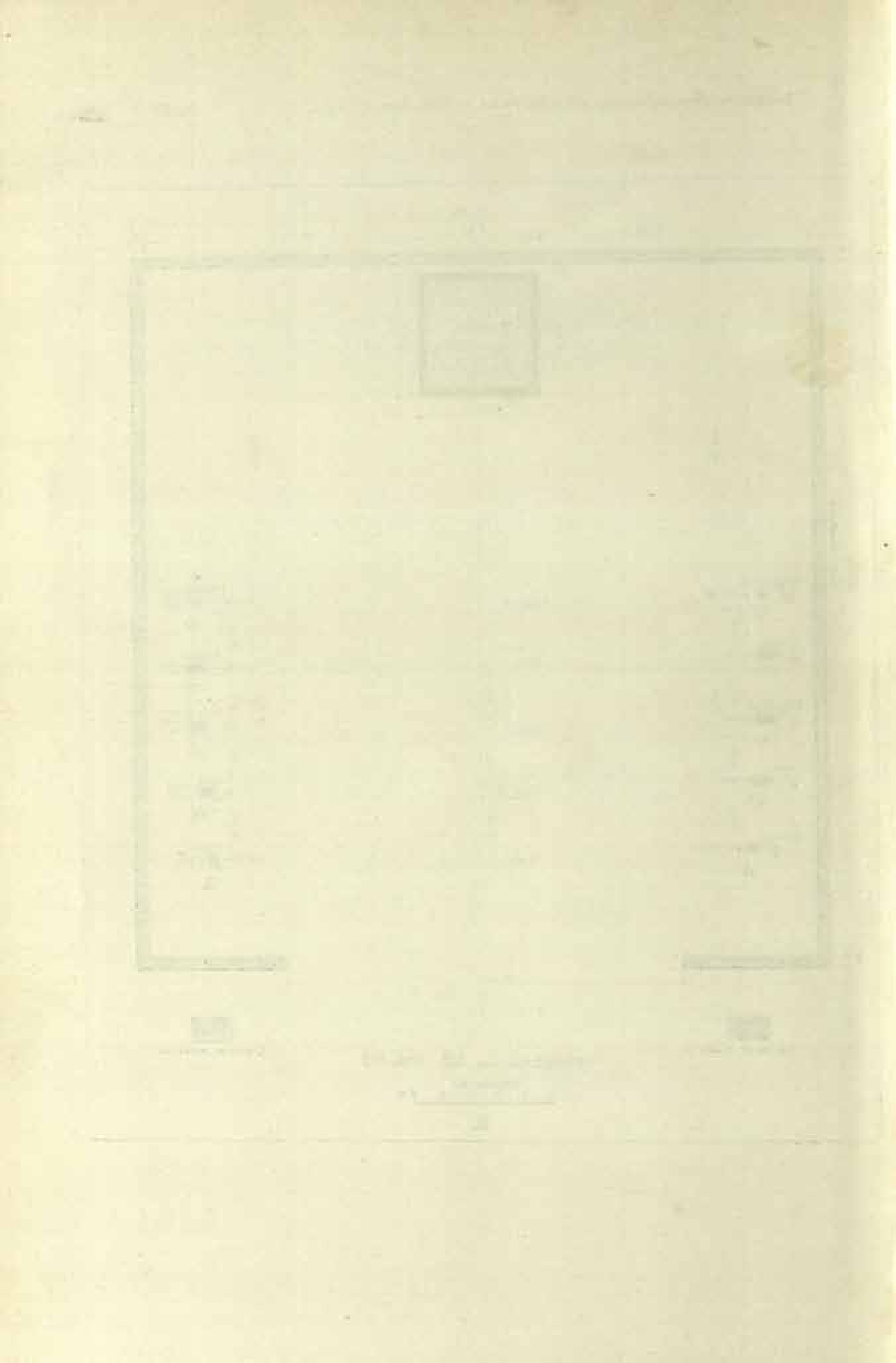
b.

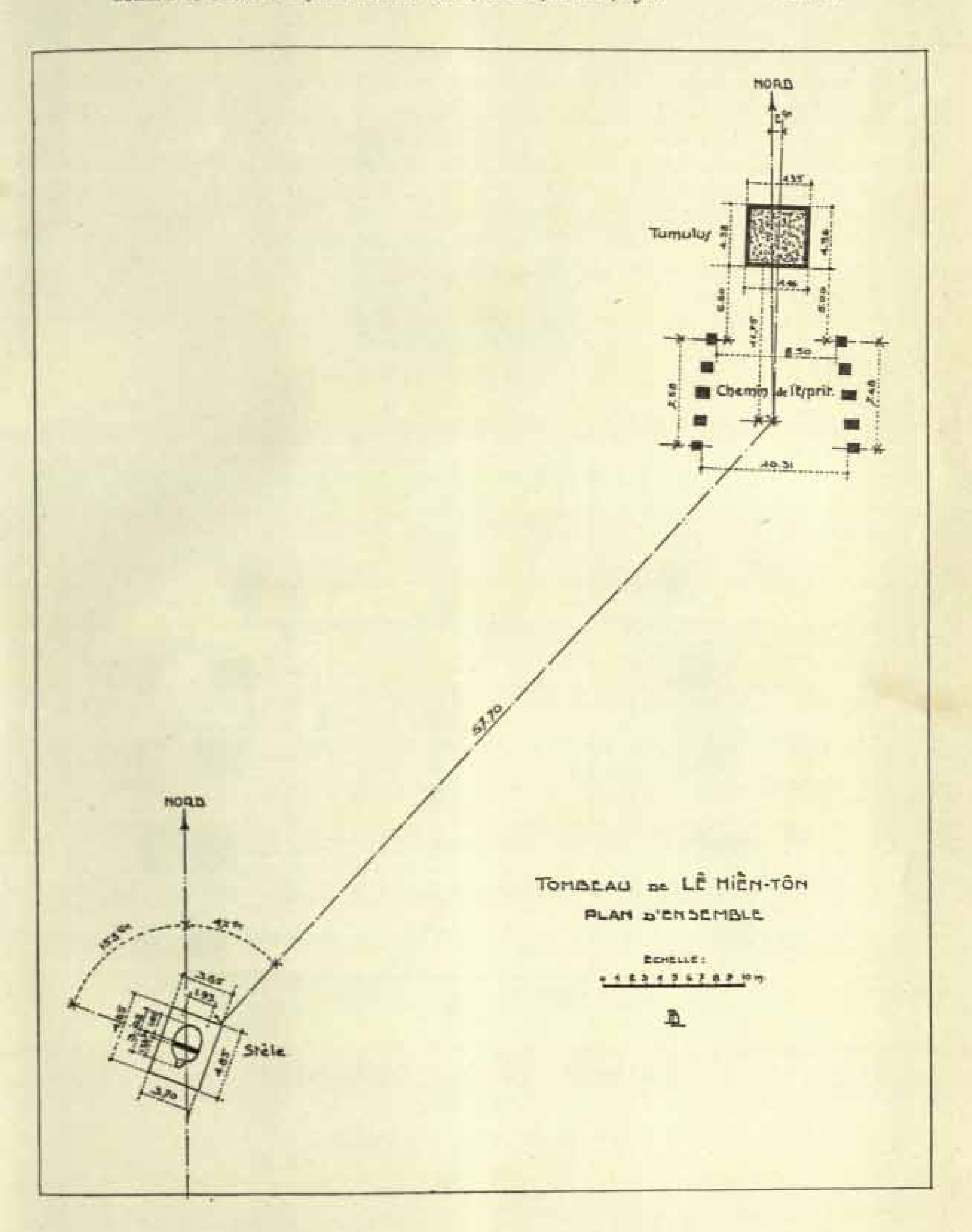


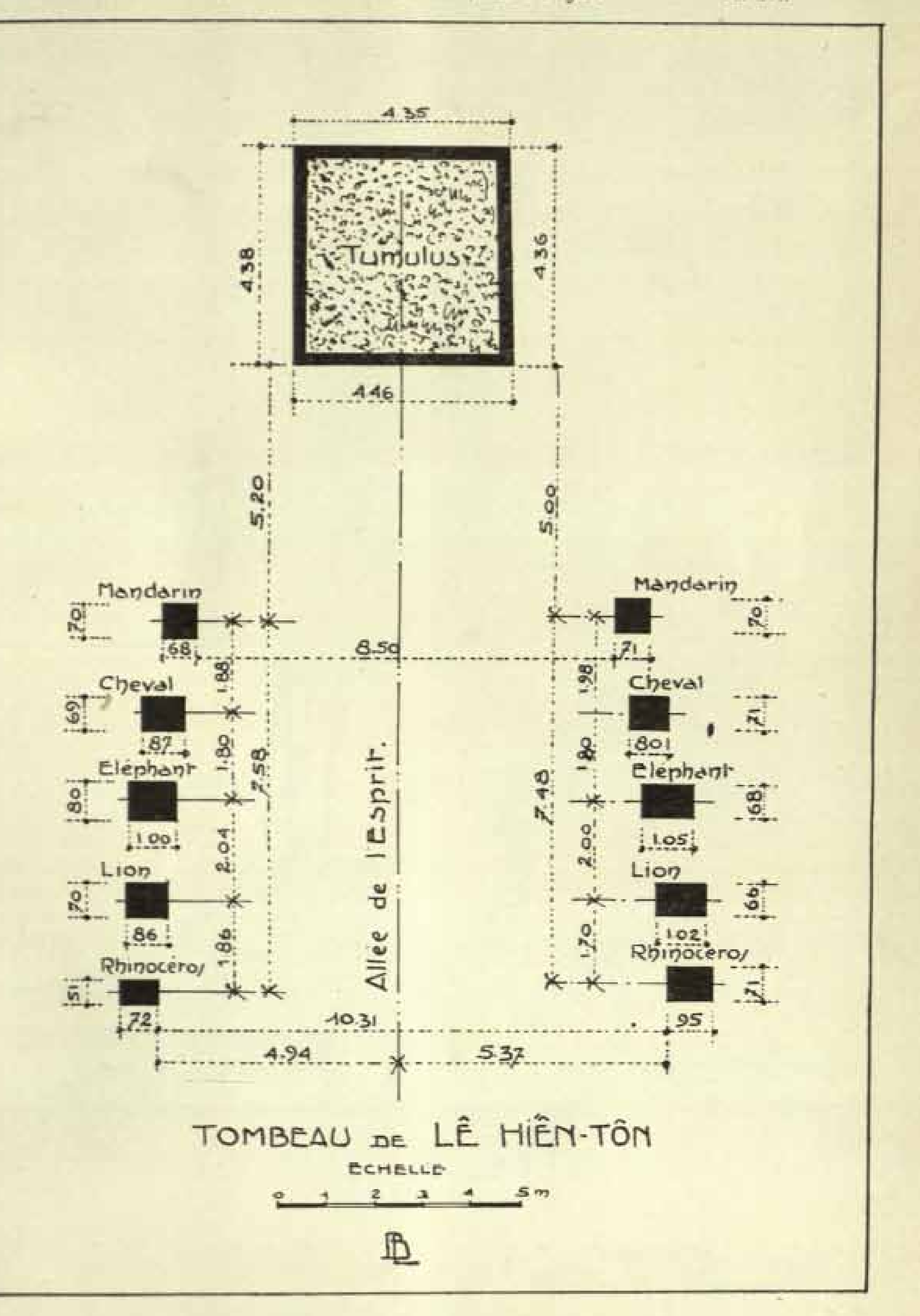



SÉPULTURE DE LÊ THÁI-TỔ
TEMPLE DU CULTE
ECHELLE :


25.20
9.90
4.40
10.10
Tumulus
4.42
4.40
4.53
12.04
11.98
25.02
Mur moderne
Mandarin
Cheval
Eléphant
Lion
Tigre
20.35
20.10
20.00
19.46
19.28
Allée de l'Esprit
9.50
14.40
Elephant moderne
Elephant moderne
TOMBEAU DE LÊ THÁI-TỔ
ECHELLE:
0 1 2 3 4 5m



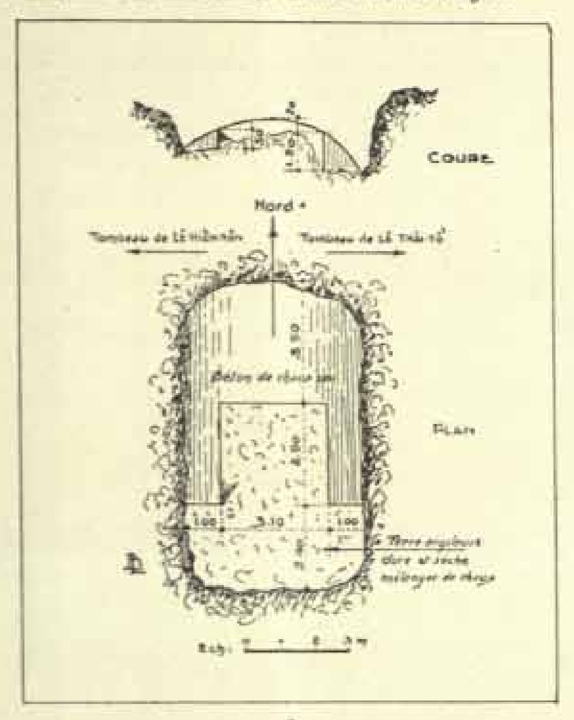

NORD
Tumulus
Chemin de l'Esprit
57.70
NORD
Stèle
TOMBEAU DE LÊ HIẾN-TÔN
PLAN D'ENSEMBLE
ECHELLE :
0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 m



TOMBEAU DE LÊ HIỂN-TÔN

ECHELLE

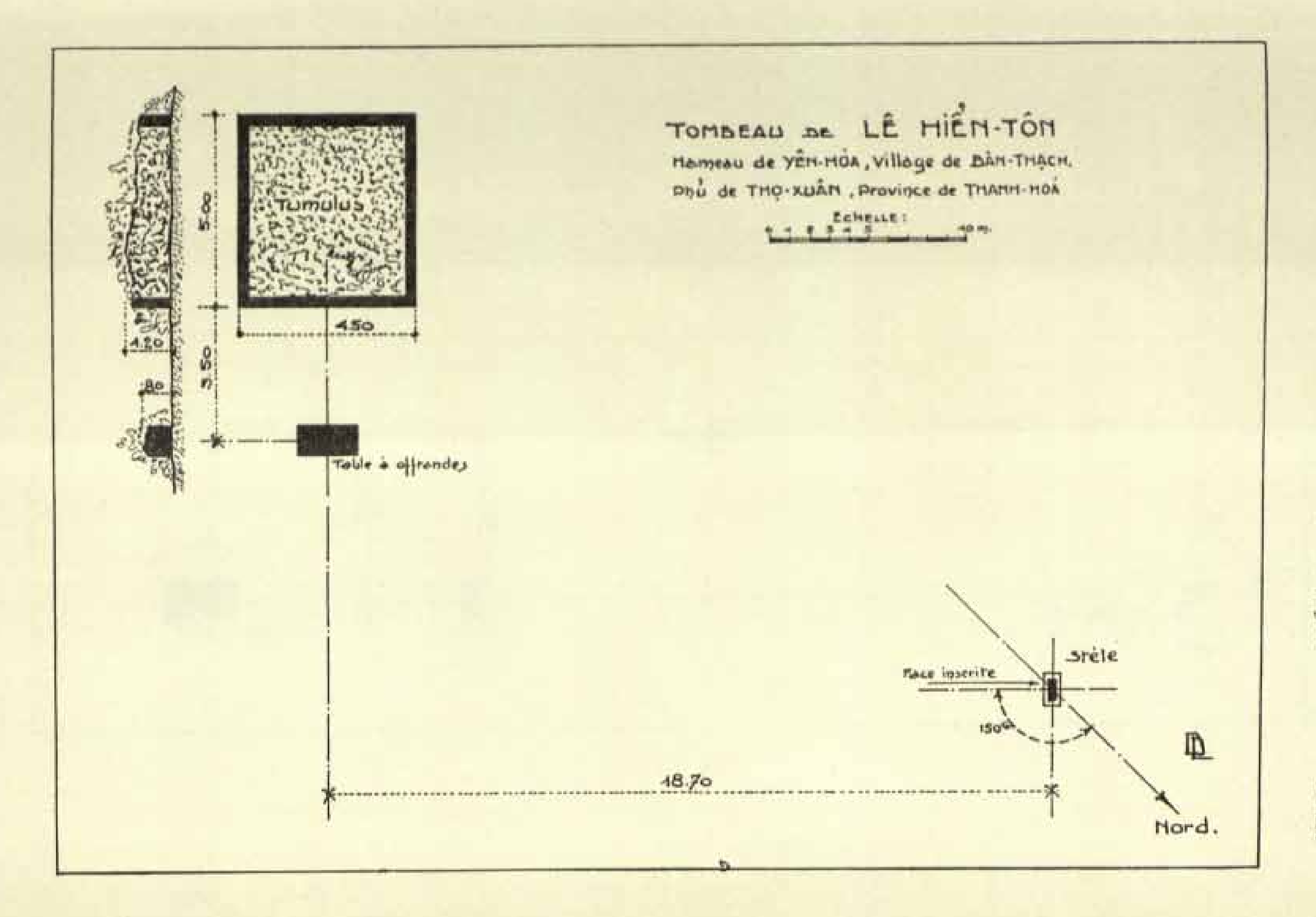
0 1 2 3 4 5m

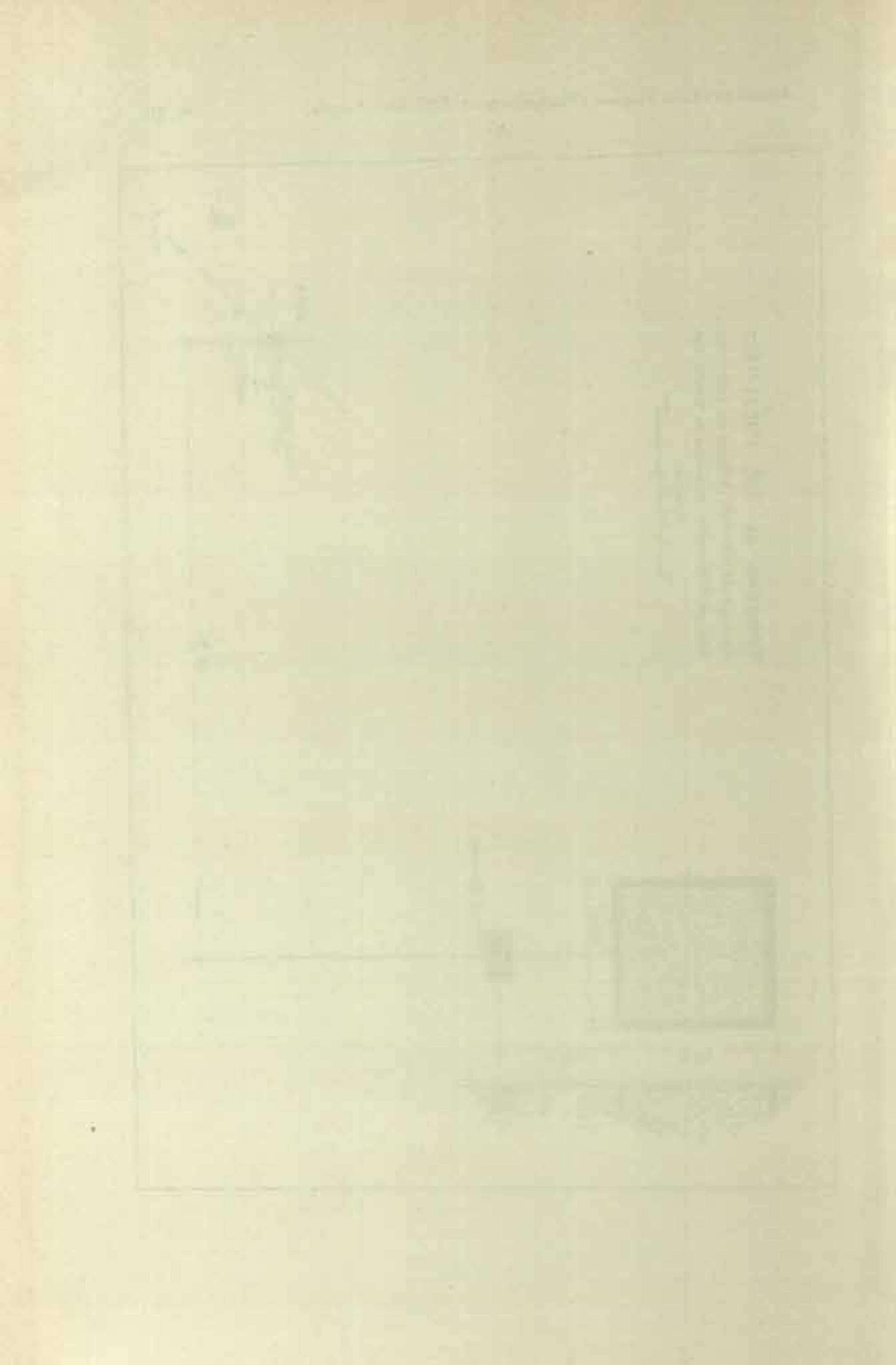


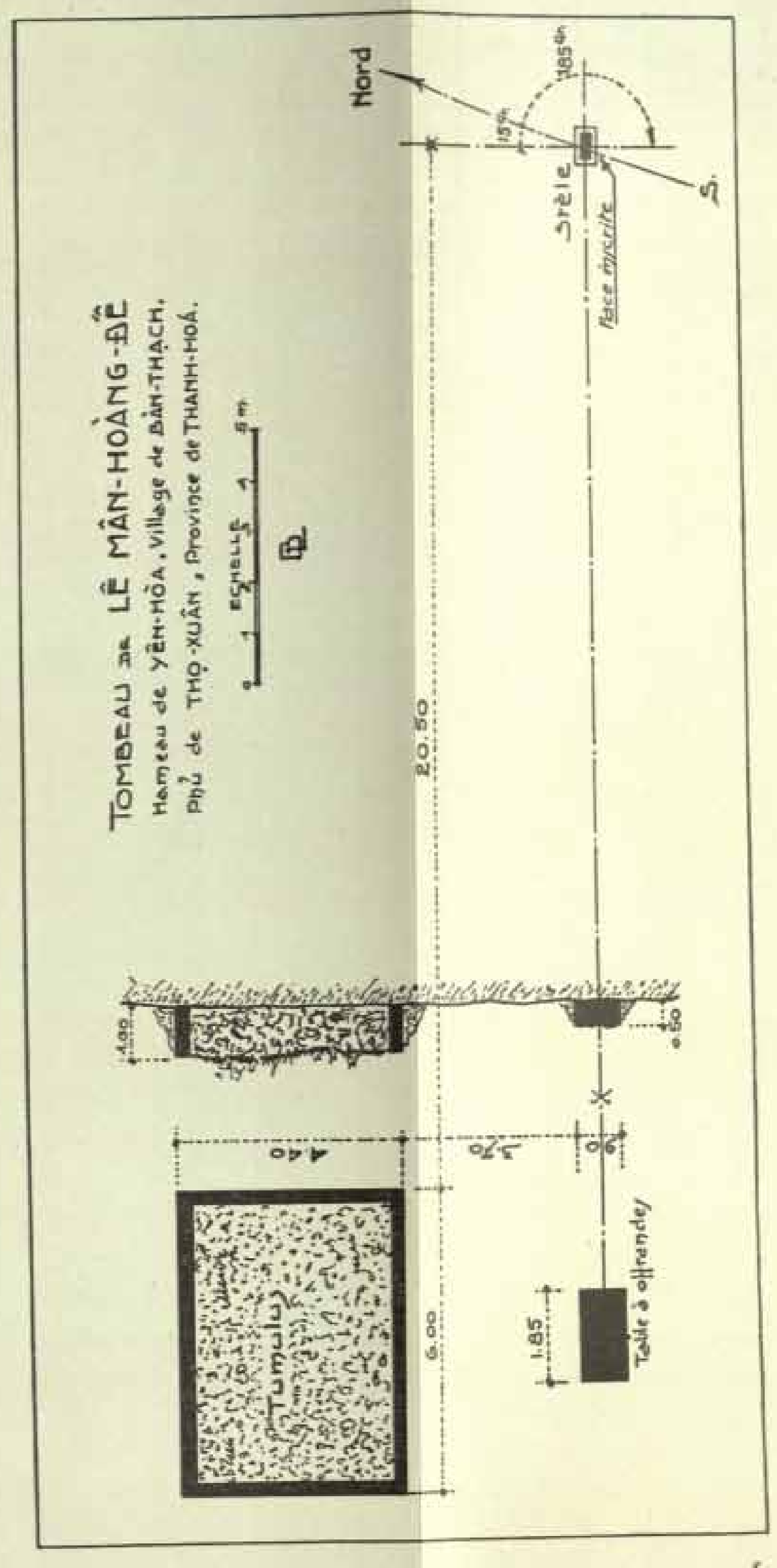
a

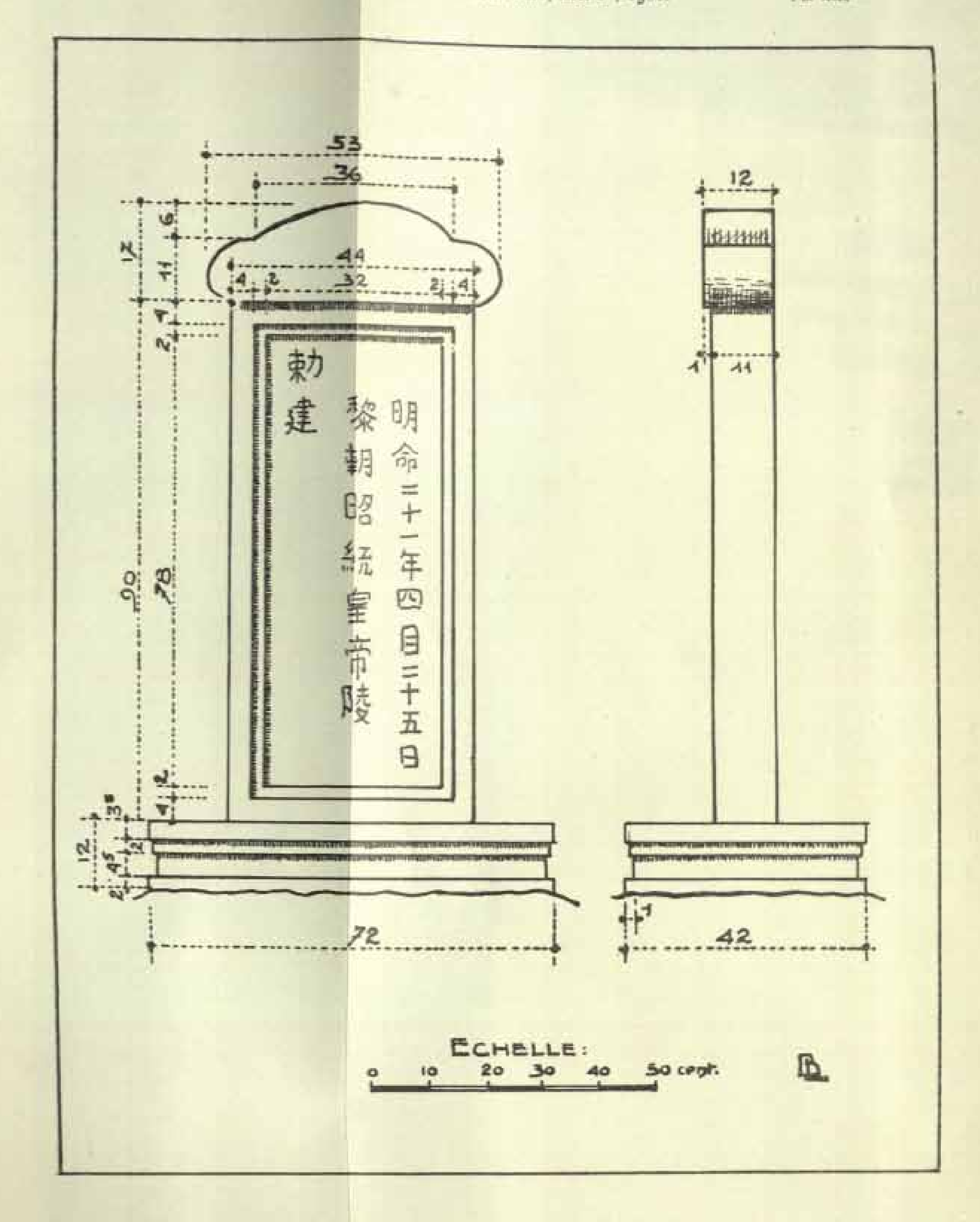
Ancien canal
vers sông Chu
R.P. 14
vers Thọ-xuân
Sông Chu
114^{g}58.4
22^{g}14.6
Stèle de LÊ THẦN-TÔN
Bois Sacré
Quần-đội
22^{g}14.3
Signal géodésique
vers Thịnh-mỹ
vers Bái-thượng
Đền et Tombeau
de TRẦN-HOÀNH
22^{g}14
Km. 43
114^{g}58.2
Echelle :
500m. 0 500 1 km.
114^{g}58

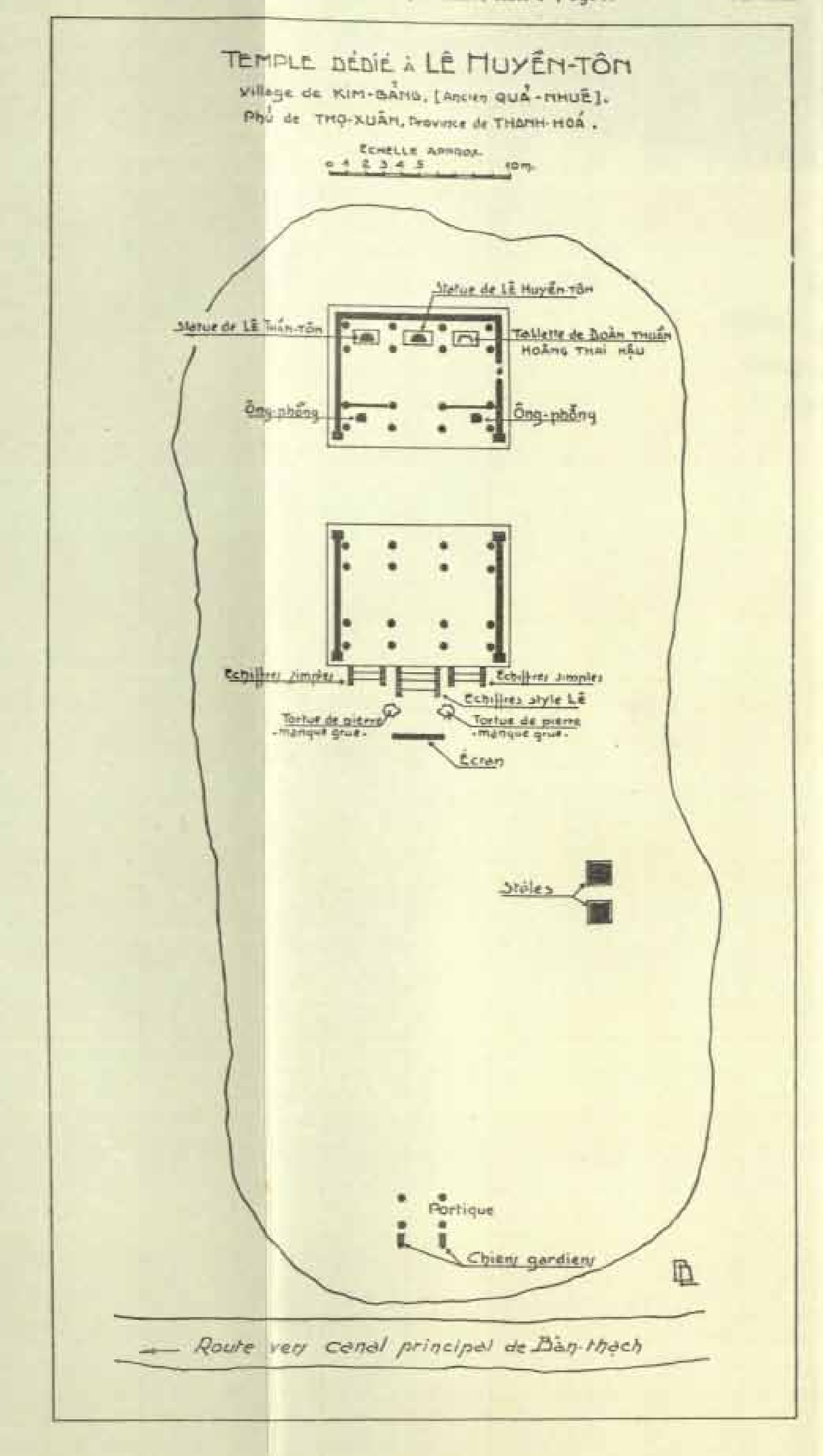
b


TOMBEAU DE LÊ HIẾN-TÔN
Hameau de YÊN-HÒA, Village de BÀN-THẠCH.
Phủ de THỌ-XUÂN, Province de THANH-HOÁ
ECHELLE:
10 m.
Tumulus
5.00
4.50
3.50
4.20
.80
Table à offrandes
Stèle
Face inscrite
150°
18.70
Nord.




TOMBEAU DE LÊ MÂN-HOÀNG-ĐẾ
Hameau de YÊN-HÒA, Village de BẢN-THẠCH,
Phủ de THỌ-XUÂN, Province de THANH-HOÁ.
ECHELLE
5m
Nord
S.
Stèle
face inscrite
15gr
185gr
20.50
1.00
0.50
4.40
6.00
1.85
Tumulus
Table à offrandes


勅建
明命二十一年四月二十五日
黎朝昭統皇帝陵
53
36
44
32
12
17
11
6
90
78
72
42
ECHELLE :
0 10 20 30 40 50 cent.


TEMPLE DÉDIÉ À LÊ HUYỀN-TÔN
Village de KIM-BẢNG, [Ancien QUẢ-NHUẾ].
Phủ de THỌ-XUÂN, Province de THANH-HOÁ.
ECHELLE APPROX.
0 1 2 3 4 5 10m.
Statue de LÊ Huyền-Tôn
Statue de LÊ Thần-Tôn
Tablette de ĐOÀN THUẦN HOÀNG THÁI HẬU
Ông-phỗng
Ông-phỗng
Echiffres simples
Echiffres simples
Echiffres style Lê
Tortue de pierre -manque grue-
Tortue de pierre -manque grue-
Écran
Stèles
Portique
Chiens gardiens
Route vers canal principal de Bàn-thạch

TROIS NOTES

I. — LA PRONONCIATION DE R EN SANSKRIT

par

Jules BLOCH

L'histoire de *r* en sanskrit, claire dans l'ensemble, pose des problèmes sitôt qu'on cherche à la préciser du point de vue phonétique.

En ce qui concerne la consonne, les prātiśākhya sont d'accord pour en placer le point d'articulation au contact ou aux abords des dents (résumé chez S. Varma, *Critical Studies in the phonetic observations...*, p. 6; cf. Whitney, *Atharva prāt.*, I, 28). D'autre part les descriptions postérieures en font une cérébrale. On ne sait comment expliquer cette contradiction; à moins d'admettre que la définition paninéenne ne soit due à l'interprétation et à la généralisation d'une donnée traditionnelle, remontant à une période antérieure à celle des prātiśākhya, car l'action sur *n* à distance, comme dans *krámaṇa*, pour ne citer que ce cas, suffit à caractériser dès le début de la tradition *r* comme «l'articulation cérébrale par excellence», (Grammont, *Traité de phonétique*, p. 193). Il est certain en effet que l'action cérébralisante de *r* ne se constate pas en moyen indien ni plus tard, et que d'autre part le type *kāṭá-*, doublet «moyen indien» de *kartá-* «trou», est contemporain de *nīḍá-* «nid». Il semble donc qu'à la différence de la description des phonéticiens auteurs des prātiśākhya la description classique soit due à des grammairiens soucieux avant tout du système.

En fonction de voyelle, *ṛ* a suivant les prātiśākhya une prononciation différente de *r* consonne. Presque tous s'accordent (S. Varma, p. 7) à lui attribuer comme point d'articulation la base de la langue, *jihvāmula* (de même pour *ḷ* à vrai dire; mais ceci importe peu, puisqu'il n'y a de *ḷ* que dans des formes à redoublement dues à l'analogie : *cākḷpre*, X, 130.5, «se sont formés»). Seul le Taittirīya prātiśākhya donne *ṛ* et *ḷ* comme alvéolaires : variante dialectale? plutôt dépendance du système de Pāṇini, cf. Liebich, *Zur Einführung...*, II, Sitzb. Heidelberg. Ak. W., 1919, § 60, p. 47.

La base de la langue, c'est la région des gutturales. Il n'est pas question de faire intervenir l'*r* uvulaire. L'argument du silence peut jouer ici; car si l'on connaît par les traités médicaux et les lexicographes des noms pour désigner la luette[1], ils n'apparaissent, sauf erreur, dans aucun traité grammatical; et il

[1] En sanskrit, *adhojihvikā* «languette suspendue», *pratijihvikā* «languette postérieure», *śūnā* «billot»? ou cf. *śūna-* «gonflé»; *galaśuṇḍikā* «petite trompe dans la gorge», *sudhāsravā* «d'où coule le nectar»?, *kākuḥ* (Trik. 2.6.30 *kākus tu jihvātha pratijihvikā sudhāsravā ca*), sans doute forme prākrite de *kākud-* «palais»; mot plus tard confondu avec le nom du «corbeau» : hindi *kauwā*, qui désigne encore d'autres objets pendants : «ancre, pendule». — Quelques autres désignations : pkr. *murava* «tambourin»? cf. *muraja*; marathe *paḍjibh*; hindi *ghaṇṭī* «clochette», *langar* «ancre»; nepali *kilkile*, qui par ailleurs désigne les cris joyeux, mais ici se rattache sans

serait invraisemblable que la vibration de la luette n'ait pas été notée par des observateurs aussi fins que les vieux phonéticiens indous.

Interrogeons un auteur moderne qui ne se préoccupait guère que du français et des langues voisines. Roudet, *Éléments de phonétique générale*, p. 137, légitime ainsi le passage de *r* lingual à *r* vélaire : «Dans *r* lingual, en même temps que la pointe de la langue se redresse vers les alvéoles, le dos se relève vers le voile du palais. Si la pointe de la langue cesse de vibrer, il se produit alors un *r* alvéolaire non vibré. Un nouveau relâchement des muscles qui commandent la langue détermine un *r* vélaire. . . *r* vélaire non vibré est une consonne qui disparaît facilement. Il suffit que la pression de l'air expiré diminue pour qu'elle se fonde avec la voyelle qui précède ou qui suit. . . » De même Grammont, *Traité de phonétique*, p. 77, qui cite les prononciations anglaise *diə*, *fadə* pour *dear*, *father*, et allemande dialectale *da fata* pour *der Vater*. Au moment où dans la prononciation de *ṛ* en sanskrit le contact de la pointe de la langue se relâche, comment le phonéticien indou notera-t-il sa prononciation? Grâce à sa fine introspection, il sera conscient du relèvement du dos de la langue dont parle Roudet; c'est ainsi qu'il se trouve amené à définir *ṛ* voyelle par le jeu de la base de la langue.

Dire que le mouvement de l'arrière-langue reste seul sensible, revient à définir *ṛ* voyelle comme une voyelle d'articulation indistincte; «une sorte d'*a*», dit Grammont à propos de l'anglais; et à propos de l'allemand : «c'est bien un *a*, mais ce n'est pas l'*a* ordinaire de ces parlers, c'est un *a* qui a le timbre de l'*r* qu'il remplace».

Cet *a* indéterminé, n'ayant pas de place dans le système des voyelles — où *ṛ* tenait déjà une place exceptionnelle — a été remplacé très tôt, quand les jeux de la morphologie n'imposaient pas le maintien de l'*ṛ*, par une des voyelles brèves disponibles, généralement *a* ou *i* (védique : *vikaṭa-*, *ninyá-*), et *u*, soit en présence de labiales (*púnya-*, *múhuḥ*), soit en position finale (*pitúḥ*, *cakrúḥ*), où l'assombrissement est de même nature que celui de *-*az* > *-o* devant dentale sonore (à l'intérieur du mot, articulation antérieure : *nédiṣṭha-*, avestique *nazdišta*; *seduḥ* 3 plur. pf. de *sad-*, etc.; Wackernagel, *Altind. Gr.*, I, § 37). Ceci explique que l'indien, seul dans tout l'indo-européen, ait gardé dans les voyelles résultantes la quantité brève de *ṛ*, et par suite le «poids» des syllabes qui contenaient cette voyelle.

Quant à *ṝ*, on sait que cette voyelle longue n'existe en sanskrit qu'en vertu d'analogies morphologiques (Wackernagel, I, § 30). Āpiśāli en niait la réalité, et les prātiśākhya n'y entendent l'articulation d'un *r* qu'au début de l'émission.

Tout ceci montre que le nombre des battements de *ṛ* voyelle était minime et que l'élément vocalique neutre, décrit par les phonéticiens même dans l'*r* consonne, y prédominait fortement. Il n'en est pas autrement dans l'*r* consonne du sanskrit : cette langue admet *ll* (AV. *kṣullaká-*; *vallabha-*; *ullikhati*), mais ignore *rr* dès le début de la tradition : comparez le français, où *ll* a été simplifié longtemps avant *rr*. Ainsi s'explique le sandhi du type *mātā́* (pour *mātúr*) *rihán* RV., I, 140.9, et celui des composés comme *nīrasa-* pour *nir-rasa-* : la voyelle brève précédant *r* s'est accrue des vibrations glottales du premier des deux *r*. Traitement d'ailleurs en accord avec le sandhi ancien où **ẓ*, phonème qui a été l'une des origines du *r* sanskrit, perd ses vibrations au profit de la voyelle précédente, **duẓ-dabha-* devenant *dūḍhaba-*.

Même opposition de *r* et *l* en moyen indien. Le groupe *ly* y devient normalement *ll*; dans le cas de *ry*, ou bien c'est *y* qui l'emporte (pali *ayya*, d'où prâkrit *ajja*), ou

doute aux noms du «lézard», comme shina *kirkali*, sindhi *kiriro*, brahui *kirrau*, baluči *kirri*, kurukh *girla*. Bengali *āljib* «langue-digne»? Tamoul (Divāgaram) *uṇṇā* «langue intérieure»; *aṇṇā*, cf. *aṇṇu* «proche», traduit *pratijihvikā*. Singhalais *kuḍa diva* ou *pumi diva* «petite langue»; et de même canara *kiru nālige*, brahui *čuna dūī*. Santal *suṇḍ* «trompe»; sora *lēr laṅ* «langue-excroissance», cf. *lēr lud* (*lud* «oreille») «langue-pointe, tragus».

bien une métathèse permet à *r* de subsister mais sans s'allonger : Asoka G. *samacairaṃ*, pali *acchera-*; et dans les verbes, pali 3 sg. prés. passif *kay(i)rati*, 3 sg. opt. actif *kay(i)rā*, de *kar-*; le type *kīrati*, *pūrati*, qui ne s'explique pas directement par la phonétique, conserve la quantité et le rythme de *kayirati*, scandé **kairati*, de *dīyati sūyati paccati*, etc., voir Geiger, *Pāli Lit. u. Spr.*, § 175.

Il est permis de penser que la faiblesse de *r* est à la base de son insertion sporadique entre voyelles à la limite de deux mots en moyen indien : pali *so-r-iva*, *jīva-* (pour *jīvaṃ*) *-r-eva* (Geiger, § 73, Pischel, § 353); l'analogie en expliquerait l'apparition bien plus malaisément que pour *-m-* ou *-y-* par exemple. Cet usage rappelle donc le *r* parasite de l'anglais *India-r-office*, *an idea-r-of-mine*, dû à une simple rétraction de la langue (voir par exemple : M. H. Vigneron, *Recherches sur l'r anglo-américain*, p. 57).

Tous ces faits permettent de caractériser la prononciation de *ṛ* comme spécialement lâche et non vibrée. Les Indous en sont d'accord même en ce qui concerne la consonne : dans le si intéressant chapitre où le Ṛkprātiśākhya décrit les fautes d'élocution, il condamne pour *r atisparśo barbaratā ca*, XIV, 8, «tact trop fort et dureté» (Régnier), «*zu viel Berührung und Rauheit*» (Max Müller); *r doit* être lâche; et il n'est aucunement question de battements.

Mais ceci pose un nouveau problème, si l'on tient compte du nom indigène du phonème. Car par un privilège inexpliqué, *r* est la seule lettre qui ait un nom en sanskrit, *repha*. Or le sens de la racine *riph-* dont il paraît dérivé est mal déterminé; le Dhātupāṭha, VI, 23 et 30, ne donne rien d'utile au point de vue du sens, et même la forme n'est pas sûre (Kṣīrataraṅginī *ṛph-*, *ṛh-*, voir l'édition de Liebich, p. 145). Le plus ancien texte où elle se trouve est Ath. Veda, III, 28.1.

sā páśūn kṣiṇāti riphatī ruśatī

«Elle détruit le bétail. . . »; des participes en apposition, le second ne se traduit qu'au prix d'une correction : *ruṣyatī* «angry»; pour le premier, Whitney adopte «snarling», «grognant (comme une chienne)», sans doute en s'appuyant sur *avariphantā* Kāṭh., *ārephantaḥ* Śānkh. Br. (voir *P. W.*) respectivement «grogner, ronfler» (Ait. Br. *viriphitam* est désespéré; voir Keith, *Rgvedabrahm.*, transl. 227, n. 2). Seul le commentateur d'un prātiśākhya y voit le crissement d'une étoffe qu'on déchire (Renou, *Terminologie grammaticale*, III, 126, l. 6).

Dès lors *repha* ne peut guère s'appliquer qu'à un phonème continu et vibrant. Pour les Prātiśākhya où le mot se rencontre d'abord, il n'y a pas de question, le mot est traditionnel; c'est un terme connu, adopté par les phonéticiens au moment de la constitution de la grammaire. On est donc obligé d'admettre que ce terme, d'où qu'il vienne (cf. araméen *rēš*?) a été adopté à une époque où *r* était *encore* vibré; ce qui correspond au rôle que la grammaire comparative a permis d'établir, de substitut d'un *ẓ* indo-iranien que l'iranien seul a conservé. C'est sur le terrain indien qu'il a perdu ses battements comme son articulation cérébrale.

2. — ASOKA ET L'ARDHAMĀGADHĪ; LE COUPLE gic/giy

En 1911, analysant le dialecte du gobam- dans ses *Bruchstücke Buddhistischer Dramen*, p. 40, Lüders s'est trouvé amené à préciser une idée de E. Müller (*Beiträge z. Gramm. des Jainaprâkrit*, 1876) en reconnaissant dans la langue des piliers d'Asoka un état ancien de l'ardhamāgadhī du canon jain; et pour désigner cet état, il créait le terme d'«Alt-Ardhamāgadhī». Idée et désignation étaient reprises dans son article sur le 4ᵉ pilier d'Asoka, *Sitzb. Berlin*, 1913, p. 994 et suiv., 1006 et suiv. La thèse, qu'il n'a sauf erreur pas justifiée depuis, a déjà été combattue par T. Michelson, *Am. J. Phil.*, XLI, 1920, p. 264, 272. On voit cependant encore des philologues s'y référer; ce n'est pas la seule fois dans les études indiennes que l'utilisation abusive d'un terme indigène a prolongé le prestige d'une théorie caduque.

Parmi les caractères signalés par Lüders, le sandhi *-e* pour skr. *-aḥ* et *yeva* pour *eva* sont courants en māgadhī (le second est également pali, voir Lüders, p. 39); dans son article épigraphique, Lüders a lui-même brillamment démontré l'extension du type acc. pl. *pulisāni* en dehors des deux dialectes considérés. L'ardhamāgadhī garde *r* que le rôle du gobam- bouddhique et Asoka remplacent par *l* : or *l* ne peut être l'état ancien de *r*. L'infinitif en *-taye* du drame, celui de l'ardhamāgadhī en *-ttae* se séparent du type asokéen en *-tave*. Et pour citer une particularité où le témoignage du drame bouddhique manque, le pronom d'Asoka *tupphe* «vous» n'avait aucune raison de mener à Amg. *tubbhe*.

La thèse de Lüders était donc étayée sur de mauvaises preuves. Il reste vrai que certains traits rapprochent la langue d'Asoka de la langue canonique des Jain. Lüders les avait sans doute présents à l'esprit au moment où il éditait les fragments bouddhiques, mais il n'avait pas à en tenir compte à ce moment. Ce sont des faits d'autant plus intéressants qu'ils concernent la grammaire; ils sont trop isolés pour permettre d'identifier les deux dialectes; il convient cependant d'en établir la liste.

Verbe. — 1° Le participe présent moyen en *-mīna*, caractéristique du reste encore inexpliquée. Ayār. 1.9.1, 86 *nābhibhāse abhivāyamīne* «il ne répond pas quand on le salue»; Asoka 7 *sūkalī pāyamīnā* «truie allaitante». La forme n'est du reste généralisée ni chez Asoka ni chez les Jain (Pischel, § 562).

2° Le gérondif en *-tu*. Asoka 7 *etaṃ jane sutu* «les gens entendant dire cela», et de même au Kalinga *hevaṃ kaṭu* (à lire peut-être *kaṭṭu*) répondant à AMg. *vandittu*, *kaṭṭu*, etc., voir Pischel, § 577.

3° Le prétérit 3 sg. Asoka 7 *esa me huthā* (à lire *hutthā?*) «voilà ce qui m'est apparu» est proche de AMg. *hotthā*, Pischel, § 517.

Nom. — Datif sg. m. *etāye*... *aṭhāye* «en vue de cet objet» *hitasukhāye* «en vue du bonheur» comme AMg. *sāgapāgāe* «pour la cuisson des légumes» et surtout les abstraits comme *devattāe*, voir Pischel, § 364. Mais de pareilles formes se retrouvent à Mathura (Mehendale, *Hist. of inscriptional Prâkrits*, p. 173), dans le manuscrit Dutreuil de Rhins et dans les inscriptions en kharoṣṭhi (St. Konow, *Khar. inscr.*, p. cxiii); elles ont sans doute été répandues par la religion.

Pronom. — 1° L'absence de *y*- initial devant le relatif (n. sg. m. *e* «qui», *ata* «où», *athā* «comme», *āvā* «jusqu'à» et dans les inscriptions «orientales» sur roc *ādise* «tel») ne peut être phonétique, puisqu'elle ne se constate que dans cette série; le fait que Girnar et Shahbazgarhi connaissent *āva* permet de conjecturer que le point de départ se trouve dans la communauté de sens entre *ā* «jusqu'à» et *yāvat*. L'ardhamāgadhī use avec abondance précisément de *āva*- et *ahā*- en tête des composés, v. Pischel, § 335; mais le thème du pronom relatif est *ja*-. Pour le dire en passant, ceci ôte beaucoup de sa vraisemblance à l'explication que donne Schubring (*Kalpasūtra*, s. v.) de AMg. *adu*, *aduvā* «ou bien» par *yad vā*, cf. Pischel, § 155.

2° On trouve chez Asoka quelques passages où *kāni* ne peut guère se comprendre qu'avec la valeur d'une particule; il en est de même de *nāni* qui dans le VI[e] édit sur rocher est le correspondant à Girnar (G : *idha ca nāni sukhāpāyāmi* = K. Dh. *hida ca kāni sukhāyāmi*). C'est le cas en particulier dans l'édit V : *ajakā nāni eḷakā cā sūkalī ca gabhinī vā pāyaminā va avadhiya potake pi ca kāni āsaṃmāsike* «chèvre... brebis, truie pleine ou allaitante ne doivent pas être tuées; ni non plus... les petits jusqu'à six mois». Or l'ardhamāgadhī use d'une formule *piyāiṃ* qui ne peut guère représenter étymologiquement autre chose que *api kāni* : *aviyāiṃ* équivaut à *api ca* «en outre», cf. *taṃ pi yāiṃ* 2.1, 34, voir Pischel, § 427, et § 417 où il donne des exemples de *atthi yāiṃ* équivalant à *atthi ṇaṃ*. On trouve du reste à Girnar *kaṃ* dans le groupe *ca kaṃ* et dans les édits du Kalinga *kiṃti kaṃ*.

3° On peut tenir compte de *se* introduisant une phrase dans les deux dialectes considérés, puisque son équivalent pali ne se rencontre que dans le groupe *seyyathā* et qu'en prākrit littéraire seule l'ardhamāgadhī l'emploie, voir Pischel, p. 299.

Telles sont les formes grammaticales où l'on constate des coïncidences entre les deux langues. Il serait naturellement facile de trouver des points de dissemblance; pour n'en prendre qu'un, les innovations dans la flexion de l'optatif vont dans des directions divergentes.

Un problème curieux de phonétique — ou de vocabulaire — est posé par une forme qui se rencontre non sur les piliers, mais à Girnar, c'est-à-dire là où la langue des inscriptions diffère de la langue propre d'Asoka et se rappproche le plus du pali; c'est le nom de l'année, qui est normalement *vassa* à l'Est, et à Girnar *vāsa*; or *vāsa* est la forme de l'ardhamāgadhī. Mais en ardhamāgadhī il est normal qu'une voyelle brève devant sifflante double s'allonge aux dépens des sifflantes : *sāsava* de *sarṣapa*, *phāsa* de *sparśa* (Pischel, § 62); à Girnar, malgré le futur *kāsati* de *kar*-, il n'est pas sûr qu'on ait affaire à la même évolution. Il convient de rappeler aussi pkr. *kāsa*, *kisa* gén. sg. pour skr. *kasya*.

Il existe donc bien des dialectismes qui rapprochent la langue d'Asoka de l'ardhamāgadhī; leur nombre n'autorise pas à voir dans les deux séries de textes deux aspect successifs d'une même langue.

Y a-t-il lieu de se servir de ces rencontres partielles entre Asoka et l'ardhamāgadhī pour l'explication de faits du vocabulaire? Qu'il me soit permis d'ajouter ici une suggestion portant sur deux mots inégalement rares; s'il est dangereux d'éclairer l'obscur par l'obscur, il peut aussi y avoir au moins quelque avantage à souligner les difficultés et à écarter des explications imparfaitement fondées.

L'ardhamāgadhī emploie un verbe *vigiṃc*-, dont le sens est clair : Kappas., I, 19, il est défendu de déposer des excréments de diverse nature près de l'eau : *uccāraṃ vā pā savaṇaṃ vā kheḷaṃ vā singhāṇaṃ vā pariṭṭhavettae*; plus loin 4.26 on défend

uccāra-pāsavaṇa-khela-jala-singhāṇa-vigiñcaṇaṃ vā visohaṇaṃ vā karettae, c'est-à-dire «de les ... et de les essuyer»; le même couple se retrouve 5.10 et 5.13. Schubring traduit selon les cas «absondern, entfernen, ausscheiden». L'idée centrale est celle de «rejeter». Et en effet, dans un contexte qui ne laisse place à aucun doute, l'Uttarajjhayaṇa III, 13, dit :

vigiñca kammuṇo heuṃ (variante *vikiñca*) «rejette toute cause de karman».

D'où vient ce mot? Schrubring (*Das Kalpasūtra*, in *Indica* 2, p. 68) admet sans autre explication l'interprétation du commentateur indigène : «*vigiñca :* durch Dissimilation aus **viviñcati vivinakti*». Or en admettant que cette dissimilation soit d'un type normal, elle était spécialement inutile pour *vivic-* qui existe et peut avoir un sens proche de celui de *vigiñc-* : pali *vivicca* «ayant séparé», *viviccati* «se mettre à part», pkr. *vive(g)a* «rejet, séparation», *vivitta* «privé de, séparé». D'autre part, on chercherait en vain d'autres exemples d'une dissimilation *de v ... v*, et en tout cas avec l'aboutissant *v ... g;* Grammont ne fournit que *Cimitavecchia*.

Si Schubring en a été réduit à cette extrémité, c'est qu'aucune étymologie plausible n'apparaît, même en recherchant les possibilités restreintes qu'offre en indo-européen un radical de type moyen indien *gic-*, ou plutôt *kic-*, puisque celui-ci est attesté en pali : *kici maddane*, *kiñceti*, *Saddanīti*, p. 528, n° 1328.

Par contre l'indien moderne témoigne de sa réalité. Il y a des adjectifs ou des noms : marathe *gic* «close together, thick, dense; — crowding, pressing»; guzrati *gicogic*, *gicgic* «comprimé, serré»; à côté de quoi *aican* (et *aitan*) «encombré, touffu» dénonce un type composé **adhigic* ou **āgic-*. Ce type se retrouve dans des verbes à nasale : nepali *aĩcnu* «press, press hard», *aĩc* «power, control, submission»; hindi *aĩcnā*, *ĩcna* «to pull», *aĩc* «pulling» guz. *ec̃-vũ* (N. B. Ce groupe est à distinguer de AMg. *āiñcāmi* «éclabousser», *āyāñcani-odaya* «eau pour se rincer les doigts», cf. Hoernle, *Uvāsagadasāo*), n. 238).

Voilà donc le mot sinon expliqué, du moins identifié. A partir d'ici, le terrain est moins sûr : mais si ce qui suit est fautif, qu'on le pardonne en faveur de ce qui précède.

Le *Lāghulovāde musāvādaṃ adhigicya*... de l'édit de Bhabra, «la leçon sur le mensonge» a déjà fait couler beaucoup d'encre; il ne s'agit ici que du troisième mot, que l'on s'accorde à traduire par *adhikṛtya*, ceci depuis l'article de Sylvain Lévi sur «une langue précanonique du bouddhisme», où il en tirait de vastes conséquences au point de vue de l'histoire du texte, *J. As.*, 1912, II, en particulier p. 512. La thèse de Sylvain Lévi a eu une fortune méritée; mais toutes ses preuves ne sont pas d'égale valeur. Il s'agit ici de faits notoirement exceptionnels, et qui ne sont pas les seuls dans une inscription qui pourrait prétendre à la dénomination de «magadhī partielle» (*abhivādetūnaṃ;* 3 groupes *pr* sur 4, mais ceci seulement si on adopte les lectures de Hultzsch); aucune démonstration ne saurait donc servir à discuter l'interprétation jusqu'à présent classique de *adhigicya*. Tout ce qu'on peut faire, c'est suggérer une autre hypothèse, laissant à chacun d'en mesurer la probabilité.

Ne peut-on donc, s'appuyant sur AMg. *vigiṃc-* et ses correspondants modernes, comprendre la phrase où se trouve *adhigicya* (ou même peut-être *adhigiṃcya*, car l'anusvāra manque plusieurs fois dans l'inscription : l. 4 *taṃ*, l. 5 *vasaṃ*, l. 7 *kiṃti*) non pas comme «le sermon à Lāghula prêché par le bienheureux Buddha en prenant comme point de départ le mensonge», mais «en repoussant le mensonge»; «l'avertissement à Rāhula *contre* le mensonge» pour reprendre les termes de Sylvain Lévi traduisant Oldenberg (*J. As.*, 1896, I, 491)? En même temps que le problème touchant le radical du mot serait résolu, serait écarté le problème du suffixe *-ya* du gérondif. Il ne resterait plus d'exceptionnel au point de vue phoné-

tique que le *gh* du nom de personne *Lāghula-* inclus dans le titre du *dhammapaliyāya*. Dans ce cas, une rencontre exceptionnelle de vocabulaire viendrait s'ajouter aux coïncidences grammaticales rassemblées plus haut.

Laissant maintenant Asoka de côté, revenons au thème *giñc-*. Il est difficile de ne pas reconnaître un autre aspect de ce thème sous la forme *giñj-*, *genj-*, de valeur toute voisine, et attestée en plusieurs langues. Du côté aryen : oriya *genj-ibā* «thrust, poke; press together, squeeze», *genjāgenjī* «1. overcrowded, huddled together; 2. pressing together many things into a small space», etc. (G. C. Praharaj, *Ordiā bhāshākoshā*); bengali *gijgig* «foule», *ginji*, *ghinji* «dense, impénétrable»; hindi *ginjnā* «to rub, to mash with the hand, to crumple» (Platts), *ginjolnā* «to mash, squash with the hand» (Fallon). Du côté dravidien : kurukh *ginjnā* «to beat or press into pulp or a confused mass; to knead and squash (idea of harm), *genjnā* «to smash, to crush flat (with accessory idea of harming), to wound by hammering upon» (Grignard). Enfin du côté munda : mundari *gejegeje*, *gijigiji* «adj., of a place covered by dirty mud» (avec renvoi à oriya *gejjē bejjē* «soiled»), etc.; *gejegeje*, *gejergejer* «to reduce to a pulp», avec renvoi à hindi *gējnā*; J. Hoffmann-A. van Emelen); santal *gejeégejeé* «muddy, soft, moist, gone bad», *gejepete* «crammed, crowded ...», *gijgij* «close, steaming hot, sweltering, profusely, miry» (Bodding). Je ne sais s'il faut rapprocher sora *gis-sid*, que G. V. Ramamurti traduit par «to twist, to rub, to crush» et qu'il analyse en *gid* + *sid*, ce second mot exprimant l'idée de continuité; quant à *gid* (avec *i* ouvert), il le traduit entre autres par «to scratch».

Les langues où j'ai pu retrouver le thème en question appartiennent toutes à l'Inde orientale. Son extension a-t-elle été plus grande jadis? Ou plutôt un poète prākrit n'a-t-il pas voulu utiliser un mot local pour agrémenter son style? car «les *deśī* étaient des épices savoureuses pour ces palais fatigués», comme dit excellemment Luigia Nitti (*Les grammairiens prakrits*, p. 6). Toujours est-il que Hemacandra l'a consigné dans sa *Deśīnāmamālā*, II, 88 : *gāgejjaṃ tathā gejjaṃ mathitam; gāgejjā navapariṇītā;* et le distique cité en exemple ne laisse aucun doute sur l'application érotique, où réside peut-être la raison de son adoption hors de son domaine natif.

Or, dans la région orientale encore, on le trouve employé avec une valeur technique : consultons dans le précieux *Bihar Peasant Life* de Grierson le § 1263 consacré aux briques : leur nom ordinaire est *īṭ* ou *aīṭa;* mais on distingue des espèces; par exemple les *pakkā* ou *pākal*, cuites au four, et les *kaccā* ou *kāc*, séchées au soleil. La brique commune de la campagne s'appelle *dehāti* «paysanne», ou au Tirhut S. E. *bhuilot*, qui semble pouvoir se traduire par «rouleau de terre», ou enfin *panginjā*. Ce dernier mot est évidemment un composé, dont le premier élément est la forme abrégée de *pāni* «eau», forme qu'on retrouve en bihari même dans plusieurs mots, p. ex. *panbharā* «porteur d'eau», et notamment dans *panmār* qui au nord du Gange désigne un terrain généralement inondé : sens confirmé par Fallon sous *panmār;* et il définit *mār* «7. Stiff clay or loamy soil with some sand and vegetable mould; (Bundelkhand) a rich black loam».

On désigne donc, ou on désignait hier encore au nord du Gange non loin de Patna une sorte de brique vulgaire par le mot *-ginjā*. Nom par lui-même peu renseignant sur le mode de fabrication : qu'une brique soit faite de terre compressée (à la main?) va de soi; mais on ne sait si le mot désigne une brique de forme particulière, ni si cette brique était cuite ou séchée au soleil. Toujours est-il que la localisation du mot est intéressante. En effet, c'est dans la même région que se situait au temps du Buddha le pays des Vajji; et c'est dans ce pays que se trouvait Nadikā où, remontant au Nord vers Vesālī au cours de son dernier voyage, le Bienheureux un jour s'arrêta.

Or les gens de Nadikā, parmi d'autres largesses, lui construisirent une résidence toute en briques : *iṭṭhakān' eva bhitti-sopāna-tthambha-vāḷarūpādini dassentā pāsādaṃ katvā* (*Papañcasūdanī*, II, 235, à Majjh., I, 205).

Cette résidence est connue sous le nom de *giñjakāvasatha* «l'auberge de briques». Il en est question dans le Dīgha XVI, ce qui vient de donner à M. Waldschmidt (*Mahāparinirvāṇasūtra*, II, 1951, p. 162) l'occasion d'en fournir l'équivalent sanskrit, qui est *kuñjikāvasatha* : de ce *kuñjikā*, appuyé par la transcription tibétaine et par plusieurs transcriptions chinoises que M. Demiéville a bien voulu me signaler, je n'ai su trouver aucune confirmation ou explication. Quant à *giñjakā*, l'étymologie et l'emploi moderne engageraient à y chercher une valeur spéciale; mais le contexte lui donne apparemment la même valeur qu'à *iṭṭhakā*. Étant donné que le mot n'est pas signalé ailleurs que dans ce passage, on est fondé à penser que le mot *iṣṭi-*, importé par les Arya (cf. vieux perse *išti-*, avestique *ištya-*), a, grâce à leur prestige, triomphé d'un nom local, que de son côté le canon pali a enregistré parce qu'il figurait dans une locution passée à l'état de nom propre.

3. — A PROPOS DE NIYA SARVI «TOUS»

La forme normale du pluriel masculin de l'adjectif signifiant «tous» dans les documents de Niya est *sarvi*.

246 R[5] *jaṃna sarvi iśa asavidado* «tous les gens doivent être installés ici».

R[3] *ye jana atra siyāṃti ṣarvi anavidavo* «les gens qui pourront être là doivent tous recevoir l'ordre».

279[3] *tade avaśiṭhe sarvi* «tous les autres . . .».

320[8] *iśa tumahu goṭha parivara sarvi arogeṃti* «ici ta famille et tes gens tous vont bien».

399 R. B[2] *sarvi pariniyaṃti gaṃmaṃni* «tous sont amenés à s'en aller».

La forme *sarvi* se trouve encore dans un texte mal déchiffré et de nature semi-religieuse 511 Rev. début.

Il ne s'agit pas d'un fait de phonétique. Sans doute il y a des cas d'indécision entre *-e* et *-i* à la finale, cf. Burrow, *The lang. of the Khar. documents*, § 60.

351[3] *ahuno Supiye bahuvi... ayitanti* «à présent beaucoup de Supiya sont arrivés».

484 Cov. Obv.[2] *bahuve seni uṭa* «beaucoup de chameaux de l'armée». De même au locatif *saṃvatsare* et *saṃvatsari*.

Mais l'unique *sa[rve piṇḍa]* de 75 Obv. dernière ligne est une lecture conjecturale, et *sarve* 272[5] a été corrigé par les éditeurs mêmes en *sarva*. Par contre on ne trouve que *aṃñe, ime, eke, ede, te, ye*. *Sarvi* est donc à Niya la forme authentique.

La chose n'est pas si claire dans les fragments de Khotan : *sarvi* est bien seul, et de même *imi, eki*, en regard de *ye*; mais les génitifs *mi, ti*, l'indécision entre *puve* et *puvi* adverbe, le groupe *yaji* (pali *yañce*) suffisent à montrer qu'il peut s'agir d'une hésitation d'origine phonétique. Pourtant on trouve B 39 *ṣaviṣu* qui colle exactement pour le rythme aux formes des textes correspondants : Dhp. 142 *sabbesu*, Divyāv. 339 *sarveṣu*, Mvu III 413. 21, *sarvehi*.

Ici il y a doute. Mais les cas obliques permettent de poser pour Niya au moins un thème *sarvi*. Sans doute à l'instrumental pluriel on trouve 702[9] *sarvehi ṣātena bhavitavya* «que tous soient en joie». Mais le gén. sg. est *sarvisya* 510 Obv. 1 et précisément dans un texte qui voudrait ressembler à du sanskrit (voir Finot, *J. As.*, 1913, II, 542, n. 2), cf. Dhp. 183 *sabbapāpassa*, Mvu III, 420. 12, *sarvapāpasya*.

Dans le document répété deux fois 431-432 les éditeurs ont d'abord écrit (undert., ob. 2) *ṣarvi na*, puis à l'index posé la question du génitif pluriel; c'est en effet la lecture préférable (et adoptée par Burrow, § 88), à condition toutefois de supposer dans le mot précédent une haplographie : *jaṃ[na]na*; car *sarva* adjectif vient dans ces textes à la suite du mot auquel il se rapporte.

Si le génitif pluriel *sarvina* n'est pas sûr ici, il se rencontre deux fois, ainsi que Burrow l'a noté, sur le vase de Wardak. Difficile à interpréter, l'inscription est en tout cas soignée; et surtout *sarviṇa puyae* «en l'honneur de tous» est un groupe de mots usuel; dans les substantifs au contraire, des gén. pl. du type *sarvasatvaṇa* sont fréquents.

L'écriture araméo-indienne ne permet pas de décider de la quantité vocalique. Mais la chance veut qu'à Sanci la même forme ait été conservée en écriture indienne sur un reliquaire de pierre : *savina vināyakāna* «de tous les maîtres» (*Ep. ind.*, XII, 302; Lüders, n° 654) en regard de Majumdar 389 *save*. A Sanci, on trouve encore dans la dédicace d'un pilier *savinaṃ ñātinaṃ* «de tous les parents» (lecture rectifiée par N. G. Majumdar, *The Monuments of Sanchi*, p. 310, n° 102).

Ajoutons à ces formes l'instr. sg. *savina ca parijanena* «avec toute sa famille» dans une inscription jaine de Mathura *Ind. Ant.*, 1904, p. 153 : *sahā mātare bhaginiye dhitare putreṇa savina ca parijanena arahatapujāye.*

En ce qui concerne la quantité de l'*i* dans *savina*, s'opposant à l'ī long de *ñātīnam*, rien n'empêche d'accepter la donnée épigraphique. L'*i* bref se retrouve dans les noms : Sanci (Lüders 301, 454) *bhichunaṃ*, Bharhut (Lüders 844) *mātāpituna*; Nasik *bhikhunaṃ* et *bhikhunaṃ*; Bhaja (L. 1080) *Dhamasirinaṃ*, Udayagiri 15 *-isinaṃ*, *yatinaṃ*; Piprawa *bhatinaṃ*. A Mathura une inscription sanskritisante (*Ind. Ant.*, 1904, 155 n.) donne *sarvveṣaṃ bhikṣunaṃ prahanīkānaṃ*. L'hésitation remonte jusqu'au pali : Geiger, § 83, 8 donne comme abrègements «principalement métriques» *appabhuddhinaṃ*, *bandhunaṃ*, etc. ; et à l'instrumental *pāṇihi* (p. 89, *infra*).

On peut se demander s'il ne s'agit pas là, non de licences métriques, mais d'archaïsmes ; c'est ainsi que Geiger interprète, p. 88, l. 3, l'instr. pl. *rājubhi* dont le *bh* aussi est archaïque (autres ex. de la même désinence, Sadd., 647, n. 2). Le vieux perse a *parūnām* «des nombreux» (m. et f.), mais l'avestique atteste *gairinąm*, *yātunąm*, *vohunąm*, *pourunąm*.

Quoi qu'il en soit de ce point, l'Inde proprement dite confirme par des témoignages isolés une tendance à construire les deux génitifs et l'instrumental singulier sur un thème *sarvi*, dont le *sarvi* (c'est-à-dire **sarvī*) de Niya est le nominatif pluriel masculin. Ce thème, étymologiquement inexplicable, n'est pas isolé. On trouve à Niya gén. sg. *aṃñasa*, gén. pl. *aṃñesa*, n. pl. *aṃñe*; d'autre part, n. pl. *eke*. Mais aussi, au génitif singulier :

Niya 571 undert obv. 6-7 = 580 undert. obv. 7 *aṃñisya prahuḍ'a deyaṃnae* «pour donner à un autre en cadeau» ;

Niya 272[10] *ekisya etaṣa* «de lui seul» ;

Niya 514[1], dans un texte «sanskrit» comme 510 où se trouve *sarvisya* : *ekisya maṃtsagaṃḍasya* «d'un seul morceau de viande».

Or Asoka (Sh. et Kalsi) connaît *etisa*, *imisa*. Et *imisa* fait aussitôt penser à l'abondante série d'instrumentaux : Asoka, pali, Dutr. C[ro] 17 sq. *imina putikaena* correspondant à skr. Ud., p. 14 *anena*. Ce dernier rappelle sans doute par le rythme *amunā* : mais l'*u* de *amunā* est une donnée ancienne, l'*i* intérieur de *iminā* ne l'est pas; ni non plus celui de *etinā* à Rupnath. Ajoutons pali *tadaminā* issu de *tadam iminā* (H. Smith, *Suttanipāta Comm.*, III, p. 701) à côté de *tadiminā* (Geiger, § 108. 4). Cet *iminā* dure en prākrit, jain et classique; la mahārāṣṭrī jaine à son tour donnera *eṇā* qui se retrouve dans Dutr. O 16 : *na bramaṇas ediṇa kiji bhodi* «pour un brahmane il n'y a rien de meilleur que cela» (Dhp. 390 *na brāhmaṇass etad akiñci seyyo*).

Moins probantes sont les formes de l'interrogatif, où le thème *ki-* est normalement en progrès : Asoka *kinasu* (pali *kenassu* Sn. 1032), Niya 609 *kiṃna* valant *kena* et pouvant expliquer *tina* 532 cov.[1], de lecture douteuse d'ailleurs, mais moins bien *tiṣu* (*tesu*) 511[3] en «sanskrit» : ardhamāgadhī et maharāṣṭrī *kiṇā* «comment».

Enfin le Mahāvastu (voir l'index de Senart) et le Lalitavistara ont *ekinā* (un exemple chez Edgerton, *Nouns of the* a- *decl.*, in *Harvard J. As. St.*, 1936, p. 73).

Il serait imprudent de fonder toute la série sur cette seule forme en y cherchant une haplologie de *ekākin* «seul». Ce dernier mot, ancien sans doute, est en dehors de la série numérale et pronominale [1] et n'a pas duré (pa. *ekākiya*, *ekānikena*, Amg. *egāniya-*).

La variété des formes d'instrumental singulier engage à chercher là l'origine des diverses créations qui n'ont pas abouti à un système. Or il est bien connu que la désinence *-ena*, unique dans le pronom, coexistant au début dans le nom avec la désinence *-ā* venue de l'indo-européen, est une création indienne (Wackernagel, *Ai. Gr.*, III, p. 498). On en cherche le modèle le plus lointain dans une série archaïque dont *anā*, passé dès le Ṛgveda à l'emploi d'adverbe («ainsi») est un spécimen particulièrement ancien (voir en dernier Kuiper, *Acta Or.*, XVI, 214); en face de *anā*, *enā* «ici», le vieux perse offre, outre *anā*, *aniyanā*, *avanā*, *tyanā* dont la formation ne laisse place à aucun doute; du thème d'interrogatif l'avestique dérive à côté de *kā*, *kanā*, et dans les phrases négatives *činā* «en quoi que ce soit», à quoi correspond partiellement pour l'usage skr. *canā* (voir Grassmann s. v., Wackernagel, III, 570); pour la forme il vaut mieux rappeler l'usage de *ca* comme indéfini, qui est ancien (Brugmann Grundriss, II, 2, 352-353; Wackernagel, *Ai. Gr.*, III, 571 latin *quin*, cf. *quī?* cf. Brugmann Gr., II, 2, 366); *na* peut être la même particule simplement renforçante qu'on voit dans l'hapax ṛgvédique *kinā* «en effet», et aussi sans doute dans *vinā* «sans» (Brugmann, Gundriss, II. 1, 270; 2, 921). Si *čina*, qui, lui, ne peut guère être formé que sur l'interrogatif, a eu un correspondant en sanskrit archaïque, ce ne peut être que **kinā* (cf. *kiḥ*, *kim*, *nákim*, *kīvant*, etc.). N'est-ce pas la forme même qu'on trouve chez Asoka dans *kinasu*, à Niya sous la forme *kiṃna*, en prâkrit dans l'adverbe *kiṇā* (voir plus haut)?

Si l'on admet que ces formes sont non pas des créations récentes — et la forme asokéenne serait à ce titre véritablement étrange — on y reconnaîtra le point de départ des formes sporadiques qui nous occupent. De l'instrumental singulier le passage s'est fait d'abord au génitif singulier, puis au génitif pluriel, à une époque où les thèmes en *-i-* admettaient encore la voyelle brève (*agninā* : **agninām*). En ce qui concerne *sarva-* on remarque que le type *sarveṣām* ne s'est imposé qu'en pali; l'ardhamāgadhī a créé *savvesiṃ tesiṃ*, etc., encore inexpliqué; c'est le type en *-ānam* qui l'emportera. D'autre part, une fois **sarvisya* puis **sarvinām* acquis, la création d'un nominatif **sarvī* est possible, et l'on comprend aussi qu'elle soit exceptionnelle, d'autant que la dialectologie de l'Inde ancienne n'est faite que de débris.

---

[1] Pour l'expliquer, le mieux est de suivre l'indication du P. W. (cité Edgerton, *k-* suffixes, p. 81) en y reconnaissant un adjectif dérivé d'un nom perdu **ekākam* «solitude» fait sur le modèle de formations dérivées de thèmes en *-a*ñc ou de préverbes de localité : *arvāké* «à proximité», *parāké*, *parākāt* «à distance»; *astamīké* «à la maison», *samīká-* «rencontre» (hostile; en ce sens plus tard remplacé par *samara-*); *ápāka-* «lointain, distance», *abhīka-* «proximité»; *prátīka-* «surface, face», *ánūka-* «dos».

GARUḌA DANS L'ART KHMÈR

par

Jean BOISSELIER

Il semble que Garuḍa n'ait guère retenu l'attention des historiens de l'art khmèr qui l'ont parfois considéré comme ne jouant qu'un rôle tout à fait secondaire dans le bestiaire du Cambodge. La place considérable qu'il occupe dans le seul style du Bàyon suffirait, croyons-nous, à lui donner une importance qui est presque de premier plan.

Considéré comme à peu près négligeable dans les travaux anciens et comme très inférieur aux réalisations de l'Inde, de Java ou du Campa, nous pensons qu'au contraire le Garuḍa khmèr peut soutenir honorablement toute comparaison, tant par sa valeur esthétique que par la fréquence de ses représentations, avec les réalisations de l'Inde ou des autres royaumes hindouisés. Nulle part, il ne nous paraît avoir eu une importance aussi constante, nulle part son aspect ne s'est aussi vite dégagé de l'influence des prototypes indiens.

Monstre hybride par essence, Garuḍa acquiert dans l'art khmèr une expression de vie, de majesté et d'équilibre rarement atteinte, unissant harmonieusement les caractères si dissemblables de l'oiseau, de l'homme et du félin. Si les sculpteurs sont arrivés à une réussite étonnante dans leur figuration du nāga, leur réussite en ce qui concerne Garuḍa est tout aussi brillante, encore convient-il de remarquer que le problème était singulièrement plus complexe.

*
* *

La place si importante que garuḍas et suparṇas tiennent dans la statuaire, bas-relief et ronde-bosse, a sans doute pour cause le rôle qu'ils jouent tant dans les textes hindouistes que dans les textes bouddhiques. Peu d'êtres fabuleux sont mêlés à plus de légendes diverses, et à ce titre les changements d'orientation religieuse qu'a connu l'empire khmèr ne pouvaient guère influer sur la fréquence des représentations.

Dans la tradition hindouiste, les suparṇas ou garuḍas apparaissent comme les ennemis naturels des nāgas. Leur roi Garuḍa, fils de Kaçyapa et de Vinatā, y est à la fois celui qui transporta le mont Mandara pour le Barattage de l'Océan et celui qui ravit l'amṛta au bénéfice des dieux. Plus tard, aidé d'Indra, il trompera les serpents pour délivrer sa mère asservie par Kadrū, sa rivale. Lié étroitement aux cultes solaires — son frère Aruṇa est le propre cocher de Sūrya — il apparaît comme symbolisant la victoire et est le vāhana de Viṣṇu, dieu solaire. A ces divers titres garuḍas et suparṇas devaient jouer un rôle essentiel au Cambodge où on sait l'importance que revêtent le Barattage de la Mer de lait dans l'épigraphie comme dans la

plastique, les nāgas dans la symbolique des sanctuaires, et le culte de Viṣṇu malgré l'instauration du rituel du Devarāja. Viṣṇu reste toujours le modèle du monarque cakravartin auquel le souverain khmèr doit s'identifier et le renouveau viṣṇuite, à la fin du XIe siècle, ne manque pas de donner à Garuḍa une importance nouvelle, immédiatement traduite par la sculpture. Cette importance, il la conservera avec l'adoption du bouddhisme du Grand Véhicule, dans la seconde moitié du XIIe siècle. En effet, dans les traditions mahāyānistes, Garuḍa, tout en demeurant l'ennemi des nāgas, devient aussi, et assez paradoxalement, le protecteur de certains d'entre eux qui, comme Mucilinda, s'attachèrent à la personne du maître ou voulurent entendre l'enseignement de sa doctrine. Il semble qu'à ce point de vue il soit assez étroitement lié à Vajrapāṇi qui revêtirait même exceptionnellement sa forme dans le bouddhisme tardif[1]. Le clan du Foudre que préside Vajrapāṇi serait, en quelque sorte, en liaison avec le culte solaire et Garuḍa y tiendrait un rôle élargi. C'est sans doute cet aspect complexe qu'illustre la statuaire du Bàyon où Garuḍa apparaît, tout à la fois, comme lié aux nāgas et comme protecteur des Buddha.

Si l'oiseau fabuleux suit de très près les textes de l'Inde, hindouistes et, croyons-nous, bouddhistes, il s'écarte radicalement de ses traditions iconographiques. Très indianisé dans les premières images, il évolue très vite dans un sens strictement khmèr.

Encore conviendrait-il de noter que ce Garuḍa khmèr, celui de l'époque du Bàyon, est peut-être moins éloigné des types du bouddhisme du Nord qu'il ne l'est des types proprement hindouistes auxquels on se réfère plus volontiers. Les premiers sont toujours restés, semble-t-il, beaucoup plus proches de l'oiseau que les seconds, autant qu'on en puisse juger par les images gandhâriennes et les bronzes tardifs du nord de l'Inde. Etant donné la relative communauté de doctrines, le rapprochement ne saurait, en tout cas, nous surprendre.

PLACE TENUE PAR GARUḌA DANS L'ART KHMÈR

Des débuts du VIIe siècle, époque à laquelle se rattachent la plupart des monuments les plus anciens actuellement étudiables, à la fin du premier quart du XIIIe siècle qui correspond à l'apogée de la puissance khmère et au plus grand effort constructeur que l'empire ait connu, Garuḍa joue un rôle sans cesse plus important. Ayant fait dans la statuaire des débuts modestes, il arrive à occuper, à l'époque du Bàyon, la première place et, aujourd'hui encore, c'est sans doute le personnage mythique dont les formes se sont le moins altérées dans l'art cambodgien.

Dans les monuments du VIIe siècle, Garuḍa apparaît dans le décor des linteaux sous son aspect traditionnel de combattant victorieux des nāgas. Ce n'est qu'à la fin du IXe siècle qu'il commence à être représenté, toujours sur les linteaux, dans son rôle de vāhana de Viṣṇu. Jouant un rôle assez secondaire dans l'iconographie, il semble que son importance diminue encore pendant la période qui suit la fondation de Yaçodharapura et ce n'est qu'avec le second quart du Xe siècle et l'installation de la royauté à Chok Gargyar, qu'il connaît une brusque faveur. Cette faveur, qui est marquée par l'apparition des premiers garuḍas en ronde-bosse et la création de thèmes décoratifs nouveaux, ne souffre qu'une courte éclipse qui correspond au retour de la monarchie dans le site d'Aṅkor, sous le règne de

[1] A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, p. 48.

Rājendravarman. En effet, dès la construction de Bantāy Srĕi (967 A.D.), Garuḍa recommence à prendre une place sans cesse plus grande dans la décoration architecturale. Durant le XIe siècle, l'importance toujours croissante accordée aux légendes viṣṇuïtes y contribue largement : Garuḍa apparaît dans les scènes des bas-reliefs, décore épis de faîtage, antéfixes et piédestaux; traité en ronde-bosse, pour lui-même, il est prêt à tenir le rôle que lui réserve la période d'expansion viṣṇuite qui voit l'érection d'Aṅkor Vat. Les thèmes qui se développent alors ne sont que l'aboutissement des tendances nées quelque cinquante ans plus tôt, mais il nous faut noter que c'est dans cette période que se forme la curieuse association garuḍa-nāga qui connaîtra une si brillante carrière dans le Cambodge mahāyaniste de Jayavarman VII. Ce règne, qui amène l'empire à son point le plus haut, est celui qui fait la plus large part à Garuḍa. Réapparu dans le décor des pilastres et des linteaux, il remplace, uni au Nāga, l'ancien décor des abouts de balustrades, décore les angles des gopuras, accompagne les gigantesques têtes des tours à visages, alterne avec le lion sur les murailles des terrasses, porte sur ses épaules un Yakṣa que nous tenterons d'identifier plus loin. Durant le règne de Jayavarman VII, Garuḍa a cessé d'être le vāhana de Viṣṇu; s'il est certain qu'il demeure toujours un symbole de victoire, il apparaît surtout comme un protecteur du bouddhisme. Ce serait méconnaître le sens de la sculpture décorative khmère, particulièrement de celle de l'époque du Bàyon qui fait conter par les moindres rinceaux tant d'histoires édifiantes, que de donner à tous ces suparṇas un rôle seulement décoratif.

Notre but est moins de nous attacher à la valeur symbolique et à l'aspect religieux de Garuḍa qu'à l'évolution et à la transformation de son aspect et de sa parure. L'un et l'autre nous semblent mériter une étude attentive car ils peuvent fournir des renseignements de datation intéressants, résoudre et aussi poser certains problèmes relatifs à la chronologie des monuments khmèrs. Nous rechercherons donc l'évolution de Garuḍa à travers les différents styles admis pour l'art khmèr depuis les travaux de M. Philippe Stern et définis par Gilberte de Coral-Rémusat dans *L'art khmèr, les grandes étapes de son évolution*. Cette division en styles ne constitue qu'une série de points de repères commodes. Il est bien évident que les modifications que peut subir Garuḍa dans sa représentation ne s'inscrivent pas nécessairement dans les limites de chaque style comme dans un cadre rigide. Une évolution étant un état de continuel changement, changement parfois lent, parfois brusque, chaque aspect nouveau ne saurait coïncider avec les limites de styles établis en fonction du plus grand nombre d'éléments décoratifs.

ÉTUDE CHRONOLOGIQUE DES IMAGES

Pour dégager l'évolution du type de Garuḍa nous croyons devoir étudier toutes ses représentations dans un style donné. L'étude systématique de chaque catégorie d'images : linteaux, bas-reliefs, abouts de frontons, ronde-bosse, etc., ne ferait que compliquer par excès de subdivisions. De plus, le type de Garuḍa, comme celui de tout personnage plus ou moins divin, répond à des données iconographiques fixes qui ne sont fonction que du temps. L'échelle de l'image n'y a que peu de part et dans une même période un garuḍa reste toujours identique à lui-même, au moins dans ses traits essentiels, qu'il décore le dé d'une balustrade ou le redent d'une tour. Il ne s'agit que de l'évolution d'un même personnage et non de l'évolution de plusieurs personnages distincts, le temps est le principal facteur de transformation. Il convient cependant de remarquer que Garuḍa, en tant que vāhana, est lié à l'évolution de la divinité qui le chevauche et qu'il possède ainsi quelques caractères

qui lui sont particuliers; nous les noterons au cours de l'étude systématique par styles. Comme le fait a été maintes fois signalé, ce sont les petites figures en bas-relief, et particulièrement celles des linteaux, qui annoncent les tendances nouvelles. C'est dans les linteaux que Garuḍa fait justement son apparition et c'est là qu'il restera cantonné pendant un peu plus de trois siècles. Pendant cette longue période nous assisterons à un affranchissement des modèles indiens et à la formation d'un type khmèr du Garuḍa.

STYLE DE SAMBÓR (VII[e] SIÈCLE)

Durant le style de Sambór nous rencontrons Garuḍa figuré sur plusieurs linteaux à makaras convergents et sur l'un des rares linteaux à scène qui nous soit conservé[(1)]. Dans les premiers, il occupe le médaillon central de l'arc, dans le second nous le voyons à la fois aux extrémités de l'arc et en son milieu. Dans tous les cas, il apparaît sous les traits d'une sorte de Kinnara, obèse, très proche des modèles de l'Inde contemporaine. Ces caractères ne sauraient nous surprendre; dans les linteaux à makaras où tous les éléments du décor sont directement empruntés à l'Inde de la période qui englobe les dernières grottes d'Ajaṇṭā et les premières d'Ellora[(2)], pendeloques issues d'un motif en «accroche-cœur», voire guirlandes croisées, aspect des makaras et des crosses de feuillage, il serait surprenant que Garuḍa échappât déjà, et seul, à l'influence de l'Inde. Dans les médaillons, il apparaît hiératique. Personnage courtaud «au ventre flasque» ainsi que le veulent les textes, les membres inférieurs, vaguement terminés en pattes griffues, recouverts de plumes à partir du bassin, il tient des deux mains ramenées à hauteur de la poitrine des nāgas monocéphales qui ondulent parallèlement à son corps. Son visage est humain, quoique large et monstrueux : nez démesuré, yeux ronds et saillants, ce sont des traits définis par l'iconographie indienne que les artistes khmèrs rejetteront très vite parce que trop contraires à leur sens inné des proportions harmonieuses. Il est coiffé de grosses boucles et porte, dans un cas au moins, autant que l'état des linteaux permette de juger, une sorte de mukuṭa tronconique qui est, peut-être, le souvenir de la tiare orfèvrie de l'Inde. Ses oreilles sont parées de lourds disques. A part le plumage stylisé qui revêt ses membres inférieurs, il n'a d'oiseau que l'indication, tout aussi stylisée, d'ailes et d'une queue qui apparaissent derrière lui, sans lien très net avec sa personne (pl. XXIII *a*).

Le très beau linteau à scène de Sambór S[1], malheureusement beaucoup plus abîmé aujourd'hui qu'il n'apparaît sur les photographies[(3)], présente une variante du type : Garuḍa y apparaît trois fois, au centre de l'arc et à chaque extrémité. Le visage de celui du centre est seul conservé, encadré d'une chevelure en grosses boucles, au nez très long et aux yeux exorbités, avec les habituels disques d'oreilles (pattra-kuṇḍala), c'est celui que nous lui avions déjà vu sur les linteaux à makaras, mais sa lèvre s'orne, de plus, d'une moustache et il crache une pendeloque. C'est une pendeloque semblable qu'il devait tenir de chaque main, à hauteur de poitrine, à la place des serpents habituels, le plumage des ailes et de la queue est beaucoup plus stylisé que dans les images précédentes et se transforme presque en feuillage, illustrant peut-être l'étymologie «bien feuillu» de suparṇa. Les garuḍas des extrémités, figurés de profil, sont en mouvement, terrassant, bras levés des nāgas

(1) Musée A. Sarraut, linteaux à makaras convergents, C. 141, C. 142; linteau à scène C. 171.
(2) Cf. Ph. Stern, *Cours professé à l'École du Louvre*. 1947-1948.
(3) G. de Coral-Rémusat, *L'Art khmér, les grandes étapes de son évolution*, pl. XXIV, fig. 89.

humains à la tête auréolée du capuchon polycéphale, très proches eux aussi des modèles de l'Inde. Chose curieuse, les figures qui ornent les quarts de l'arc et qui sont manifestement des lions reconnaissables à leur crinière, s'ornent de la même queue feuillue que les garuḍas. Les membres des uns et des autres sont semblables et Garuḍa, pendant toute la durée de l'art khmèr, conservera les membres postérieurs d'un félin.

STYLE DE PREI KMEÑ ET DE KÒMPOṄ PRÀḤ (FIN VIIe-VIIIe SIÈCLES)

Nous ne connaissons pas de représentations de Garuḍa pendant cette période. La faveur croissante accordée aux linteaux uniquement décorés de motifs végétaux, peut suffire à expliquer leur absence mais il se peut aussi que de nouvelles découvertes modifient sensiblement les données actuelles. Les linteaux à scène continuent à connaître une certaine vogue et les thèmes viṣṇuïtes semblent y tenir un rôle de premier plan, il est ainsi possible et même probable que Garuḍa ait continué à être figuré quoiqu'il soit juste de remarquer que le style suivant nous en donne un seul exemple.

STYLE DU KULÊN (PREMIÈRE MOITIÉ DU IXe SIÈCLE)

Parmi les linteaux, si divers et si variés d'inspiration, qui caractérisent l'art du Kulên, Garuḍa n'apparaît qu'une seule fois, au Pràsàt Nàk Tà [1]. Il marque un progrès très net sur ceux que nous avions observés dans le style de Saṃbór et est déjà fort loin des types indiens. Occupant le centre de la branche mais sans être isolé dans un médaillon, il est toujours hiératique et tient du même geste deux nāgas monocéphales dont il immobilise maintenant les queues sous ses griffes. Les caractères « oiseau » se sont accusés au détriment des caractères humains. Le plumage est plus naturaliste, surtout aux ailes, beaucoup moins stylisées. La tête aussi est moins humaine, le personnage conserve les disques d'oreilles et une coiffure en boucles plus petites, mais la naissance du nez s'orne des plis caractéristiques des personnages « terrible » qui s'accordent si bien avec le bec des rapaces. L'état de la pierre ne permet malheureusement pas de conclure à l'existence d'un bec ou d'un nez. Enfin, il porte une ceinture qui est le début du véritable vêtement de plumes qui ceindra ses reins dans les siècles suivants.

TRANSITION (VERS LE MILIEU DU IXe SIÈCLE)

A Trapãṅ Phoṅ, qui peut marquer la transition vers le style de Prãḥ Kô, Garuḍa apparaît pour la première fois dans son rôle de vāhana. Il porte Viṣṇu à califourchon sur ses épaules comme dans les pièces anciennes de l'Inde et de Java, attitude exceptionnelle dans l'art khmèr. Il étreint, à la base du capuchon, deux nāgas monocéphales dont le corps se transforme en la branche feuillue du linteau. Son nez est devenu un bec authentique dont la naissance se plisse, peut-être à l'imitation de Java. Il garde les disques d'oreilles mais est coiffé d'un diadème et d'un mukuṭa tronconique et évasé, manifestement copié sur celui de Viṣṇu, prototype probable

[1] *BEFEO*, XXXVIII, I, pl. LXIX A.

du mukuṭa en pagodon qui apparaîtra au style suivant. Garuḍa vāhana porte la coiffure de la divinité qui le chevauche, il la gardera pendant de longs siècles, cependant son diadème s'orne déjà des rosaces au-dessus des oreilles qui caractériseront les yakṣas. M. Ph. Stern a étudié l'évolution du linteau à garuḍa dans les pièces marquant le passage du style du Kulên vers celui de Práḥ Kô [1].

STYLE DE PRÁḤ KÔ (TROISIÈME QUART DU IXe SIÈCLE)

Les pièces étudiées par M. Ph. Stern peuvent se rattacher, du point de vue de l'évolution de Garuḍa lui-même, au style de Práḥ Kô proprement dit. Les linteaux des Pràsàt Kôk Pô A et D, de Kapilapura et du Pràsàt Càk ont entre eux beaucoup de traits communs, très voisins de ceux que nous noterons à Práḥ Kô 589.

Tous ces linteaux présentent une composition assez voisine, Garuḍa, traité en motif d'axe, y apparaît tantôt en pied, tantôt à mi-corps, figuré seul ou dans son rôle de vāhana.

Partant du type étudié à Trapāṅ Phôṅ que nous considérons comme la véritable pièce de transition, nous croyons pouvoir établir la ligne d'évolution suivante :

Au Pr. Càk, Garuḍa est figuré en pieds, il possède de petites ailes et son torse est nu mais il porte une large ceinture emplumée. Il tient par la queue deux petits nāgas tricéphales dont les capuchons s'affrontent à ses pieds [2].

A Kôk Pô D, il n'apparaît qu'à mi-corps mais son buste s'orne d'un collier pectoral. Il tient toujours la queue de nāgas tricéphales, mais le corps de ceux-ci devient la branche du linteau et les têtes apparaissent aux extrémités.

A Kapilapura, il est de nouveau figuré en pied, avec la ceinture de plumes mais la poitrine nue, les nāgas sont traités dans le même esprit qu'à Kôk Pô D, avec un capuchon plus évolué toutefois. Ce type, malgré la disparition du collier, réalise la fusion presque complète des tendances apparues dans les deux linteaux précédents.

A Práḥ Kô 589 enfin, deux linteaux qui semblent confirmer le sens de l'évolution supposée méritent d'être notés. L'un présente un garuḍa étreignant les queues de nāgas-branches terminés par un capuchon pentacéphale cette fois, l'autre montre un garuḍa portant Viṣṇu assis sur ses épaules en aisance royale, jambe droite pendante (pl. XXIII *b*). Les deux garuḍas, figurés à mi-corps, portent le collier pectoral, le diadème à rosaces au-dessus des oreilles et le mukuṭa évasé que nous avions noté à Trapāṅ Phôṅ. Les têtes sont devenues davantage encore celles d'oiseaux avec un tracé des arcades sourcilières rappelant le mouvement des plumes autour des yeux des rapaces.

A Práḥ Kô encore, doivent être signalés les premiers garuḍas détachés des linteaux. Nous les rencontrons, pour la première fois semble-t-il, dans le décor de stuc des pilastres, debout dans une arcature trilobée, ailes et queue éployées, ils ne tiennent pas les traditionnels serpents et la ceinture de plumes paraît être leur seule parure.

A Bàkoṅ, nous notons une autre innovation qui semble sans lendemain mais qui,

---

[1] *BEFEO*, XXXVIII-1, *Le style du Kulên*, p. 143 et pl. XLVII, B, C., pl. XLVIII.

[2] Il convient de noter que le sanctuaire N. du Pr. Càk est seul achevé. Son linteau, du même type que celui du sanct. S., porte un Garuḍa richement paré : collier, ceinture de torse, ceinture abdominale, tous ces caractères tendent à le placer à une date nettement postérieure à celle du sanct. S. où le Garuḍa, bien que seulement épannelé, ne montre aucune trace de bijoux. Les mêmes remarques peuvent être faites au sujet des colonnettes, le sanct. N. paraîtrait ainsi avoir été achevé à une date postérieure à celle de la fondation.

du moins, accuse la tendance nouvelle à utiliser Garuḍa dans tous les éléments du décor architectural. C'est une frise, décorée de lions atlantes et d'arcatures polylobées accrochées, qui s'orne, aux extrémités, de petits garuḍas traités vaguement dans le même esprit que les gardiens de sanctuaires. Figurés en couples encadrant les lions, l'un d'eux présente la particularité, exceptionnelle, d'être une femelle, possédant un buste féminin et tenant le chasse-mouche.

L'évolution des linteaux étudiée jusqu'à Práḥ Kô paraît reprendre avec Lolei ou plutôt avec le linteau de Pr. Kôk Pô A dont le style nous semble devoir se rattacher directement à celui des linteaux de Lolei. Nous y retrouvons Viṣṇu sur Garuḍa, maintenant assis à la javanaise. Garuḍa, debout, est paré du collier pectoral et porte la ceinture emplumée. Celle-ci s'est enrichie d'un long pan de plumes qui va devenir constant dès lors. Les nāgas tricéphales sont tenus sous les bras retournés en arrière et se redressent au niveau de la tête de Garuḍa, la branche étant interrompue aux quarts par des têtes de monstres, de nouveaux capuchons de nāgas se retrouvent aux extrémités.

Ainsi, au terme d'une évolution qui nous paraît jalonnée de Trapãṅ Phoṅ à Pr. Kôk Pô A par Pr. Čàk, Pr. Kôk Pô D, Kapilapura et Práḥ Kô, le type de Garuḍa khmèr s'est constitué. L'évolution paraît logique, allant du plus simple au plus compliqué, corroborée par l'étude des linteaux eux-mêmes. Nous n'ignorons pas, cependant, que toutes ces modifications sont apparues dans un style novateur entre tous et dans un temps très court et que telles transformations que nous pensons devoir s'être accomplies successivement ont pu naître dans le même temps. Quoi qu'il en soit, c'est dans le style de Práḥ Kô que Garuḍa commence à acquérir une réelle importance et qu'il prend ses caractères essentiels.

Avant de terminer l'étude du style de Práḥ Kô, nous croyons devoir mentionner encore un linteau de Lolei où une tête de garuḍa tient la place du traditionnel Kāla [1]. Cette tentative qui ne sera guère reprise qu'au Pr. Čan Sraṃ 284, probablement contemporain de Prè Rup, et à Bantãy Srei sous une forme un peu différente, mérite de retenir l'attention : avec son bec large aux contours arrondis, c'est le Garuḍa le plus proche de la tradition javanaise et, partant, des figurations čames A l'époque de Práḥ Kô ces affinités ne sauraient nous surprendre [2].

STYLE DU BÀKHÈṄ (FIN DU IXe SIÈCLE ET DÉBUT DU Xe)

Après l'intéressante floraison du style de Práḥ Kô, le style de Bàkhèṅ apparaît comme une période d'appauvrissement. Le mouvement semblait déjà s'annoncer à Lolei et les monuments de cette époque ne présenteraient aucune image digne d'être signalée s'il n'existait, parmi les bas-reliefs intérieurs du Pràsàt Kravàn (Sre central) une grande figure de Viṣṇu monté sur Garuḍa (pl. XXIV *a*).

Le monument date de 921 A. D. et le relief qui nous intéresse, tout en restant dans la ligne générale d'évolution, marque un progrès sensible et annonce à bien des égards les figurations du style suivant. C'est le premier Garuḍa sculpté à grande échelle, avec un torse nettement humain raccordé à des membres inférieurs qui sont plus ceux d'un félin que d'un oiseau de proie, encore que munis de serres puissantes. Il est maintenant figuré passant, dans une attitude qui est peut-être d'envol [3],

(1) *Histoire universelle des Arts* (L. Réau), t. IV, p. 219, fig. 169, en bas.

(2) Ph. Stern, *L'Art du Champa et son évolution*.

(3) La même attitude se retrouve d'ailleurs, dans le même monument, sur un linteau.

alors qu'antérieurement il était constamment de front et hiératique (sauf aux seules extrémités du linteau de Saṃbór S-1). Toujours diadémé et coiffé du mukuṭa viṣṇuite, son visage est malheureusement difficilement étudiable. Il porte la ceinture et le long pan triangulaire de plumes apparu à Pr. Kôk Pô A. Les ailes et la queue, au plumage stylisé, font écran derrière le corps. Viṣṇu est assis sur ses épaules, à la javanaise, comme dans les sculptures que nous croyons les plus récentes du style de Práḥ Kô, mais Garuḍa soutient ses genoux de ses deux mains dans une attitude nouvelle qui correspond bien à la marche ou à l'envol. Tel que nous venons de l'étudier, le Garuḍa du Pr. Kravân confirme le sens de l'évolution proposée pour le style de Práḥ Kô tout en apportant un progrès par son attitude. Il marque en outre le passage de la sculpture décorative au grand bas-relief tout en adoptant les données de la première.

STYLE DE KÒḤ KER (DEUXIÈME QUART DU Xe SIÈCLE)

Après la demi-éclipse qu'il avait connue à l'époque que nous venons d'examiner, Garuḍa rencontre dans le style de Kòḥ Ker une exceptionnelle faveur. Style puissamment créateur, l'art de Kòḥ Ker l'élève à la dignité monumentale et le réalise en ronde-bosse [1]. Au Pr. Kravân, la tendance nouvelle s'amorçait, mais Garuḍa n'y était traité à grande échelle qu'en fonction de son rôle de vāhana. Au Prâsàt Thoṃ de Kòḥ Ker, nous le voyons traité pour lui-même, majestueux, dans son rôle de destructeur des nāgas et dans des proportions qu'il ne retrouvera pas avant la fin du XIIe siècle. Ici, il apparaît, semblant poursuivre les nāgas rampants, au départ des chaussées est et ouest [2]. Toujours mi-homme, mi-oiseau, il a conservé beaucoup des caractères que nous avions observés au Pr. Kravân : torse humain et ceinture de plumes avec le long pan antérieur qui, ici, dans la ronde-bosse, joue le rôle d'un point d'appui. Le même rôle est dévolu à la queue qui, par nécessité, prend une curieuse forme « en queue de cheval ». Cet aspect inattendu sera conservé, aux époques postérieures, même dans le bas-relief, où il ne répond cependant plus à aucune nécessité technique. Sa parure se développe à l'imitation de celle de la plupart des statues du même temps : collier pectoral, ceinture de torse et ceinture orfèvrie sur la ceinture de plumes, bracelets, elle gagne même les membres inférieurs et le dessus de la queue qui s'ornent de rinceaux. Son diadème, à la ressemblance de celui des yakṣas, présente la composition propre au style avec des bandes lisses remplaçant les bandes à perlage; son mukuṭa, toujours copié sur celui de Viṣṇu, est tronconique et étagé. Une innovation mérite d'être notée : les disques d'oreilles sont remplacés par des pendants en forme de boutons ovoïdes qui seront dès lors caractéristiques de Garuḍa. La tête se rapproche davantage encore de celle de l'oiseau de proie tout en conservant les oreilles humaines, le collier de barbe, les yeux ronds et saillants et le motif ornemental de la naissance du nez qui appartiennent aux yakṣas « terribles ». Ces caractères hétérogènes n'ont pas empêché le sculpteur khmèr de réaliser une composition très équilibrée dont l'attitude de mouvement, ailes écartées, bras levés et projetés en avant, ne manque pas de grandeur. Cette pièce peut compter parmi les plus remarquables de l'art khmèr et le fait vaut d'être signalé d'autant qu'elle appartient à une période qu'on a trop considérée comme celle du hiératisme.

---

(1) Il se pourrait qu'un garuḍa en ronde-bosse situé près de la source de Wat Ph'u lui soit antérieur, il paraît présenter un facies humain, mais il est beaucoup trop érodé pour être étudiable et nous ne pouvons en tenir compte dans une étude d'évolution.

(2) *AKC*, pl. XXXIV.

Cette œuvre n'est pas la seule création originale. Pour la première fois, croyons-nous, Garuḍa est traité en atlante, ailes ouvertes, aux angles d'un piédestal du Pr. Kraham (Pr. Thom). Pour la première fois aussi, toujours au Pràsàt Thom (Gop. I) il décore les antéfixes d'angles [1]. Il y apparaît sous une arcature, à mi-corps, le visage assez humain même, presque simiesque, avec un bec où la forme du nez est encore évoquée. Il conserve les anciens disques d'oreilles, ses ailes sont faites de petites plumes stylisées, toutes égales. Coudes écartés, mains à hauteur de poitrine, il tient deux nāgas tricéphales dont les capuchons se redressent à la partie inférieure de l'antéfixe. Une telle figure paraît très en retard sur le degré d'évolution atteint par les autres représentations, mais c'est un fait assez fréquent pour mériter d'être noté que les personnages des antéfixes sont un peu en marge de l'évolution qu'ils ne suivent assez souvent qu'avec un certain décalage. Ils ne sauraient donc constituer un point de repère très sûr.

À côté de ces représentations nouvelles propres au Pràsàt Thom, il conviendrait encore de noter aux Pràsàt Čen 271 et Sampie 274,4 des garuḍas décorant les échiffres. La description de H. Parmentier n'est malheureusement pas assez détaillée pour que nous puissions les inclure dans cette étude.

Nous continuons à rencontrer Garuḍa dans le décor des linteaux, traité en vāhana ou seul. Trois de ces linteaux méritent de retenir l'attention : celui du sanctuaire Nord du Pràsàt Čen 271 où Garuḍa debout, en abhaya-hasta, pose ses serres sur les bustes de quatre suparṇas (?) traités franchement en oiseaux [2], celui du Pràsàt Dĕi Čhnăň 218, 16 où Garuḍa tient dans son bec la tête d'un personnage diadémé, fléchissant sur les genoux, que nous ne réussissons pas à identifier actuellement [3], celui du Pràsàt Rolūm 281, 4 enfin, qui présente un garuḍa vāhana dans une composition qui paraît une tentative de renaissance éphémère du type des linteaux à scène [4].

STYLE DE PRÈ RUP (VERS LE MILIEU DU Xe SIÈCLE)

Cette période de courte durée, considérée comme de transition, est en réalité et à bien des égards un véritable retour en arrière, presque une condamnation des formules de Kòḥ Ker. Elle se caractérise par la copie du décor du style du Bàkhèň; cette recherche d'inspiration dans un passé toujours plus lointain trouvera son plein épanouissement avec le style de Bantāy Srĕi. Quoi qu'il en soit, comme durant le style du Bàkhèň, les monuments de l'époque de Prè Rup utilisent fort peu Garuḍa dans leur décor. Tout au plus pouvons-nous noter celui qui se mêle aux S suspendus du décor des montants de fausses-portes (Prè Rup). Ces petits garuḍas, par copie du style du Bàkhèň n'ont plus que leur diadème pour seule parure mais ils sont figurés passant comme à la fin du style (pl. XXIV *b*).

STYLE DE BANTĀY SRĔI

Le goût pour les motifs empruntés au passé atteint son maximum avec Bantāy Srĕi mais non sous la forme d'une copie servile [5]. Si les compositions, si certains détails sont empruntés à des modèles anciens, du style de Prāḥ Kò ou antérieurs, la

---

(1) *AKC*, pl. XXXIX-A.
(2) *AKC*, pl. XXXVII-B.
(3) *AKC*, pl. XXXVIII-A.
(4) *AKC*, pl. XXXVIII-B.
(5) Cf. G. de Coral-Rémusat, *Influences de l'art de Rolûos sur le temple de Bantāy Srĕi*, in *J.A.*, juillet-septembre 1933, p. 189.

décoration n'en a pas moins renoué avec les traditions de Kòḥ Ker. Un linteau du Pràsàt Sralau [1] est caractéristique de la nouvelle tendance, s'orne d'un grand garuḍa portant Viṣṇu dans l'attitude, tombée en désuétude, de l'aisance royale. Mais les traits de Garuḍa, sa parure sont ceux du style de Kòḥ Ker et, arrangement nouveau, aux extrémités de la branche, d'autres suparṇas avalent des hampes à la place si souvent occupée par de petits lions. Un autre linteau, de Bantāy Srĕi celui-là, utilise comme motifs de quarts des têtes de garuḍas très proches de l'oiseau de proie et marquant un net progrès sur celles de Kòḥ Ker dans le sens du naturalisme. Les mêmes têtes se retrouvent d'ailleurs dans le décor des pilastres [2] alternant avec des têtes de lions (pl. XXV).

Style novateur, Bantāy Srĕi emploie les suparṇas dans un nouvel élément de la décoration architecturale. Ils apparaissent, concurremment avec les lions, aux extrémités des frontons, disposition sans doute inspirée de celle notée pour les antéfixes de Kòḥ Ker mais avec un aspect tout autre. Toujours sous une arcature, ils sont figurés en pieds, projetés en avant, sortant de la gueule d'un makara. Leur corps paraît nu et les membres inférieurs continuent d'être beaucoup plus ceux d'un félin que d'un oiseau; bras ramenés à la poitrine ou relevés à hauteur de la tête, ils tiennent une pendeloque dans leur bec [3].

Nous noterons encore que le type du garuḍa paraît avoir influencé celui des génies d'échiffre à tête de rapace qui s'est modelé à son image. Ces personnages étaient, à Kòḥ Ker, réalisés dans un esprit très particulier et se différenciaient nettement de Garuḍa, à Bantāy Srĕi ils semblent au contraire avoir subi une contamination sensible dans le traitement de la tête et des ailes.

STYLE DES KHLĀṄ (FIN DU Xe SIÈCLE, DÉBUT DU XIe)

Cette période, assez importante du point de vue de l'évolution générale de l'art khmèr pour avoir mérité de constituer un style, n'apporte cependant que peu d'éléments nouveaux dans le domaine de la statuaire et pour le cas particulier de Garuḍa rien ne peut être noté. Il n'est pas figuré dans les monuments les plus caractéristiques, Tà Kèv, Phĭmānàkàs, Gopuras du Palais Royal ou Khlāṅ. Tout au plus, sur la foi d'Henri Parmentier, pouvons-nous signaler sa présence à Práḥ Vihār qui appartient presque au style suivant. Ce garuḍa serait intéressant à connaître autrement que par une description sommaire : accompagnant la queue des nāgas aux chaussées, « devant un décor de hampes », il semble être une forme héritée de Kòḥ Ker, mais le style du Bàphûon marquant un profond changement d'orientation et une rupture presque complète avec la tradition établie, peut-être nous aiderait-il à comprendre s'il s'agit d'une sorte de brusque mutation ou d'une évolution dans laquelle le style des Khlāṅ constituerait un chaînon actuellement manquant.

STYLE DU BÀPHŪON (DEUXIÈME MOITIÉ DU XIe SIÈCLE)

Après la relative pauvreté constatée pour la première moitié du siècle, le style du Bàphûon paraît marquer un élan nouveau caractérisé par l'apparition de types inédits et le changement des formules iconographiques. Le renouveau de faveur

[1] Conservation d'Aṅkor.

[2] Avant-corps du sanctuaire central, face est.

[3] Il faut noter qu'un rappel du passé est possible pour cette attitude, B. Srĕi puise son inspiration fort loin dans le temps et le garuḍa humain du linteau de Sambór S-I tenait une pendeloque entre ses dents (cf. *supra*).

que cette période accorde à Garuḍa ne s'arrêtera plus et celui-ci prendra une importance toujours croissante jusqu'à la fin de l'art khmèr.

C'est durant le style de Bàphûon que Garuḍa semble pour la première fois représenté en ronde-bosse, soit seul, soit dans son rôle de vāhana alors que les seules statues que nous avions notées jusqu'à présent étaient liées aux nāgas des chaussées. Les nouvelles images méritent une étude particulière et nous les décrirons plus loin. Une autre création caractéristique du style est celle des suparṇas décorant les épis de faîtage. Ces épis ornés de petits suparṇas, sculptés à double-face sous une arcature ajourée, que nous rencontrons à la galerie du deuxième étage du Bàphûon, sont le prototype des épis de faîtage à personnage dansant qui floriront au style d'Aṅkor Vàt (pl. XXVI *a*).

Au Bàphûon, ils sont plus qu'une fantaisie de décorateur : les abouts des fausses-tuiles sont sculptés de petits nāgas tricéphales et les suparṇas du faîtage sont liés à leur présence. Les abouts de fausses-tuiles de l'époque d'Aṅkor Vàt ne seront qu'un développement du même thème. Garuḍa se retrouve aux antéfixes, le plus souvent en vāhana, aux angles des piédestaux dans son rôle d'atlante, sur les moulures des soubassements [1] où il se mêle au feuillage. Enfin, le Bàphûon illustrant de nombreux épisodes du Rāmāyaṇa, nous le voyons, au Gopura nord du deuxième étage, délivrant Rāma et Lakṣmaṇa des flèches d'Indrajit (pl. XXVI *b*).

Le garuḍa du style de Bàphûon rompt par son aspect, nous l'avons signalé, avec la tradition établie, tandis que la face semble marquer un retour vers des caractères plus anthropomorphes, le corps, au contraire, est en général, beaucoup plus celui d'un oiseau qu'à aucune autre période de l'art khmèr. La tête perd de son naturalisme et s'aplatit; le bec, toujours aigu, prend moins de place dans un visage qui évoque assez maladroitement celui des asuras, à la naissance du bec la marque « terrible » est traduite par une série de triangles d'un effet peu heureux mais bien caractéristique du style. Le diadème et le mukuṭa viṣṇuïte ainsi que les pendants d'oreilles allongés sont conservés. Le corps se rapproche, autant qu'il se peut pour un être hybride, de celui de l'oiseau : la poitrine est très bombée, avec, souvent, un thorax presque en bréchet et les bras sont généralement supprimés, sauf lorsqu'ils sont indispensables au rôle de Garuḍa, qu'il soit atlante ou qu'il tienne les serpents par exemple. Les ailes, petites, sont perpendiculaires au corps mais il arrive qu'elles soient à leur tour supprimées lorsque les bras ont dû être conservés. Notons encore une taille très marquée, une certaine tendance à la sveltesse, bien en accord avec l'esthétique du style, et nous devons reconnaître que Garuḍa est bien loin de la tradition de l'Inde. La ceinture et le pan s'amincissent et sont souvent traités en véritable élément de parure, ancêtre du pan orné des grands garuḍas du style du Bàyon.

Deux rondes-bosses méritent une étude quelque peu détaillée : le Garuḍa du Pràsàt Ólok [2] et le Garuḍa vāhana de Vàt Kandàl (Prei Vèṅ) [3]. Le premier (pl. XXVII *a*) qui manque, à vrai dire, de qualités esthétiques, présente un intérêt réel du point de vue iconographique. C'est, à notre connaissance, le premier garuḍa traité nettement pour lui-même. Avec un torse humain trop ample et des bras grêles collés aux petites ailes de l'époque, une tête presque clownesque à force de vouloir être terrible, il n'a rien de cette beauté ni de cette majesté que nous nous plaisons à signaler. Tenant dans ses mains, à hauteur d'épaules, les queues de nāgas faméliques dont les capuchons se redressent à ses pieds, il pourrait passer pour

---

(1) Bàphûon, soubassement de la tour centrale.

(2) Dépôt de la Conservation d'Aṅkor.

(3) Musée Albert Sarraut, B. 344.

l'archétype du Garuḍa du Bàyon. Mais, en plus, il enserre de ses griffes deux petits animaux facilement reconnaissables : une tortue et un éléphant. Ces deux proies suffisent à caractériser l'épisode illustré par le sculpteur. C'est celui où Garuḍa se rend chez ses demi-frères les nāgas pour y délivrer sa mère Vinatā prisonnière de Kadrū et la scène se situe au moment où il a saisi, près du lac Ālamba, l'éléphant Supratīka et la tortue Vibhavasu dont il fera sa nourriture [1]. Les nāgas qu'il tient ne semblent pas imposés par le texte, sans doute ne sont-ils figurés que par tradition.

Le second annonce déjà le style d'Aṅkor Vàt dont il est peut-être assez proche. Du personnage qui était sur ses épaules, il ne reste malheureusement que les pieds, mais l'arrachement de la pierre indique qu'il était debout. Nous sommes ainsi passés, au cours des siècles, de la pose à califourchon à la pose debout qui caractérisera tous les Viṣṇu montés de l'époque d'Aṅkor Vàt. Le garuḍa, peut-être en añjalihasta, enserre contre sa poitrine deux nāgas tricéphales dont les capuchons encadrent sa tête devant ses ailes éployées. C'est le premier aspect d'une composition qui, encore exceptionnelle dans le style suivant, prendra tout son développement à l'époque du Bàyon. L'expression du visage, le diadème et le mukuṭa restent sans changements notables. Le torse, quoique très humain, est couvert sur le dos de plumes d'une facture assez naturaliste, qui se continuent sur les ailes tandis que celles des jambes sont traitées en sampot quadrillé maintenu par une ceinture orfèvrie à pan. Tous ces caractères font du garuḍa de Vàt Kaṇḍàl une pièce de transition vers le style d'Aṅkor Vàt que nous allons aborder.

STYLE D'AṄKOR VÀT

(DERNIÈRES ANNÉES DU XIe SIÈCLE ET PREMIÈRE MOITIÉ DU XIIe)

L'importance du style d'Aṅkor Vàt est exceptionnelle pour l'évolution du garuḍa, cette importance il la doit moins à la faveur dont jouissent les thèmes viṣṇuites qu'à l'esprit créateur des artistes dont les œuvres fixent la plupart des traits qui caractériseront le style du Bàyon. C'est en effet durant les quelque cinquante ans que dure le style d'Aṅkor Vàt que nous assistons à l'apparition du garuḍa associé aux nāgas, association caractéristique des monuments du Bàyon, et à celle du garuḍa étreignant les nāgas, bras levés, dans l'attitude que lui conserveront les décorateurs des tours à visages et des terrasses.

Malgré ces innovations si marquantes par les prolongements qu'elles comportent, le style d'Aṅkor Vàt ne fait que continuer, en les affermissant, les tendances du style du Bàphûon pour la fréquence des représentations. Garuḍa tend à s'imposer partout où existait le Nāga et celui-ci n'apparaît seul que d'une manière presque exceptionnelle. Les images, du point de vue iconographique, marquent au contraire une rupture à peu près complète avec celles du Bàphûon, les artistes reviennent à la tradition établie tout en s'orientant vers une esthétique nouvelle et en parant leurs créations de bijoux au goût du jour. Il ne s'agit pas d'une copie du passé mais bien d'une évolution continue dans laquelle les tentatives du Bàphûon s'inscrivent comme un entr'acte.

En règle générale, Garuḍa est représenté avec un torse humain et les membres postérieurs d'un félin bordés de plumes stylisées. La tête est nettement celle d'un oiseau, avec une tendance caractéristique à épaissir la partie inférieure de la mâchoire,

---

[1] Gop. Rao, *Elements of Hindu Iconography*. t. I, part. I, p. 283 et suiv.

la barbe est conservée mais sous l'aspect d'une sorte de galon orfèvri qui se mue en plumes à la fin du style. Les oreilles, ornées de pendants allongés, sont toujours très nettes. Diadème et mukuṭa conique sont constants, sauf dans les petites figures décoratives qui annoncent les tendances nouvelles et dans les réalisations les plus tardives. Les figures sont parées : collier pectoral alourdi de pendeloques, bracelets; la ceinture, le pan antérieur de la queue sont maintenus sous une forme généralement orfèvrie qui tend à se modeler sur les pans d'étoffe du style et il arrive que, par une même contamination, le bord supérieur du sampot de plumes se rabatte en corolle comme dans la statuaire humaine. Les ailes, minces et collées aux bras, sont quelquefois supprimées, c'est le seul trait qui marque une continuité avec certaines images du Bàphûon, il apparaît surtout sur les figurations qui paraissent les plus anciennes. Pour plus de clarté, dans un style où les aspects de Garuḍa revêtent une importance exceptionnelle, nous croyons devoir fragmenter notre étude.

1. — GARUḌA VĀHANA

Comme nous pouvions nous y attendre dans un style où le viṣṇuisme est prépondérant, Garuḍa est fréquemment représenté en vāhana, sur les linteaux, dans le décor des pilastres, sur les grands bas-reliefs d'Aṅkor Văt[1]. Tous sont d'un même type, aboutissement de la ligne évolutive que nous avons esquissée au cours de l'étude des différents styles. Garuḍa est toujours figuré passant, le plus souvent vers la droite, exceptionnellement vers la gauche, le buste rejeté en arrière, les bras écartés, tête levée dans une attitude qui évoque bien l'envol. L'attitude de Viṣṇu est l'intention la plus caractéristique, il est debout sur les épaules de son vāhana, jambes demi-pliées, en posture de combat. Il arrive que Garuḍa supporte, de ses paumes ouvertes, d'autres personnages dont la présence s'explique par l'épisode illustré, nous n'avons pas à les étudier ici. Le Garuḍa du pavillon nord-ouest des Galeries d'Aṅkor Văt présente une particularité exceptionnelle dans l'art khmèr : son torse est couvert de plumes stylisées en mèches et les membres postérieurs sont entièrement emplumés, eux aussi. Soulignons encore que ces membres, constamment copiés sur ceux des félins, ont à ce point perdu tout aspect « oiseau » qu'ils ne se terminent plus en serres comme à Kòḥ Ker mais en griffes semblables à celles des divers lions.

2. — LES SUPARṆAS DES ABOUTS DE FAUSSES-TUILES

Les Suparṇas apparaissaient dans le décor des épis de faîtage du Bàphûon tandis que les nāgas ornaient les abouts des fausses-tuiles. A Aṅkor Văt, l'union des deux thèmes s'opère : suparṇas et nāgas se trouvent réunis sur un même about, le premier enserrant les seconds contre sa poitrine, tantôt figuré en entier, tantôt sortant à mi-corps des feuillages. Une telle association préfigure les compositions des balustrades du Bàyon et, comme là, nos suparṇas sont déjà représentés sans diadème et coiffés de plumes rayonnantes. Les nāgas sont, de plus, devenus bicéphales; dès lors les capuchons à nombre impair de têtes seront fréquemment abandonnés.

---

(1) Pavillon d'angle N.-O., 1er étage. Nous ne tenons pas compte ici des garuḍas de la Galerie N. qui, probablement tracés à l'époque de la décoration d'Aṅkor Văt, ont été certainement achevés beaucoup plus tard par une main-d'œuvre étrangère ou très imprégnée de traditions étrangères, qui copie avec plus ou moins de bonheur et de fidélité le modèle du pavillon N.-O. Cf. *infra*.

3. — GARUḌA AUX EXTRÉMITÉS DES FRONTONS ET AUX ABOUTS DES BALUSTRADES

Comme il s'associe aux nāgas des abouts de fausses-tuiles, Garuḍa se mêle à ceux des frontons et des balustrades. Relativement rare dans le décor des premiers, où sa présence se traduit par une série d'essais dans des voies différentes, essais qui seront abandonnés dès la fin du style, nous le retrouvons au contraire presque constamment uni aux nāgas des seconds et c'est là qu'il poursuivra sa carrière avec une importance toujours croissante.

Décor des extrémités de frontons et nāgas-balustrades ne sont pas sans s'interpénétrer et leur étude doit être menée de concert. A notre connaissance les seuls monuments de Thommanon, de Čau Sày Tevodà et d'Añkor Vàt nous montrent des extrémités de frontons portant des garuḍas, mais ceux-ci présentent une extrême variété.

A Thommanon, à côté de frontons décorés pour la plupart des nāgas traditionnels, existent deux frontons où figure, à côté du capuchon dressé du nāga, un petit garuḍa qui semble le pourchasser, du pied et du poing, dans un geste hérité de Kòḥ Ker mais avec plus de fantaisie et de dynamisme. Ces garuḍas, représentés sans ailes, semblent constituer les premières tentatives du style (pl. XXVII *b*).

A Añkor Vàt, tous les frontons sont terminés par les nāgas traditionnels à l'exception de ceux des bibliothèques du deuxième étage où Garuḍa est représenté hiératique, debout à côté des nāgas traités dans l'esprit habituel. La formule est assez maladroite et la scène est sans lien, mais Garuḍa ne porte pas de diadème; paré d'une ceinture et d'un pan très élaboré, il peut être considéré comme une des réalisations de la fin du style.

A Čau Sày au contraire, l'association est illustrée d'une manière à peu près constante, tant aux frontons qu'aux antéfixes d'angles, avec une grande variété. Le plus souvent Garuḍa apparaît sous une forme réduite, debout sur la tête du nāga axial, les bras relevés, mêlé aux feuillages de la crête. Ailleurs, c'est sa tête seule qui apparaît au même endroit, dans une stylisation qui annonce déjà celle du Bàyon. Deux extrémités de frontons sont particulièrement intéressantes : elles présentent toutes deux un gros garuḍa dressé entre les nāgas et apparaissant à mi-corps. L'un élève les bras au-dessus de sa tête, l'autre les étend horizontalement derrière les nāgas. La tête de celui-ci est malheureusement la seule conservée, elle présente de grandes analogies avec celle du Garuḍa des Bibliothèques du deuxième étage d'Añkor Vàt : absence de diadème, barbe traitée en élément de parure. Il pourrait en constituer le prototype.

Si nous nous plaçons du seul point de vue de l'évolution du garuḍa, la chronologie des monuments semblerait s'établir ainsi : Thommanon, Añkor Vàt, Čau Sày Tevodà, parties les plus récentes d'Añkor Vàt. Nous n'ignorons point que l'étude des procédés de construction, sinon la construction elle-même, tend à placer Čau Sày au début de la série mais sa décoration, comme celle de Thommanon d'ailleurs, est inachevée et nous la croyons, dans son ensemble, postérieure à celle de ce dernier monument. Il est donc probable que la décoration de Čau Sày soit, approximativement, contemporaine de celle d'Añkor Vàt et que certaines tentatives aient trouvé leur application dans les parties les plus récentes d'Añkor Vàt.

Les nāgas-balustrades du style montrent généralement dans leurs crêtes de petits garuḍas qui, comme ceux des extrémités des frontons de Čau Sày, présentent la plus grande variété. Garuḍa est, le plus souvent, figuré les bras plus ou moins écartés

et apparaissant à mi-corps au-dessus du nāga médian, mais il arrive aussi qu'il figure dans la crête de chaque nāga ou qu'à la terrasse de Tép Praṇàm il soit en vāhana, avec Viṣṇu sur ses épaules. Comme pour les frontons, nous n'avons pas de formule fixe et une même terrasse nous livre souvent la plus grande variété de combinaisons.

La création la plus originale, et celle qui aura le plus grand retentissement, est à Aṅkor Vắt, aux abouts des balustrades des chaussées intérieures du deuxième étage. Presque tous ces abouts sont plus ou moins brisés et assez peu lisibles, mais il en existe un beau fragment au Musée de Berlin, autrefois reproduit au *Bulletin de la Commission archéologique*, et nous avons eu la bonne fortune d'en reconnaître un, intact, qui avait été installé sur les superstructures de la tour centrale d'Aṅkor Vắt. C'est celui-ci (pl. XXXVIII *a* et *b*) que nous allons étudier. Apparenté aux formes que nous avions notées à Čau Sày Tévodà, il reprend, en les agrandissant à l'échelle de la balustrade, les thèmes des abouts de fausses-tuiles. Pour respecter la composition de l'éventail sculpté sur les deux faces, Garuḍa est figuré en pieds à la face antérieure prenant naturellement appui sur la semelle de la balustrade, et apparaissant à mi-corps au-dessus des feuillages à la face postérieure. Vues de profil, les deux compositions sont à des niveaux différents mais la figure antérieure est la traduction fidèle des abouts de fausses-tuiles à suparṇa entier, comme la face postérieure est celle des abouts à suparṇa apparaissant à mi-corps au-dessus des feuillages. Comme eux, les garuḍas des balustrades sont encadrés de doubles capuchons de nāgas dont ils n'enserrent que le premier col; comme eux encore ils sont sans diadème. Ils appartiennent indiscutablement au style d'Aṅkor Vắt : la tête est bien caractéristique et s'auréole de feuillages semblables à ceux des nāgas des chaussées. Le feuillage de la face postérieure, rayonnant, traité dans un modelé assez plat ne permet pas davantage le doute. La ceinture et le pan antérieur s'enrichissent mais, comme le collier, ils sont encore très différents de ce qu'ils deviendront dans le style du Bàyon et comme au bas-relief du pavillon nord-ouest, les pattes se terminent en griffes de lion. Figuré soit à mi-corps soit franchement dressé, le Garuḍa diffère encore notablement du type qu'adoptera le style du Bàyon, il en diffère aussi par son aspect mais il en constitue néanmoins le modèle certain et du même coup il confirme le sens de l'évolution proposée par G. de Coral-Rémusat et M. Ph. Stern.

4. — GARUḌA AUX ANTÉFIXES D'ANGLES.

Si certains antéfixes d'angles se rapprochent beaucoup, nous l'avons vu, des compositions des extrémités de frontons, il en est d'autres — à Čau Sày Tévodà et à Aṅkor Vắt — qui annoncent les garuḍas aux bras levés du style du Bàyon.

A Čau Sày, l'un de ces antéfixes nous montre un garuḍa dressé sous une arcature polylobée, étreignant cette arcature dont les extrémités se transforment sous ses pieds en un nāga tricéphale. Le thème n'est guère que la reprise de celui que nous avions noté à Kòḥ Ker, puis à Bantāy Srĕi mais la composition est nouvelle et va faire école. C'est elle que nous retrouvons aux antéfixes de la tour centrale d'Aṅkor Vắt. Mais là, l'arcature s'est simplifiée, évoquant le corps de serpents et Garuḍa, surtout, est tout différent, il a perdu son diadème et se cambre davantage. Les bras dressés plus haut, poitrine bombée, bien carré sur ses pattes, c'est le modèle de tous les garuḍas «atlantes» du style du Bàyon.

Ainsi, malgré l'essai de formules vite abandonnées [1], le style d'Aṅkor Vắt apparaît

[1] Nous n'avons pu tenir compte ici du curieux Garuḍa-atlante du sanctuaire de P'imai, les photographies que nous avons pu voir étaient trop peu nettes pour en permettre l'étude. Nous croyons

comme la source à laquelle les décorateurs de l'époque du Bàyon viendront puiser. Les deux principaux aspects de Garuḍa ont été fixés pour eux, il leur suffira de leur donner un développement nouveau.

STYLE DU BÀYON

(DEUXIÈME MOITIÉ DU XIIe SIÈCLE ET DÉBUT DU XIIIe)

Avec l'adoption des doctrines mahāyānistes et l'affaiblissement du viṣṇuïsme, qui n'est d'ailleurs jamais complètement rejeté, il aurait pu paraître normal que Garuḍa perdit de l'importance qu'il avait prise durant le style d'Aṅkor Vàt. Il n'en est rien cependant et il connaît au contraire dans le style du Bàyon une faveur qu'il n'avait jamais connue auparavant. Les thèmes viṣṇuïtes ne sont plus que rarement exploités et nous ne connaissons guère qu'un Viṣṇu monté sur Garuḍa, celui de la galerie intérieure ouest du Bàyon dont l'ensemble des bas-reliefs est considéré comme tardif. Il y a donc lieu de rechercher les causes d'une brillante carrière qui nous semble liée au mahāyānisme même. En effet, garuḍas et suparṇas ont toujours joué un rôle important dans le bouddhisme, rôle qu'attestent déjà les œuvres du Gandhāra, et qui paraît s'accroître encore avec le développement du bouddhisme du Nord. Ce rôle semble double, il est en effet traditionnellement en rapport avec les nāgas, Garuḍa ne saurait avoir envers eux l'attitude d'ennemi implacable que nous lui connaissons. Dans le bouddhisme, il convient de distinguer les bons nāgas des mauvais : Mucilinda qui abrita le Tathāgata au moment de l'Illumination, Kālika, Elapattra, Girika, Vidyujjvala, Nanda, Upananda qui lui rendaient hommage, Apalāla qui lui fit sa soumission. Garuḍa ne peut raisonnablement avoir en face de ceux-ci la même conduite qu'avec leurs congénères qui ont ignoré la doctrine. Le bouddhisme du Nord admet que Vajrapāṇi dut même les protéger contre la haine de Garuḍa en prenant sa propre forme à la demande du Buddha lui-même[1]. A la lumière des textes, il est permis de se demander si Garuḍa n'a pas, à l'époque du Bàyon, ce double rôle de destructeur et de protecteur, s'il n'est pas à la fois le Garuḍa traditionnel et destructeur et Vajrapāṇi protecteur. A cet égard les garuḍas sur nāgas, aux bras levés, pourraient illustrer ce dernier aspect de même que les grands garuḍas tels que ceux de l'enceinte de Práḥ Khăn, qui portent au-dessus de leur tête une borne décorée de Buddha. Nous assisterions ainsi, durant le style du Bàyon, a un développement constant du thème nouveau qui donnerait une importance croissante à Garuḍa considéré comme protecteur des nāgas. Le personnage à la coiffure de yakṣa dont il devient le vāhana pourrait être une représentation de Vajrapāṇi en tant que fidèle acolyte du Buddha. Nous ne pouvons malheureusement émettre à ce sujet qu'une hypothèse, les mains de presque toutes les pièces que nous avons pu observer étant brisées ou l'attribut qu'elles tiennent étant trop indistinct pour y reconnaître un foudre avec certitude.

Il nous reste maintenant à étudier les différents aspects de Garuḍa à l'époque du Bàyon. S'il est possible que les caractères profonds du personnage aient changé, il n'en reste pas moins que l'évolution se continue sans à-coups. Les traits essentiels que nous avions notés à la fin du style d'Aṅkor Vàt — faciès d'oiseau plus accusé,

---

néanmoins qu'une étude serrée de ce Garuḍa, dont le type paraît isolé dans l'art khmèr, pourrait fournir un élément de datation intéressant.

[1] A. Getty, *op. cit.*, p. 155.

disparition du diadème, parure enrichie — caractérisent Garuḍa à l'époque du Bàyon. S'il disparaît des extrémités des frontons comme des abouts de fausses-tuiles, nous le retrouvons constamment associé aux nāgas des balustrades, en cariatide ou en atlante aux frises, sur les murs, aux redents des tours et plus rarement dans le décor des pilastres et des linteaux, aux dés des balustrades, ou encore vāhana d'un personnage dans lequel nous ne saurions reconnaître Viṣṇu.

1. — GARUḌA VĀHANA

C'est, de toutes les images de Garuḍa, celle qui marque le plus profond changement avec les représentations antérieures. Une telle transformation ne saurait nous surprendre puisque Garuḍa est figuré dans un rôle nouveau. Le groupe, dont on connaît des exemples assez nombreux, est sculpté en rondes-bosses de dimensions généralement réduites.

Garuḍa, plus trapu qu'à l'époque d'Aṅkor Vằt, apparaît torse cambré, jambes écartées, un pied légèrement en avant. Bras levés et mains ouvertes, il a plus de majesté et de puissance mais moins de dynamisme qu'à Aṅkor Vằt. Bras et jambes s'encadrent de plumes stylisées beaucoup plus importantes qu'aux époques antérieures et la parure s'est enrichie : ceinture et pan antérieur traités franchement en décor orfévri, collier pectoral, collier-ceinture, bracelets hauts et bracelets de poignets. La tête est devenue celle, stylisée, d'un oiseau de proie et les oreilles se simplifient, s'agrémentant de motifs allongés qui tendent à donner aux lobes l'aspect de mèches ; la barbe, achevant son évolution, est devenue une véritable collerette de plumes. Dans les images qui semblent les plus anciennes, le diadème est conservé mais celui-ci se modèle sur la tête de Garuḍa et s'incurve au milieu du front tandis que, sans doute par force d'habitude, le mukuṭa viṣṇuite est maintenu (pl. XXIX). Ce diadème disparaît à son tour, se transforme progressivement en auréole de plumes à l'imitation des autres représentations.

Rompant avec l'évolution des images de Viṣṇu, le personnage porté par Garuḍa est de nouveau assis en aisance royale sur ses épaules. Les yeux ronds, paré, portant disques d'oreilles et diadème de divinité terrible, les deux mains reposant sur les genoux, notre personnage est évidemment un yakṣa dans lequel nous avons dit que nous étions tenté de reconnaître un aspect de Vajrapāṇi. L'absence de tout attribut conservé ne nous permet malheureusement pas d'acquérir une certitude bien que le bouddhisme tardif mêle assez souvent les images de Garuḍa à celles de Vajrapāṇi. En dehors de celui-ci, nous ne voyons guère qu'Aruṇa, le frère de Garuḍa, qui puisse occuper une même position. Garuḍa le portait lorsqu'il apprit que Kadrū tenait Vinatā en esclavage. Nous avons déjà rencontré un épisode de la même légende illustré à l'époque du Bàphûon mais nous comprenons mal la brusque faveur qu'elle semblerait connaître et n'imaginons pas dans quel ensemble pourrait figurer un tel groupe encore que quelques scènes de pilastres semblent se rapporter à la même légende de Vinatā.

2. — LES ABOUTS DE FAUSSES-TUILES

A une époque où Garuḍa a une importance qu'il n'avait jamais connue, il peut paraître surprenant que le décor heureux, quoique chargé, élaboré à l'époque d'Aṅkor Vằt, disparaisse brutalement. Cette disparition a sans doute sa cause dans le désir, ou plutôt le besoin, de construire vite qui caractérise tout le style, besoin qui se traduit par la disparition des abouts compliqués, la substitution de niches

de faîtage taillées dans un bloc monolithe aux épis richement sculptés, l'invention des fausses fenêtres à stores, la simplification progressive du décor des pilastres. A une époque de hâte, les sculpteurs habiles ne peuvent plus être retenus aux décors d'importance secondaire.

3. — GARUḌA AUX EXTRÉMITÉS DES BALUSTRADES

C'est, de tous les motifs utilisant Garuḍa, celui qui est le mieux connu et le plus abondamment décrit[1]. Lié directement au Nāga, il a été étudié en même temps que celui-ci et son évolution a été déjà établie. Peu de choses sont à reprendre dans le chapitre qu'y a consacré G. de Coral-Rémusat et les différents types déterminés, aussi bien que la chronologie proposée, restent valables ; tout au plus pourrons-nous y apporter quelques précisions.

Le fait nouveau le plus important qu'il convienne de noter est qu'il ne s'agit pas pour le style du Bàyon d'une création de toutes pièces. Si « l'importance subite prise par Garuḍa » est bien caractéristique de l'époque, et si elle nous semble trouver ses raisons profondes dans le développement du Mahāyāna, il n'en reste pas moins que l'association Garuḍa-Nāga a des modèles directs dans le style d'Aṅkor Vàt et que c'est à partir de ces modèles que se poursuit l'évolution.

Nous avions vu qu'à la chaussée intérieure du deuxième étage d'Aṅkor Vàt Garuḍa était figuré aux deux faces de l'about. C'est une même composition que nous rencontrons dans les plus anciens édifices du style du Bàyon. Mais, alors qu'à Aṅkor Vàt Garuḍa était représenté debout et en pied à la face antérieure, les abouts de la première période le montrent tous chevauchant aux deux faces une tête de Kāla. C'est, en somme, l'aspect de la face postérieure des abouts d'Aṅkor Vàt qui a fait école puisque Garuḍa y apparaissait à mi-corps au-dessus de rinceaux rayonnants. A Bantãy Saṃrè, ces rinceaux sont remplacés dans certaines balustrades par une tête de Kāla, c'est celle-ci que les sculpteurs de la première période du Bàyon vont donner pour monture à leur Garuḍa dont la posture à califourchon constitue la véritable création avec représentation des cuisses emplumées de grosses écailles imbriquées[2]. A Aṅkor Vàt, Garuḍa apparaissait entre les nāgas, il est maintenant devant ceux-ci. Pour le reste, il est fort proche de ceux du deuxième étage d'Aṅkor Vàt : même tête à mâchoire inférieure un peu forte, même parure un peu enrichie seulement. Tout au plus pouvons-nous noter que les mains qui étaient plaquées au col du nāga à Aṅkor Vàt se projettent maintenant, paumes en avant, dans le geste de l'absence de crainte. Le nāga s'est modifié davantage puisque de chaque côté de Garuḍa apparaît maintenant un triple capuchon.

Très vite, et toujours semble-t-il dans la première période du style, les têtes de Kāla que chevauchait Garuḍa disparaissent et elles sont remplacées par des nāgas tricéphales[3]. Garuḍa encore figuré aux deux faces de l'about n'a subi aucune modification notable en dehors de l'enrichissement de sa parure et du développement de son auréole de plumes.

L'évolution continue, marquée par la disparition du Garuḍa de la face postérieure de l'about, remplacé par une figure de dos où se dessinent les ailes, les cuisses et la queue dressée et très stylisée. C'est la représentation la plus fréquente et nous la rencontrons dans la plupart des constructions de la deuxième période du style[4].

---

[1] G. de Coral-Rémusat, *op. cit.*, p. 108 et suiv.

[2] Tà Prohm, parties les plus anciennes, Terrasse Royale : extrémité N., peut-être en réemploi.

[3] Tà Prohm, terrasse cruciforme entre Gop. IV, W et enceinte extérieure.

[4] Bantãy Kdĕi et Sraḥ Srañ, Práḥ Khán d'Aṅkor, Pr. Khán de Kù Svày, parties de Bantãy Chmàr, Vàt Nokor.

Les caractères de la face se sont fixés, tout à la fois naturalistes et décoratifs, le sampot de plumes paraît s'enrouler autour des cuisses en bandes obliques dont le liseré inférieur est visible, comme au grand Garuḍa du pavillon sud-ouest d'Aṅkor Vat. La queue s'orne de petites têtes, exceptionnellement de nāgas au Práḥ Khān d'Aṅkor et à Bantāy Čhmàr, et généralement de garuḍas qui seront conservées dans la dernière période. Les transformations les plus marquantes portent sur les nāgas dont les capuchons s'emplument à l'imitation de Garuḍa tandis que les têtes s'auréolent aussi de plumes rayonnantes.

Les crêtes de feuillages se simplifient en formes flammées au décor toujours plus simplifié. La partie inférieure de la composition est calée par un motif en crosse. L'enroulement de celle-ci, copié sur certains décors de pilastres, fournit un précieux élément de datation : les pièces les plus anciennes présentent toutes des enroulements ascendants tandis que les plus récentes ont l'enroulement tourné vers le bas (pl. XXX).

Notons que le type de Garuḍa décrit ne donne qu'un aspect général et quelque peu simplifié, il nous était impossible de tenir compte d'une infinité de petites modifications de détails, fantaisies d'artistes ou d'écoles qui aboutiraient à reconnaître, parfois dans un même monument, plusieurs types distincts. Ces fantaisies existaient d'ailleurs dans les nāgas-balustrades dont une seule terrasse peut nous donner plusieurs types bien différenciés dans le détail et rentrant pourtant, de toute évidence, dans un même groupe [1]. Pour cette raison nous ne croyons pas devoir distinguer le Garuḍa du Práḥ Khān de Kǒṃpoṅ Svày de ses congénères. Chevauchant des nāgas couronnés de façon anachronique, apparaissant au milieu de huit nāgas, au lieu des six habituels, il peut être considéré comme un essai sans postérité d'une école locale [2] et possède par ailleurs toutes les caractéristiques du type défini : plumage, parure, crêtes de feuillage flammées, crosses à enroulement ascendant. Par contre, les garuḍas de Bantāy Čhmàr, avec les crosses enroulées vers le bas et une certaine simplification dans le détail, paraîtraient les plus tardifs.

Nous arrivons ainsi au dernier type qui correspond vraisemblablement à la troisième partie du style du Bàyon. L'attitude de Garuḍa marque un profond changement sur les types précédemment étudiés puisqu'il est désormais figuré bras levés.

Cette attitude n'est pas, au propre, une création du style du Bàyon, à l'époque d'Aṅkor Vat il était figuré souvent ainsi dans la crête des nāgas et nous avons vu qu'à Čau Sày Tevodà il en existait même un, de grande taille, accomplissant le même geste. Succédant à l'absence de crainte, ce geste peut difficilement être considéré comme de menace. Garuḍa peut fort bien apparaître comme protecteur des nāgas abrités par ses ailes et le Bàyon mahāyāniste réaliserait l'union des deux anciens antagonistes.

Garuḍa est toujours représenté bras levés et collés aux ailes garnies de deux rangs de plumes — les paumes tournées vers le ciel. Ils s'ornent de deux galons de plumes stylisées marquant, l'un, le bras, l'autre, l'avant-bras. Le sampot est semblable à celui décrit pour le deuxième type mais l'auréole de plumes s'est développée et la parure s'est encore enrichie gagnant toute la poitrine et les épaules. Comme le notait G. de Coral-Rémusat [3] la face postérieure s'est de plus en plus simplifiée et la queue s'orne d'un buste de petit garuḍa. En avant, c'est toujours un nāga tricéphale qui est chevauché tandis que c'est un capuchon pentacéphale qui est figuré

---

[1] Terrasses de Tep Praṇàm, de Práḥ Pithu, Čau Sày Tevodà.

[2] La remarque peut encore être formulée pour les lions cabrés du même monument, on n'en connaît d'autres exemples qu'à Kòḥ Ker.

[3] *Op. cit.*, p. 109.

de façon assez illogique, à l'arrière[1]. Les nāgas se sont multipliés aussi de part et d'autre de Garuḍa, c'est cinq têtes qui apparaissent maintenant de chaque côté à l'abri de ses ailes et la crosse inférieure, réduite, est même masquée, à la face antérieure, par un sixième petit nāga figuré de profil (pl. XXXI).

Les dés des balustrades s'ornent aussi fréquemment de petits suparṇas atlantes, figurés aux angles du dé, ils alternent avec des lions dressés, nous les rencontrons aux balustrades des premier et deuxième types, avec le troisième type suparṇas et lions disparaissent généralement et sont remplacés par de petits nāgas tricéphales dressés[2].

4. — GARUḌA ATLANTE

Le Garuḍa atlante paraît être le motif le plus marquant du style du Bàyon. Il ne s'agit pas, là encore, de création originale puisque, sous les deux aspects — qu'il étreigne les nāgas, les bras levés au-dessus de la tête, ou que chevauchant encore les nāgas, il soutienne un angle de corniche à bout de bras — nous avions déjà pu l'étudier dans le style d'Aṅkor Vāt. L'art du Bàyon donne à cette image un développement exceptionnel : nous l'avons déjà signalé aux dés des balustrades, nous le retrouvons dans le décor des frises, décorant les murailles, aux redents des gopuras ou soutenant les corniches entre les têtes des tours du Bàyon. Compte non tenu des dés de balustrades, il semble caractériser la troisième période du style du Bàyon[3]. Nous ne le rencontrons pas, en tout cas, avant la deuxième période où il est représenté sur la plupart des corniches des salles dites de danseuses. Ce n'est qu'avec l'apparition des tours à visages qu'il atteint l'échelle monumentale : redents des gopuras à visages, Terrasse Royale d'Aṅkor Thoṃ. Cet essor paraît suivre la construction du Práḥ Khằn d'Aṅkor dont les gopuras ne comportent pas encore les visages mais où de grands garuḍas ont été plaqués au long et aux angles des murs d'enceinte et vraisemblablement surajoutés. Ils ne figurent pas encore aux portes d'Aṅkor Thoṃ et le premier essai semble avoir été tenté au Práḥ Thkŏl de Kŏṃpoṅ Svày sous une forme compliquée tendant à unir les divers symboles traditionnels : éléphant tricéphale, kāla, garuḍa et haṃsa.

Les garuḍas des salles de danseuses doivent être étudiés les premiers puisqu'ils paraissent les plus anciens. Ils sont généralement dressés aux angles des corniches, tenant les bras arqués, deux grands nāgas dont les capuchons se lovent à leur côtés, maintenus sous leurs griffes. Les garuḍas sont peu différents de ceux des balustrades tant par leur aspect général que par le détail de leur parure mais, quoique non diadémés, ils portent souvent un mukuṭa conique semblable à celui des devas. Les nāgas qu'ils maintiennent sont, au contraire, sans rapports avec ceux des balustrades. Sans crête, ils rappellent beaucoup le nāga Mucilinda sur lequel est assis le Buddha, ou les nāgas enroulés de Nāk Pān. J. Przylusi avait crû reconnaître en eux Nanda et Upananda. Leur ressemblnce avec les nāgas des corniches peut nous amener à supposer que ceux-ci seraient de « bons » nāgas protégés par Garuḍa. Notons qu'à Bantāy Chmàr la corniche présente à côté des garuḍas d'angle une théorie de suparṇas figurés passant[4].

Les plus anciens garuḍas monumentaux que nous connaissons sont, sans doute,

[1] Les grands garuḍas de la Terrasse Royale chevauchent cinq têtes à la face antérieure.
[2] Bàyon, Terrasse supérieure.
[3] Pour la distinction entre les différentes périodes du style du Bàyon, cf. Ph. Stern, *Cours professé à l'École du Louvre*, 1947-1948.
[4] Édifice d'angle sud-ouest de la Galerie des bas-reliefs.

nous l'avons dit, ceux du Práḥ Thkŏl. Placés aux angles du prāsāt, ils occupent toute la hauteur du premier étage et ont un rôle de cariatide véritable puisque, à bout de bras, ils ne font que soutenir la corniche sur laquelle est établie une frise de haṃsas en haut-relief. Au geste près, ils rappellent leurs congénères des balustrades du premier type et annoncent le deuxième, puisque, debout sur une tête de kāla ils s'encadrent de six capuchons de nāgas et que se dresse à leurs pieds, traité en antéfixe d'angle, un capuchon pentacéphale placé derrière la tête de kāla. Tous ces nāgas sont, de plus, traités dans le même esprit qu'aux balustrades, même mufle et même crête emplumée. Le geste et l'aspect des nāgas ne réapparaîtront qu'aux tours du Bàyon, dans une composition différente toutefois et liée à celle des extrémités de frontons.

Les garuḍas du mur d'enceinte du Práḥ Khǎn d'Aṅkor montrent, au contraire, une parenté beaucoup plus directe avec les figures des salles de danseuses. Comme elles, ils se dressent, bras levés devant les ailes, tenant deux gros nāgas pentacéphales, sans crête ni auréole, qui, au nombre des têtes près, sont semblables d'aspect à celles de Mucilinda ou des nāgas de Nāk Pān [1]. Abondamment parés, les oreilles très stylisées et presque confondues dans le plumage des joues, ils n'ont plus de diadème mais conservent encore le mukuṭa conique des devas. Leur ceinture et son pan vertical, quoique très riche, s'enrichira encore pas la suite, elle ne comporte encore qu'un large fleuron à la place de la boucle; dans les œuvres que nous pensons postérieures, d'autres fleurons prendront de l'importance sur le pan lui-même. Que ces garuḍas apparaissent comme les protecteurs et les gardiens du temple, nous n'en saurions guère douter mais leur rôle de protecteur des Buddha est nettement souligné. En effet, qu'ils soient aux angles du mur d'enceinte ou plaqués au mur lui-même ils se détachent en avant d'un socle en pétales de lotus qui supporte, aux angles, une grande borne décorée de quatre figures de Buddha, et sur le mur lui-même une grande niche ornée d'une seule figure. Toutes sont malheureusement bûchées et il est bien improbable qu'on puisse déterminer l'identité exacte du personnage martelé, Buddha ou Bodhisattva. Quoi qu'il en soit, les motifs d'angle paraissent préfigurer la composition des tours à visages : figure tournée vers les quatre orients et protégée par une association Garuḍa-Nāga.

Les garuḍas des tours à visages, sauf celles d'Aṅkor Thoṃ, ne font que reprendre la même symbolique et Garuḍa se loge aux redents, entre les avant-corps. Il est semblable d'aspect à ceux de Práḥ Khǎn avec, seulement, un pan vertical de ceinture orné de motifs plus lourds. Placé maintenant à un angle rentrant, son socle présente antérieurement un grand espace libre que les décorateurs ont utilisé pour faire apparaître un troisième capuchon de nāga. Ce capuchon, qui rappelle celui qui existait déjà dans les antéfixes d'angle à l'époque d'Aṅkor Vát, a l'avantage de masquer un vide disgracieux que le pan vertical de la ceinture ne suffisait pas à meubler. Tous les nāgas sont à sept têtes et deviennent ainsi entièrement semblables à ceux de Nāk Pān.

Les suparṇas qui alternent avec des lions dressés à la Terrasse Royale appartiennent au même type et conservent le troisième nāga lové entre leurs pieds (pl. XXXII). Ces nāgas, à cinq têtes, s'ornent de nouveau d'une petite crête et sont représentés franchement de face, beaucoup plus proches de ceux des balustrades et des abouts de frontons, quoique sans trompe. Il faut noter pour les suparṇas que leur sampot est devenu lisse et ne se marque plus que par son rebord inférieur. La parure s'est beaucoup enrichie dans le détail, avec un emploi de perlage qui est caractéristique

(1) Comme ces derniers d'ailleurs, la tête centrale porte un petit mukuṭa conique de deva qui accuse le caractère de nāgarāja bienfaisant des serpents considérés.

des figures sculptées aux terrasses. Les pendants d'oreilles sont en forme de fleurs losangées à quatre pétales et s'alourdissent d'une pesante pendeloque de rinceaux qui court sur toute la largeur de l'épaule. Ce sont, avec les garuḍas des tours du Bàyon, les figures les plus chargées, elles nous paraissent contemporaines.

Les garuḍas atlantes des tours à visages du Bàyon [1] appartiennent à deux types, soit qu'ils ornent les petites tours, soit qu'ils se dressent aux angles des grandes. Les premiers, par manque de hauteur disponible, chevauchent de nouveau les nāgas des extrémités des frontons, comme à Cau Sày Tevoḍà, mais collés à l'angle de l'étage ils en soutiennent la corniche (pl. XXXIII). Les seconds, debout, sont traités franchement en antéfixes d'angle. Ils ne jouent pas, en fait, le rôle de cariatide et tiennent, comme aux redents des gopuras, deux nāgas de leurs mains levées et un troisième nāga sous leurs pieds. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit de nāgas crêtés, à trompe de makara, très différents de ceux que nous avions précédemment décrits. Nous ne pensons pas, cependant, qu'il faille conclure à une différence d'identité entre ceux-ci et ceux-là. Nous avons dit que la place disponible avait obligé les décorateurs à remettre en honneur une composition ancienne et oubliée. La nécessité de composer avec une extrémité de fronton amenait à garder aux nāgas leur aspect traditionnel et pour des raisons d'harmonie le même aspect devait être donné aux nāgas des antéfixes des grandes tours. Garuḍa, par ailleurs, porte toujours le mukuṭa conique que nous avions noté aux autres atlantes et s'orne de sa plus riche parure combinant celle des images de la Terrasse Royale à celle des figures des balustrades tandis qu'apparaît à son cou un collier de gros médaillons qu'il emprunte aux visages voisins.

5. — GARUḌA DANS LE DÉCOR DES LINTEAUX ET DES PILASTRES

Après les remarquables compositions que nous venons d'étudier, les petites figures des linteaux et des pilastres peuvent paraître bien insignifiantes et, en fait, leur intérêt réside seulement dans les scènes qu'ils illustrent.

Aux linteaux [2], il arrive que Garuḍa occupe le centre de la composition, en vol horizontal, le bras droit levé dans une action malheureusement impossible à définir; mais il est intéressant de noter que les motifs de quart de ces linteaux portent des Buddha assis en méditation tandis qu'apparaissent, dans les crosses de feuillage, de petites nāgīs à capuchon tricéphale et corps humain dans l'attitude de l'añjali. De telles scènes, encore que nous n'en avons pas recherché l'interprétation exacte, suffiraient à prouver que l'association Garuḍa-Nāga est autre chose qu'une fantaisie de décorateur et qu'elle est bien liée au bouddhisme mahāyāniste.

Les rinceaux historiés, dont les pilastres de Tà Prohm 534 et de Práḥ Khẳn 522 nous fournissent tant de savoureux exemples, nous montrent aussi Garuḍa dans les scènes difficilement déchiffrables, on l'y voit brandissant des quadrupèdes ou encore tenant à bout de bras de petits personnages, tête en bas; ceux-ci pourraient être les ascètes qui faisaient pénitence dans cette position sur le banyan où se posa Garuḍa lorsqu'il entreprit de libérer Vinatā, épisode auquel font également allusion les textes bouddhiques tardifs.

Il semble bien que, tout en utilisant des formules nées dans le style précédent, les sculpteurs du Bàyon ont fait de leur Garuḍa un personnages authentiquement

[1] Le Práḥ Stů'ṅ, seul sanctuaire décoré des visages, s'ornait des mêmes garuḍas, il n'en reste aujourd'hui que la partie inférieure et ils sont inétudiables mais il est permis de se demander si nombre des innovations du style du Bàyon n'ont pas d'abord été essayées dans le groupe du Práḥ Khẳn de Ků Svày.

[2] Linteaux à branche constamment brisés, Práḥ Khẳn d'Aṅkor.

bouddhique. Si, par ailleurs, leur part d'invention est faible, ils n'en ont pas moins tiré un parti décoratif remarquable dont le reflet ne se conservera même plus dans les œuvres les plus tardives.

PÉRIODE DE DÉCADENCE (VERS LE XIVe SIÈCLE)

On a coutume de ranger dans les œuvres de la période de décadence les bas-reliefs de la Galerie intérieure du Bàyon.

Le Garuḍa vāhana de Viṣṇu de la Galerie ouest, s'il est d'une facture médiocre, ne montre cependant pas de preuves très évidentes de décadence. Son aspect reste celui de tous les garuḍas du style du Bàyon, aux maladresses près, et lié à Viṣṇu il retrouve même des caractères tombés en désuétude depuis l'époque d'Ăṅkor Vat : courte barbe en collier, diadème, bijoux moins nombreux. L'étude de tous ces caractères, le costume de Viṣṇu encore semblable à celui des Galeries d'Ăṅkor Vat, ne permettent pas de conclure avec certitude à l'existence d'une œuvre tardive. Tout au plus peut-on souligner son indéniable maladresse.

Les bas-reliefs de la Galerie nord d'Ăṅkor Vat nous montrent des garuḍas nettement tardifs. Une main-d'œuvre étrangère, probablement chinoise, paraît avoir achevé ces bas-reliefs[1]. Les garuḍas que nous y rencontrons conservent l'attitude de vol traditionnelle, la mise en place des personnages ayant été vraisemblablement gravée sur les murs à l'époque même de la construction. Par contre, ils sont incompris dans le détail : les seins se dessinent en spirales caractéristiques, les membres postérieurs s'emplument jusqu'à la naissance des griffes, les bijoux s'ornent de lourds fleurons quadrilobés tandis que le diadème, très haut, rappelle curieusement celui des Buddha parés de facture taï. Nous serions ainsi tentés de conclure que les bas-reliefs auxquels appartiennent nos garuḍas sont de facture siamo-khmère.

Ces garuḍas d'Ăṅkor Vat nous permettent de placer dans la chronologie un curieux buste de Garuḍa en ronde-bosse qui provient du Bàphûon (pl. XXXIV). Celui-ci paraît en effet en marge des types étudiés mais il porte, comme les premiers, un décor de spirales sur les seins, des bijoux à gros fleurons, un diadème tardif quoique non encore complètement siamisé, un très haut mukuṭa. Les yeux, qui n'ont plus rien des yeux saillants traditionnels, remontent très haut vers les tempes et la naissance du bec s'orne de trois motifs superposés, traits qui sont constants aux garuḍas de la Galerie nord. Il porte en outre le collier de médaillons noté aux figures du Bàyon et peut être, par là même, considéré comme une des sculptures en ronde-bosse les plus tardives, encore imprégnées des traditions du Bàyon mais dans lesquelles les influences taï commencent déjà à se faire jour.

Garuḍa paraît ainsi être l'un des rares motifs que nous puissions suivre tout au long de l'art khmèr puisque nous le rencontrons dès les œuvres les plus anciennes et qu'il figure encore dans les plus tardives. Il existe d'ailleurs toujours dans l'art contemporain, paré comme un prince, mais le plus reconnaissable de tous les animaux mythiques hérités d'un lointain passé.

* * *

LES BRONZES KHMÈRS ET GARUḌA

Dans une étude sur Garuḍa, les bronzes ne sauraient être passés sous silence car ils nous en ont conservé de forts beaux exemples. Ceux-ci ne peuvent cependant

(1) V. Goloubew, *Artisans chinois à Ăṅkor Vat*, in *BEFEO*, XXV, p. 513 et suiv.

être étudiés en même temps que les œuvres lapidaires car la matière même a permis aux bronziers la réalisation de formes que la pierre ne permettait pas d'obtenir.

Il est, de plus, évident que la commande des bronziers était particulière et qu'on ne saurait rencontrer toutes les œuvres de pierre traduites en bronze ni trouver à chaque bronze un répondant en pierre. En fait, chaque commande est fort différente et nous pouvons pratiquement classer les bronzes représentant Garuḍa en trois catégories : des statuettes cultuelles, des enseignes militaires, des éléments d'objets cultuels ou mobiliers.

Tous les bronzes que nous avons pu étudier datent au plus tôt du style du Bàphûon et plus probablement du style d'Aṅkor Vat et des styles postérieurs, ils correspondent donc à la période pendant laquelle Garuḍa a eu la plus grande importance.

Dans les pièces qui paraissent les plus anciennes, Garuḍa a encore le facies, un peu clownesque, que nous avions observé à l'époque du Bàphûon, avec les triangle superposés à la naissance du bec mince et recourbé, mais il possède toujours à la fois les ailes et les bras et son diadème est en forme de couronne. Ces différents caractères nous amènent à placer de telles images soit à l'extrême fin du style du Bàphûon, soit au début du style d'Aṅkor Vat.

1. *Statuettes cultuelles.* — Toutes ces statuettes représentent Garuḍa vāhana portant soit Viṣṇu seul, soit une trinité viṣṇuïte. Toutes celles que nous avons pu étudier datent de la fin du style du Bàphûon au plus tôt et plus vraisemblablement du style d'Aṅkor Vat, donc de la grande époque viṣṇuïte.

La plupart des garuḍas présentent les caractères soulignés plus haut, d'autres ont toutes les caractéristiques du style d'Aṅkor Vat. Garuḍa est généralement représenté jambes écartées dans une attitude de marche, tête légèrement levée, ailes étendues, les bras horizontaux, main droite projetée vers le haut, main gauche en avant, avant-bras légèrement repliés. Dans les pièces qui paraissent les plus anciennes il possède le torse bombé et trop ample, la taille étranglée de l'époque du Bàphûon. Il se pare des bijoux caractéristiques du moment avec, en plus, le très large nœud papillon à l'attache postérieure de la ceinture que seuls les bronzes ou les bas-reliefs ont permis de réaliser. De même, la queue est relevée, comme plus tard aux balustrades. Cet aspect était interdit à l'art lapidaire qui, dans les représentations debout, devait traiter queue et pan vertical de la ceinture comme des points d'appui. Notons encore que les membres postérieurs sont plus ceux d'un oiseau que dans la statuaire; quoique tout aussi illogiques ils se parent d'un ergot encore que les pieds soient toujours ceux d'un être le plus souvent indéfinissable. Enfin, certains garuḍas, tout en gardant le facies caractéristique du Bàphûon, se parent d'un collier à pendeloque, voire d'un collier-ceinture. Ces pièces tendraient à laisser supposer que dans l'art du bronze l'esthétique du Bàphûon s'est maintenue assez longtemps. La présence de fleurons aux diadèmes amène à la même conclusion.

Viṣṇu est debout sur les bras de son vāhana, les jambes en demi-flexion. Il n'est pas toujours figuré sous le même aspect et l'étude de ses attributs comme leur place peut permettre son identification exacte que nous n'avons pas à aborder ici.

D'autres statuettes, plus rares, montrent Garuḍa, bras arrondis au-dessus de la tête, touchant de ses mains les genoux de Viṣṇu ou encore Viṣṇu, dans une attitude de marche lui aussi, ou plutôt d'escalade, prenant appui du pied droit sur la queue de sa monture. Une est particulièrement curieuse car Garuḍa brandit deux nāgas monocéphales qu'il tient à mi-corps et dont Viṣṇu semble tenir les queues comme des rênes[1].

[1] Décrit et reproduit dans G. Cœdès, A.A. *Bronzes khmèrs,* p. 54 et pl. XLIII, 2.

Les garuḍas portant une trinité nous montrent soit Viṣṇu encadré de deux personnages féminins debout sur les mains de Garuḍa dans une attitude de danse — sans doute Bhūmidevī et Çrīdevī — soit d'un personnage masculin et d'un personnage féminin [1]. Une de ces trinités mérite d'être décrite en particulier. Elle représente Garuḍa debout sous une arcature, ailes éployées, posant simplement les mains sur les capuchons de deux nāgas pentacéphales et portant Viṣṇu sur ses épaules entre deux personnages plus petits debout sur l'extrémité de ses ailes, le féminin sur l'aile gauche, le masculin sur l'aile droite, portant des attributs viṣṇuïtes. L'identité précise des deux images de Viṣṇu est difficile à préciser, plusieurs attributs étant détruits.

2. *Les enseignes militaires.* — Des fragments seuls nous sont conservés, mais les bas-reliefs d'Aṅkor Vắt [2] nous en montrent de fort belles sculptées avec une scrupuleuse minutie. C'est celles-ci que nous pourrons définir. Garuḍa y est encore représenté en vāhana dans l'attitude décrite pour les statuettes cultuelles les plus fréquentes mais il a un mouvement plus puissant et paraît bondir, une patte levée, tandis que Viṣṇu brandit ses attributs dans une pose de combat.

Il est possible qu'un certain nombre des pièces que nous avons classées parmi les statuettes cultuelles soient en réalité des enseignes conservant un type antérieur à celui d'Aṅkor Vắt puisque nous avons remarqué dans l'étude de Garuḍa vāhana que l'évolution se faisait vers un dynamisme plus accusé. Quoi qu'il en soit, seules nous paraissent pouvoir être considérées avec vraisemblance comme enseignes les statuettes où Viṣṇu apparaît dans une attitude de combat et celles dont le socle est suffisamment réduit pour s'adapter à l'extrémité d'une hampe. Sur l'une des pièces que nous avons pu étudier, Garuḍa porte un authentique sampot plissé [3], ses pattes sont traitées en serres avec trois griffes en avant et une en arrière et l'habituel ergot. Cette forme des pieds, oubliée dans la statuaire contemporaine, n'est pas exceptionnelle pour les garuḍas des enseignes et se retrouve même sur quelques autres pièces.

Objets cultuels ou mobiliers. — Garuḍa, comme le nāga auquel il finit par se substituer, a joué un rôle important dans le domaine de la décoration. Notre but n'est pas d'énumérer toutes les pièces de décor dans lesquelles il peut figurer, la liste serait considérable et sans grand intérêt mais deux éléments nous semblent mériter attention, ce sont, parmi les objets cultuels, les vajras sous leurs différentes formes, et, parmi les objets mobiliers, les abouts divers et particulièrement ceux des timons.

Les vajras, qu'ils soient traités en authentiques vajras ou qu'ils servent de poignée aux clochettes cultuelles, présentent le plus souvent, et comme seul élément de décor, de petites têtes ou de petits bustes de garuḍas. Cette union du foudre et de Garuḍa nous paraît mériter d'être soulignée car elle pourrait être un nouvel aspect des rapports qui sembleraient exister entre Vajrapāṇi et Garuḍa.

Les abouts, qui utilisent comme élément décoratif la composition des extrémités des balustrades, donnent comme celles-ci une importance croissante à Garuḍa au détriment des nāgas, mais alors que ceux-ci ne disparaissent jamais des extrémités des balustrades, les bronzes atteignent un stade d'évolution plus avancé puisque Garuḍa y est fréquemment représenté seul.

Parmi les pièces les plus proches des balustrades, une extrémité de timon du Musée de Baṅkok mérite d'être notée autant pour la beauté de son exécution que

---

(1) Les attributs généralement incomplets ou indistincts rendent toute identification hasardeuse.
(2) Galerie sud, partie ouest : défilé royal.
(3) Musée Albert Sarraut, bronze E. 767.

pour le détail de sa composition [1]. Garuḍa y chevauche un nāga tricéphale et tient de ses bras, mains en añjali, les premières têtes de deux capuchons tricéphales terminés en crosses. Cette composition est celle que nous avons vue aux balustrades du deuxième type du style du Bàyon, mais nous y remarquons déjà des tendances qui s'imposeront par la suite dans l'art du bronze; les capuchons latéraux sont comme coupés verticalement et le type des nāgas tend à être contaminé par celui de Garuḍa avec les yeux remontant vers les tempes et le mufle devenant une espèce de bec droit. Garuḍa a, par ailleurs, les seins soulignés de lignes courbes et ce trait annonce, comme la forme des yeux, les garuḍas tardifs que nous avions décrits dans l'étude de la statuaire. Il semble ainsi que les bronzes, au moins les bronzes décoratifs, préfigurent les tendances de la grande sculpture. Les abouts de bronze ornés d'un capuchon de têtes de garuḍas, sans aucun nāga, paraissent ainsi marquer l'aboutissement vers lequel tendaient les extrémités des balustrades où Garuḍa prenait toujours plus d'importance. Les événements historiques arrêtèrent brusquement l'évolution...

L'étude des bronzes nous a fait connaître une grande variété de représentations de Garuḍa, la matière autorisait la réalisation d'œuvres que la pierre ne permettait même pas de concevoir et les bronziers ayant fait souvent preuve de beaucoup de fantaisie et de personnalité, un classement typologique n'apporterait que peu d'enseignements. Il semble pourtant que leur œuvre, en dehors de toutes considérations d'esthétique, est loin d'être négligeable car, si elle conserve parfois le souvenir de modèles surannés, elle serait souvent aussi le prototype des œuvres sculptées en pierre. Plus encore que le petit bas-relief, qui annonce si souvent les tendances nouvelles, les bronzes devanceraient le grand art.

*
* *

GARUḌA DANS L'ART KHMÈR ET DANS L'ART ČAM

Les rapports entre art khmèr et art čam à différents moments de l'histoire ont déjà été soulignés [2] de même que les analogies entre garuḍas khmèrs et čams ont été signalées à plusieurs reprises et nous avons noté la curieuse ressemblance du Garuḍa d'un linteau de Lolei avec le type čam. Nous croyons pouvoir apporter au problème des influences réciproques quelques précisions en ce qui concerne Garuḍa.

Les plus anciens garuḍas čams que nous connaissons sont ceux du Pr. Daṃrĕi Krāp. Traités en atlantes et figurés à mi-corps aux angles des corniches, ils semblent de type humain mais sont difficilement étudiables et ne paraissent pas avoir eu d'influence sur le Garuḍa khmèr qui n'est jamais représenté sous cet aspect.

L'art čam continue, au contraire de l'art khmèr, à subir des influences indo-javanaises très sensibles. Ses garuḍas des styles postérieurs, celui de Khu'o'ng-mĭ, par exemple [3], sont très différents des types khmèrs. Ils portent le diadème étroit, à gros fleurons nettement séparés, d'origine indienne, et leur faciès est influencé par l'esthétique javanaise.

Avec le style de Mĭ-so'n A_1 nous devons noter une forme qui, si elle reste sans

---

[1] Reproduit dans G. Cœdès, A.A. *Collections archéologiques du Musée de Bangkok*, pl. XXV.

[2] Pour les rapports entre art khmèr et art čam et pour la chronologie čame : cf. Ph. Stern, *L'Art du Champa et son évolution*.

[3] H. Parmentier. *I.C.*, t. I, fig. 53.

influence du point de vue aspect, peut avoir inspiré l'attitude donnée aux garuḍas khmèrs à une date postérieure. Il s'agit d'un fronton de Trà kiệu [1] où Garuḍa, de type javanais et coiffé d'une tiare à trois gradins fleuronnés, apparaît bras repliés et mains en abhaya devant un capuchon de nāgas à cinq têtes. Le symbole semble être celui de l'oiseau fabuleux contre lequel les nāgas sont sans pouvoir. Jamais une composition semblable ne figure dans l'art khmèr mais le geste apparaît au contraire dans le style du Bàyon, avec le décor des balustrades. Il est possible que le changement d'attitude de Garuḍa, qui coïncide avec la période où le Campa devient province khmère, ait été inspiré par de tels modèles. Il nous paraît intéressant de noter par ailleurs, pour l'évolution de la statuaire čame, que les garuḍas de Trà kiệu portent, en avant des oreilles, les favoris courbes qui caractérisent toute la statuaire humaine dans le style de Mĩ-sơn A_1.

Avec les monuments du style du Bình-định nous constatons qu'une influence khmère s'est exercée indiscutablement sur l'aspect des garuḍas čams. Cette influence ne saurait nous surprendre puisque le style du Bình-định correspond à la période d'hégémonie khmère sur le Campa. Elle a été soulignée pour la première fois par H. Parmentier et se traduit autant par l'aspect de Garuḍa que par le rôle nouveau qu'il joue dans la décoration architecturale. C'est surtout la forme atlante qui paraît avoir fait école et c'est dans cette attitude que Garuḍa figure aux angles de corniche à Hưng-thạnh [2] ou aux frontons des Tours d'Ivoire [3]. Mais il ne s'agit pas de copie servile, si l'aspect est très proche, comme l'attitude, du Garuḍa khmèr, le rôle n'en est pas moins adapté à la composition du Kalan et nulle part au Cambodge on ne retrouverait un modèle direct aux frontons des Tours d'Ivoire. Si par ailleurs l'aspect du sanctuaire de Hưng-thạnh est inspiré de toute évidence par les sanctuaires du style d'Aṅkor Văt, il n'en reste pas moins que le modèle des garuḍas de la corniche doive être recherché à une époque plus tardive, car nous ne le rencontrons pas avant l'époque du Bàyon et les figures des bibliothèques d'Aṅkor Văt sont, contrairement à l'opinion de M. Stern, traitées dans un tout autre esprit. Il paraîtrait, par ailleurs, illogique de considérer inversement que l'attitude « atlante » puisse être une création čame exploitée par les artistes khmèrs. Dans l'art khmèr la filiation est directe, nous croyons l'avoir établi, tandis qu'il s'agirait pour l'art čam d'une véritable création spontanée.

C'est encore en atlantes qu'apparaissent les garuḍas des piédestaux de Tháp-mâm [4] nettement khmèrs d'esprit mais plus tassés, plus surchargés de bijoux qui sont čams dans le détail. Les nāgas qui s'enroulent autour de leurs bras ne sont pas une invention čame, nous les notons, assez tôt, sur un bronze khmèr, puis à Bantāy Čhmàr, aux garuḍas passant de l'édifice d'angle sud-ouest de la Galerie des bas-reliefs, et la disparition du corps des nāgas pourrait avoir laissé, chez les garuḍas de la troisième période du style du Bàyon, un souvenir dans le curieux galon de plumes stylisées que nous avons noté ornant leurs bras levés.

Il nous semble que les sculptures de Tháp-mâm auraient chance d'être influencées par la deuxième période du Bàyon, les sculpteurs čams qui ont renchéri sur la parure khmère n'auraient vraisemblablement pas dédaigné le motif de la troisième période qui leur permettait des développements originaux. Cette ignorance de la période la plus tardive du Bàyon correspondrait bien au

(1) Musée Blanchard de la Brosse : C. 22, 3 reproduit dans L. Malleret, *Catalogue général des collections*, t. I, pl. IX.
(2) Ph. Stern, *op. cit.*, pl. 20a.
(3) Ph. Stern, *op. cit.*, pl. 48a.
(4) Ph. Stern, *op. cit.*, pl. 45-c et L. Malleret, *op. cit.*, pl. X.

développement des relations entre empire khmèr et Čampa pendant le règne de Jayavarman VII. Pourtant inspiration ne signifie pas, pour les sculpteurs čams, copie servile et nous ne saurions trop souligner, après M. L. Malleret, que le Garuḍa de Tháp-mâm « présente..., dans une synthèse originale, les éléments d'une interprétation proprement čame »[1].

Ainsi, dans le cas particulier que nous étudions, l'art khmèr se présente beaucoup plus comme inspirateur que comme imitateur. Tout au plus pouvons-nous noter comme reçue l'attitude de Garuḍa en abhaya et encore ne s'agit-il que d'une hypothèse. Pour le reste, et seulement pendant le style du Bàyon, les artistes khmèrs apparaissent plutôt comme chefs d'école sans que les artistes čams abandonnent toutefois leur personnalité.

*
* *

Parvenu au terme de cette étude du Garuḍa khmèr, il ne nous semble pas inutile de résumer sous une forme condensée les constatations essentielles que nous avons été amené à faire sur son évolution. Notre but est seulement de noter ici les éléments assez caractéristiques pour permettre de préciser la place occupée dans la chronologie par un Garuḍa ou par une pièce quelconque portant son image. Nous n'ignorons pas qu'il n'est souvent qu'un élément décoratif au milieu de beaucoup d'autres et qu'il serait vain de vouloir fonder une conclusion absolue sur les enseignements tirés de sa seule étude. Pourtant, il revêt une importance suffisamment grande pour posséder des caractères bien définis à l'intérieur d'un même style. Il répond même à des données plus strictes, relativement, que la statuaire humaine et il semble qu'il existe moins de différence entre les garuḍas exécutés par des ateliers provinciaux et ceux des grandes fondations qu'entre bien des images de divinités d'écoles différentes.

Dans un but pratique, et pour plus de clarté, nous croyons devoir résumer successivement : la place tenue par Garuḍa dans l'ensemble de la sculpture khmère, l'évolution de Garuḍa lui-même et enfin l'évolution de Garuḍa considéré en tant que vāhana.

I. — LA PLACE DE GARUḌA DANS LA SCULPTURE

Garuḍa figure dans le *décor des linteaux* pendant toute la durée de l'art khmèr, pratiquement du style de Sambór jusqu'à l'apparition des linteaux à crosses contrariées de la fin du style du Bàyon. Il semble, par ailleurs, que les linteaux de Prei Kmeṅ et de Kòmpoṅ Práḥ ne le représentent pas et qu'il ne figure que rarement dans le style du Bàkhèṅ, sauf à l'extrême fin, et dans le style de Prè Rup.

Dans le *décor des pilastres*, il apparaît avec le style de Práḥ Kô et s'y maintient par la suite, avec plus ou moins de fréquence selon que les pilastres sont plus ou moins historiés, jusqu'à la fin; le décor en scènes des bas de pilastre caractérise le style d'Aṅkor Vát.

Dans le *décor des frises*, il n'est représenté que sporadiquement : style de Práḥ Kô, style du Bàphûon (aux moulures), style d'Aṅkor Vát, style du Bàyon (corniches des salles de danseuses).

Le *décor des toitures* ne l'utilise, aux voûtes, que durant le style du Bàphûon,

[1] L. Malleret, *op. cit.*, p. 54.

en *épis de faîtage*, et durant le style d'Aṅkor Vắt, en *abouts de fausses-tuiles*, et aux superstructures dès le style de Kòḥ Ker, en *antéfixes d'angles;* nous le retrouvons à cette place aux styles du Bàphûon et d'Aṅkor Vắt.

Aux angles des *piédestaux*, Garuḍa apparaît avec le style de Kòḥ Ker et réapparaît au style du Bàphûon, caractérisant les styles où les piédestaux à figures sont en faveur.

Les *extrémités des frontons* s'ornent exceptionnellement de garuḍas à Bantãy Srẽi, au style d'Aṅkor Vắt, sous des aspects très divers, et dans la troisième période du style du Bàyon, aux tours du Bàyon même.

Il se mêle aux nāgas des *extrémités des balustrades* dans le style d'Aṅkor Vắt, d'abord dans le décor des crêtes, puis comme personnage principal, c'est dans ce rôle qu'il orne toutes les balustrades du style du Bàyon.

Les *grands bas-reliefs* sont exceptionnels, nous rencontrons chaque fois Garuḍa : à la fin du style du Bàkhèṅ (Pr. Kravàn), au style d'Aṅkor Vắt (Aṅkor Vắt), au style du Bàyon (Bàyon, Terrasse Royale).

En *haut-relief* de dimensions monumentales, il ne caractérise que le style du Bàyon : redents des tours à visages, décor des murailles d'enceinte (Práḥ Khằn d'Aṅkor).

Dans la *ronde-bosse* enfin, il apparaît avec le style de Kòḥ Ker, réapparaît au style du Bàphûon, seul ou vāhana, puis au style du Bàyon, comme vāhana. Nous ne pouvons faire état du Garuḍa de la source de Wat Ph'u, impossible à définir avec une précision suffisante mais nous devons signaler les garuḍas tardifs dont l'évolution se perpétue jusqu'à nos jours.

Nous n'attachons à cet essai de classement qu'une valeur toute relative, car il serait vain de vouloir dater un Garuḍa d'après l'élément qu'il peut décorer, sans tenir compte des caractères de cet élément ni de ceux de Garuḍa lui-même. Par contre, sachant que certains éléments du décor architectural ne comportent Garuḍa que pendant certaines périodes nettement définies, le travail de recherche se trouve simplifié.

II. — L'ÉVOLUTION DE GARUḌA

Garuḍa est toujours représenté dans l'art khmèr sous l'aspect d'un être hybride ne possédant que deux ailes et deux bras. Ce n'est que pendant le style du Bàphûon que les bras, et plus exceptionnellement les ailes, sont supprimés dans le bas-relief et la sculpture décorative.

En dehors de cette période, l'évolution de Garuḍa est caractérisée par la modification des traits physiques et surtout par l'enrichissement de la parure, plumage ou bijoux. En dehors de périodes limitées, où les traits physiques subissent des modifications particulièrement nettes, ceux-ci constituent des données beaucoup moins précises que la parure qui constitue le plus souvent le seul véritable élément de datation[1].

Nous noterons :

A. *Garuḍa à tête humaine.* — Le plus ancien, disparaît au plus tard au milieu du IXe siècle.

---

[1] L'aspect des nāgas peut fournir lui aussi un élément de datation, nous l'avons décrit en cours d'étude et ne pouvons y revenir dans ce bref résumé sans le surcharger.

1. *Sans parure,* coiffé d'une chevelure en grosses boucles et portant de lourds disques aux oreilles : du VIIe au milieu du IXe siècle au plus tard et probablement *style de Sambór*[1].

2. Paré d'une simple *ceinture lisse :* vers la première moitié du IXe siècle, *style du Kulên.*

B. *Garuḍa à tête d'oiseau.* — Le plus fréquent, à partir du milieu du IXe siècle et pendant toute la durée de l'art khmèr.

1. *Coiffé d'un diadème :*

a. Avec rosaces au-dessus des oreilles (constant jusqu'au style du Bàphûon exclusivement) :

— *mukuṭa tronconique évasé* jusqu'à la fin du premier quart du Xe siècle : apparition successive d'une ceinture emplumée, d'un collier pectoral, puis d'un pan triangulaire à la ceinture. Ces enrichissements naissent tous dans le *style de Práḥ Kô :*

— *mukuṭa conique :* à partir de la fin du premier quart du Xe siècle et jusqu'à la fin du XIIe siècle environ;

— parure de Práḥ Kô : fin du premier quart du Xe siècle (Pr. Kravàn);

— apparition d'une ceinture de torse, d'une ceinture orfèvrie sur la ceinture de plumes, bracelets, pendants d'oreilles allongés remplaçant les disques, indication d'une courte barbe : deuxième quart du Xe siècle, *style de Kòḥ Ker;*

— dans la seconde moitié du Xe siècle, par volonté d'archaïsation, la parure de Kòḥ Ker est abandonnée (Prè Rup) et les anneaux d'oreilles réapparaissent sous l'aspect de disques évidés (Bantãy Srĕi).

b. *Coiffé d'un diadème sans rosaces au-dessus des oreilles* (de la seconde moitié du XIe siècle à la fin du XIIe siècle et dans les images tardives) :

— garuḍas figurés souvent sans bras, ceinture, pan antérieur et pan postérieur traités en éléments de parure non orfévris, ceinture parfois infléchie en anses sur les cuisses, le collier pectoral n'existe que sporadiquement : seconde moitié du XIe siècle, *style du Bàphûon;*

— esthétique traditionnelle, collier pectoral à pendeloques et bracelets, ceinture et pans sobrement orfévris, bordure de plumes sur la face externe des cuisses et plumage traité en sampot, griffes de félin, barbe remplacée par un court plumage : première moitié du XIIe siècle, *style d'Aṅkor Vàt.*

— parure surchargée, importante collerette de plumes, diadème caractéristique du style du Bàyon[2], pendant d'oreilles losangés : dernier quart du XIIe siècle et premier quart du XIIIe, *style du Bàyon.*

c. *Diadème s'orientant vers l'aspect taï,* seins ornés de spirales, yeux remontant vers les tempes, disparition de la collerette de plumes : *représentations tardives,* vers le XIVe siècle probablement.

2. *Sans diadème* (seconde moitié du XIIe siècle et premier quart du XIIIe siècle) :

---

(1) Nous ne pouvons tenir compte ici du linteau de Sambór S-I qui paraît exceptionnel dans l'état actuel des découvertes.

(2) Pour les différents aspects du diadème, J. Boisselier, *BSEI,* t. XXV-2. Évolution du diadème dans la statuaire khmère.

a. Parure caractéristique d'Aṅkor Vằt, enrichie. Tête auréolée de feuillages ou de courtes plumes, barbe de petites plumes stylisées : *fin du style d'Aṅkor Vằt*.

b. Parure surchargée : collier pectoral, collier-ceinture, bracelets, pendants d'oreilles losangés terminés en crosse feuillue, auréole et ample collerette de plumes, parfois un collier haut de médaillons : troisième quart du XIIe et premier quart du XIIIe siècle : *style du Bàyon*.

Du point de vue de l'attitude, nous pouvons encore noter que Garuḍa est hiératique du VIIe au début du Xe siècle, qu'il est figuré en mouvement à partir du Xe siècle et que ce mouvement augmente d'intensité jusqu'au milieu du XIIe siècle. Il se mêle aux nāgas des balustrades et est figuré bras levés à partir du même moment, avec un maximum de fréquence dans le style du Bàyon.

3. *Garuḍa vāhana*. — Il semble n'apparaître, vāhana de Viṣṇu, qu'à partir de la seconde moitié du IXe siècle, sa parure ne se distingue en rien de celle des autres garuḍas mais l'attitude du personnage qu'il porte mérite de retenir l'attention.

Les images les plus anciennes représentent Viṣṇu à *califourchon* sur les épaules de Garuḍa. Nous n'en connaissons pas d'exemples antérieurs au milieu du IXe siècle mais elles semblent, en tout cas, disparaître avec le style de Práḥ Kô.

En effet, au style de Práḥ Kô, donc dès le troisième quart du IXe siècle, Viṣṇu est représenté assis dans *l'attitude du délassement royal* puis *assis à la javanaise*. Nous avons cru pouvoir établir que la première attitude nous paraissait la plus ancienne, en fait elle ne dépasse pas le style de Práḥ Kô et ne réapparaît que dans le style de Bantãy Srẽi, par copie du passé. Les images de Bantãy Srẽi ne peuvent d'ailleurs pas être confondues avec celles de Práḥ Kô car les bijoux, et particulièrement les mukuṭa, sont complètement différents. L'attitude *assis à la javanaise* se perpétue au contraire jusque dans le style du Bàphûon, donc jusqu'à la fin du XIe siècle approximativement. Rappelons que Garuḍa est représenté dans l'attitude de la marche, ou de l'envol, à partir de la fin du premier quart du Xe siècle et qu'il soutient alors les genoux de Viṣṇu; dans la seconde moitié du XIe siècle il est au contraire figuré les bras écartés ou sans bras.

Viṣṇu est *debout* sur les épaules de Garuḍa aux bras étendus, un pied levé parfois, à partir du début du XIIe siècle et jusqu'à la fin de l'art khmèr.

Avec le style du Bàyon, apparaît un nouveau personnage en qui nous avons cru reconnaître soit une représentation de Vajrapāṇi, soit Aruṇa. Son attitude marque un retour en arrière puisque, de nouveau, il est figuré assis à la javanaise, mais dans son aspect comme dans celui de Garuḍa, les détails de la parure suffisent à faire reconnaître, au premier examen, une œuvre de l'époque du Bàyon.

Nous n'avons pas fait état des bronzes dans ces aperçus résumés parce que les caractères particuliers qu'ils présentent auraient obligé à de longs développements sans application pratique dans l'étude de la statuaire proprement dite. Nous ne prétendons pas non plus avoir rassemblé dans le présent chapitre toutes les caractéristiques de Garuḍa, nous avons seulement essayé de noter les aspects essentiels, capables de guider utilement la recherche et d'aider à préciser la place de certaines pièces dans la chronologie.

*
* *

Dans le domaine de l'iconographie, nous ne pensons pas avoir épuisé toutes les questions que soulèvent les différents aspects de Garuḍa dans l'art khmèr. Le Garuḍa du style du Bàyon paraît posséder des caractères bien particuliers qui en font, comme

aujourd'hui au Cambodge, un personnage bouddhique. Sa présence et son attitude, comme l'aspect des nāgas qui l'accompagnent, posent un certain nombre de problèmes pour lesquels nous avons été amenés à émettre quelques hypothèses dont nous ne nous dissimulons pas la fragilité. Loin de les considérer comme des solutions, nous ne leur attachons qu'une valeur d'instruments de recherche.

Dans le domaine plastique nous nous trouvons sur un terrain beaucoup plus ferme au contraire puisque, tout en établissant la place non négligeable de Garuḍa dans l'art khmèr et l'utilité de son étude pour les travaux d'évolution, nous avons pu montrer sa libération extrêmement rapide vis-à-vis des modèles de l'Inde et la filiation entre le style d'Aṅkor Vắt et celui du Bàyon avec une continuité là où on croyait à une rupture.

*
* *

Le présent article était déjà sous presse quand nous avons découvert, au Phimānàkàs, un antéfixe d'angle décoré d'un Garuḍa.

Cet antéfixe nous fournit le chaînon qui manquait entre le style de Bantāy Srei et celui du Bàphûon. Nous avions été amené, en cours d'étude, à reconnaître que le manque de documents pour la période qui s'étend des dernières années du xᵉ siècle au milieu du xıᵉ siècle ne nous permettait pas de préciser à quel moment se produisait le profond changement d'aspect qui caractérise Garuḍa dans le style du Bàphûon (cf. *supra*, style des Khlãṅ).

La pièce découverte n'apporte que quelques précisions nouvelles quant à l'évolution du Garuḍa khmèr mais elle pose aussi un problème quant aux relations qui ont exister entre art khmèr et art čam vers le début du xıᵉ siècle.

Du point de vue de l'évolution, le Garuḍa du Phĭmānàkàs paraît faire la liaison avec les images du Bàphûon dont il annonce déjà l'aspect du visage par le décor caractéristique à la naissance du bec. Mais il reste pourvu de bras et d'ailes, et la représentation sans bras la plus ancienne demeure celle du fronton de Práḥ Vihār[1].

L'attitude, par contre, paraît sans rapports directs avec celles que nous avions notées pour les pièces khmères. Ce Garuḍa à mi-corps rappelle vaguement celui de Kòḥ Ker mais dans une composition tout autre qui ne semble avoir de rapports qu'avec celles de frontons čams sensiblement contemporains. Comme au fronton de Trà-kiệu, il est représenté les ailes relevées et très stylisées, les bras projetés en avant. Les avant-bras malheureusement cassés ne permettent pas d'imaginer le geste des mains, mais il est curieux de remarquer que ce Garuḍa n'est entouré d'aucun serpent et qu'il se détache en avant d'un feuillage polylobé. Ce feuillage apparaît comme une stylisation, peut-être une incompréhension, des nāgas de Trà-kiệu. Il est sans parenté dans l'art khmèr qui nous présente par contre de nombreux exemples de nāgas d'abouts stylisés en crosses de feuillages. Nous sommes ainsi amené à considérer que le feuillage étrange figuré au Phĭmānàkàs serait une interprétation d'un modèle de nāga polycéphale dont l'art čam nous fournit seul, jusqu'à présent, des exemples à la même place. Cette constatation laisserait supposer une influence du style de Mĭ-So'n A_1 (Trà-kiệu) sur l'antéfixe que nous venons de décrire. Les études de M. Ph. Stern situent le style de Mĭ-So'n A_1 vers le xᵉ et le début du xıᵉ siècle, ces dates approximatives confirmeraient l'hypothèse d'une inspiration possible. Si l'épigraphie ne fait aucune allusion aux rapports qui ont pu exister entre Čampa et empire khmèr durant cette période, nous ne devons pas négliger que les rapports d'art à art ne supposent pas nécessairement guerres ou conquêtes.

---

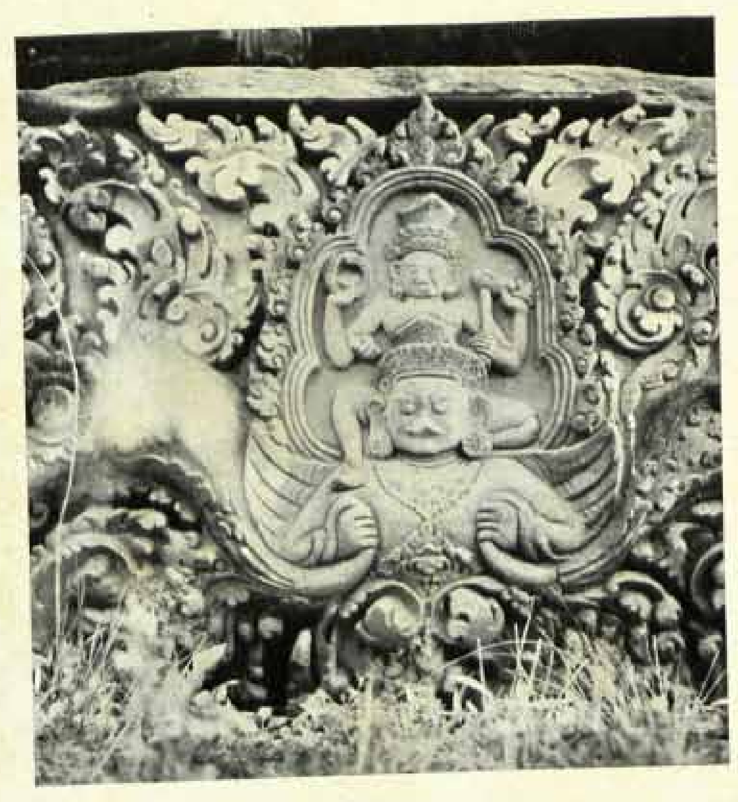
[1] Gop. IV J, description, *in* H. Parmentier, *AKC*, p. 320 et suiv., et photographie *in* L. Finot, *BCAI*, 1912, pl. II.

*
* *

Il pourrait paraître surprenant que nous n'ayons pas fait allusion, dans l'analyse du style du Bàyon, aux suparṇas mâles et femelles du bassin du Palais Royal. Nous n'avons pas cru devoir les mentionner ici parce qu'ils présentent un aspect très particulier et que leur étude nous paraît ne devoir être abordée qu'avec celle de l'ensemble des bas-reliefs du Palais Royal, étude que nous nous proposons de présenter dans un prochain article.



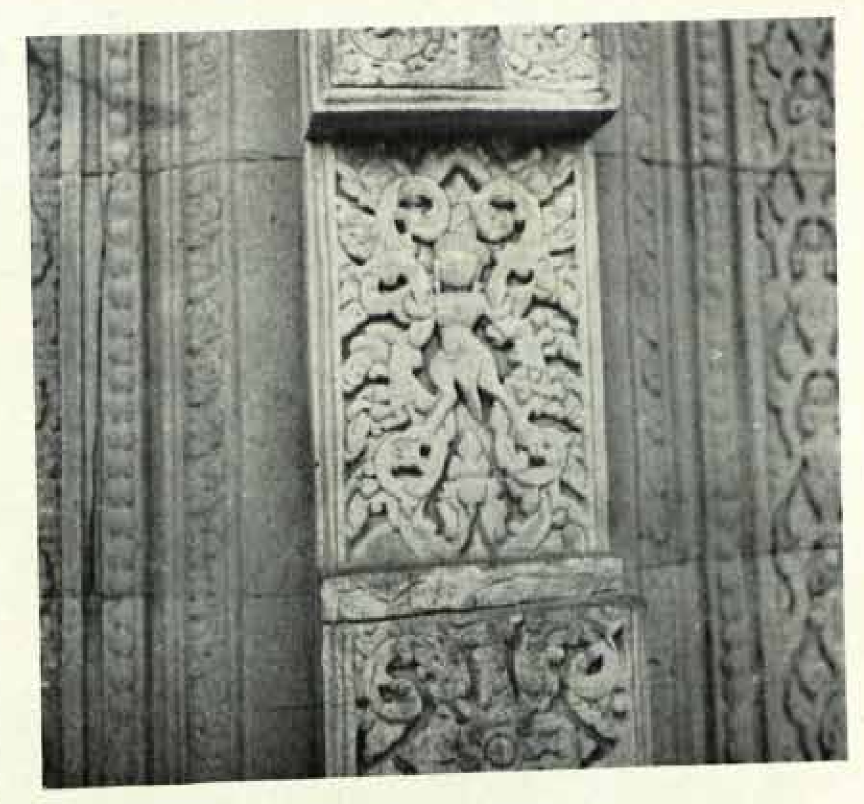
a. — Style de Sambór.
Linteau de provenance inconnue (Musée Albert Sarraut, C. 141).



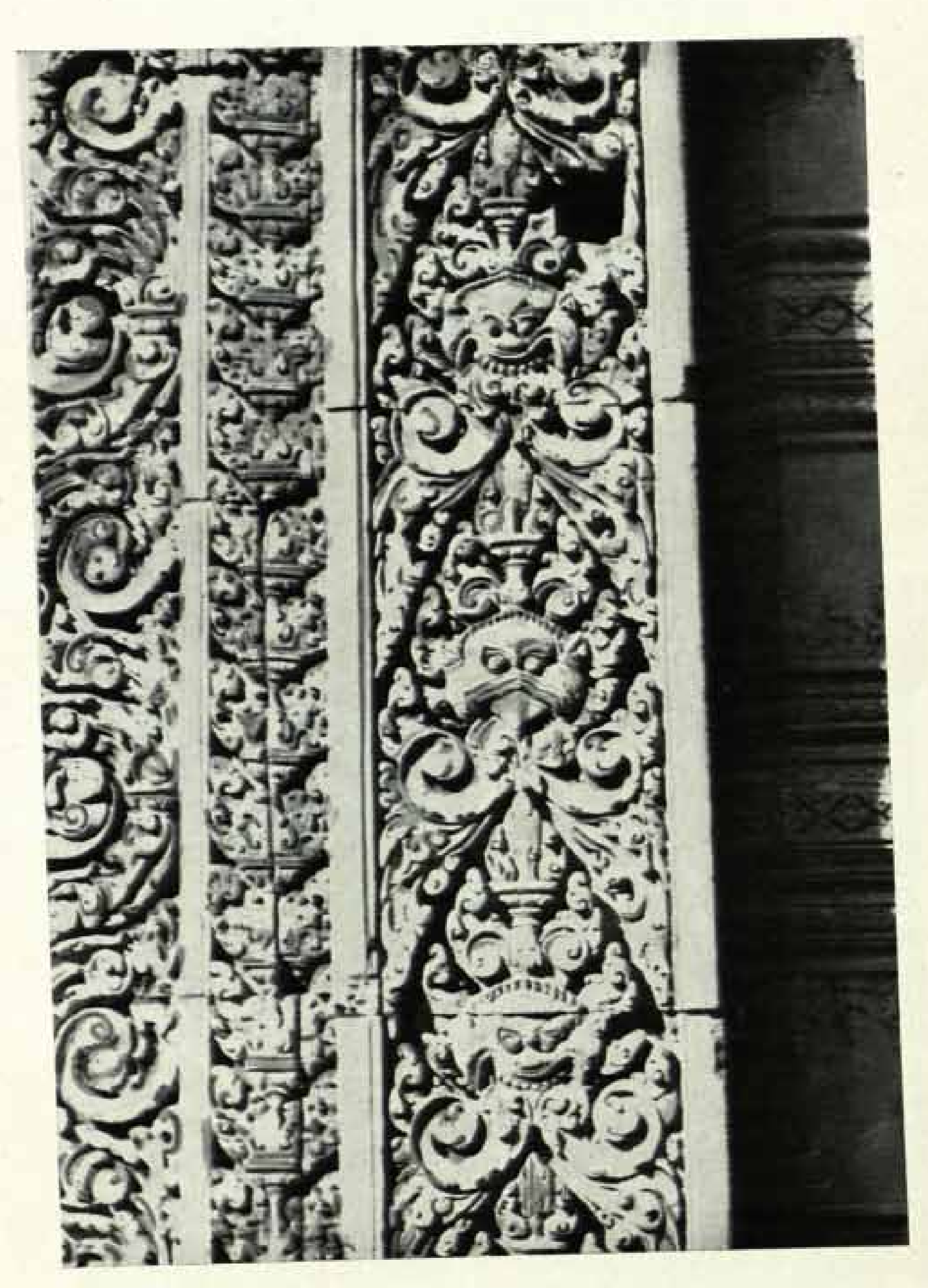
b. — Style de Prâḥ Kô
Linteau (Prâḥ Kô 585. Gop. Est, au sol).



a. — Fin du style du Bàkhèṅ.
Bas-relief (Pr. Krăvan, Sre central. Bas-relief intérieur).



b. — Style de Prè Rup.
Montant de fausse-porte (Prè Rup, Sre Sud-Ouest, fausse-porte Sud).



Style de Bantāy Srĕi,
Pilastre (Bantāy Srĕi, Sre central, avant-corps, face Est).



a. — Style du Bàphûon.
Épis de faitage (à gauche : Mébon occidental, mur de clôture; à droite : Bàphûon, 2e étage; dépôt de la Conservation d'Añkor).

b. — Style du Bàphûon.
Bas-relief (Bàphûon, Gop. II Ouest, avant-corps, face Ouest).



a. — Style du Bàphûon. Ronde-bosse
(Pr. Ólók, Dépôt de la Conservation d'Añkor n° 3107)



b. — Style d'Añkor Vát. Extrémité de fronton
(Thommanon. Avant-corps du sanctuaire, fronton Sud).



a. — Style d'Aṅkor Vât.
Extrémité de balustrade, face antérieure.
(Aṅkor Vât, 2e étage, Terrasse intérieure, déplacée).



b. — Style d'Aṅkor Vât.
Extrémité de balustrade, face postérieure
(même pièce).



Style du Bàyon. Ronde-bosse
(Garuḍa-vāhana provenant de Bantãy Chmàr) Musée Albert Sarraut, B. 362.



Style du Bàyon.
Extrémité de balustrade (Bantãy Chmar, *in situ*).



Style du Bàyon.
Extrémité de balustrade (Bàyon, *in situ*).



Style du Bàyon.
Décor de murs (Aṅkor Thoṃ. Terrasse royale, partie Nord).



Style du Bàyon.
Angle de tour à visages (Bàyon, Garuḍa atlante).



Époque tardive.
Ronde-bosse (Garuḍa trouvé au Bàphûon,
dépôt de la Conservation d'Aṅkor).

CONSIDÉRATIONS SUR LA RECHERCHE ARCHÉOLOGIQUE AU CHAMPA ET EN INDOCHINE depuis 1925

par

Jean-Yves CLAEYS

Tous les géomètres seraient fins s'ils avaient la vue bonne car ils ne raisonnent pas faux sur les principes qu'ils connaissent, et les esprits fins seraient géomètres s'ils pouvaient plier leur vue vers les principes inaccoutumés de la géométrie.

PASCAL

Les «Deux Infinis» de la recherche archéologique, toutes proportions gardées, sont, d'une part, l'épigraphie, la paléographie, l'histoire de l'art qui envisage l'évolution des formes, l'ethnologie historique et même l'analyse chimique, la pédologie qui révèle les modifications apportées à la nature première du sol à l'emplacement des habitats disparus, d'autre part l'observation aérienne ainsi opposée à l'observation «microscopique». Entre ces deux extrêmes se situent l'exploration au sol, le dégagement, les fouilles, les relevés techniques, en un mot, ce qui est matériel, positif, tangible et palpable.

La poussée vers les «deux infinis», dans les études archéologiques à l'École française d'Extrême-Orient, s'est particulièrement développée au cours de ce dernier quart de siècle, sans porter préjudice cependant à la recherche au moyen de fouilles et de dégagements. L'exploration proprement dite, dont on ne montrera jamais assez les mérites à une époque où les moyens de communication étaient inexistants, s'est également poursuivie dans les régions situées hors d'un réseau de voies et de chemins devenus très important. Il serait superflu de citer ici les noms des savants explorateurs qui révélèrent aux populations indochinoises les trésors de leur propre passé dont elles ignoraient la valeur humaine et la qualité archéologique.

Les études chames. — En ce qui concerne plus particulièrement le Champa, avant d'arriver à l'ouvrage exhaustif de M. G. Cœdès [1] qui constitue la «somme» de nos connaissances sur l'histoire ancienne des États hindouïsés d'Extrême-Orient, de nombreuses études du «premier infini» ont largement contribué à la révélation

[1] George Cœdès, *États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Coll. «Histoire du monde», 1949

de l'évolution d'une civilisation qui a laissé relativement peu de témoignages. On peut dire que le gros-œuvre qui marque le début de ces cinq derniers lustres est la réédition du *Royaume du Champa* de G. Maspero[1], dont il ne faut pas séparer la critique incisive et magistrale de L. Finot[2]. La même année, M. P. Mus publie la traduction commentée d'une inscription chame[3] dédiée à Vâlmîki par le roi Prakâçadharma, découverte à Trà-Kiêu qui révèle les préoccupations littéraires d'une élite généralement soupçonnée de s'occuper exclusivement de razzias et de piraterie.

Dès lors, les études chames se développent et se complètent. L'Inde elle-même avec MM. Swami Sadananda[4], R. C. Majumdar[5] et K. A. Nilakanta Sastri[6] s'intéresse aux colonisations anciennes de sa civilisation. D'autre part, M. G. Cœdès nous révèle, en marge de son *Inventaire des Inscriptions*, le plus ancien texte rupestre en langue chame[7] et même en dialecte indonésien trouvé aux environs de Trà-Kiêu. Celui-ci permet de se rendre compte que, rapidement, la civilisation chame avait acquis une sorte d'autonomie et élaboré sa propre langue. Mais les études paléographiques et l'examen des textes n'exclurent pas les recherches sur les emplacements présumés des capitales et des chefs-lieux à la lumière des documents littéraires ou descriptifs. C'est ainsi qu'il nous a été donné de pouvoir accompagner M. R. A. Stein sur le «terrain» dans ses recherches des anciennes capitales du Champa. Nous avouerons d'ailleurs notre perplexité devant les conclusions de sa savante étude[8] dont les résultats sont en contradiction avec ce que nous avait enseigné une expérience de vingt ans d'inspections et reconnaissances. Cette étude situe en effet la ville de K'iu-Sou dans les environs de l'actuelle Ba-Đon, province de Đồng-Hoi, dans une région où ne subsiste à notre connaissance nulle trace matérielle, pas une brique réemployée, aucun vestige comme on en rencontre toujours en surface sur les sites où les souverains n'ont pas manqué d'élever des édifices en «dur», ceci bien longtemps avant le IXe siècle[9]. Les exemples sont si nombreux, des tombeaux Han jusqu'à Óc-èo, qu'il serait fastidieux de les citer[10].

Mais, entre les «deux infinis», les recherches et les fouilles avaient en de nombreux points mis au jour d'importantes sculptures, des fondations révélatrices et confirmé de nouveaux sites historiques[11]. Ces exhumations s'ajoutant à nos connaissances déjà cataloguées permirent de pousser plus avant l'identification historique et de réviser le classement chronologique des monuments. Ce furent les études iconographiques de M. P. Dupont[12] qui en bénéficièrent, puis les premiers essais de Gilberte de

[1] Georges Maspero, *Le Royaume de Champa*, Van Oest, 1928.

[2] *BEFEO*, t. XXVIII, p. 285.

[3] *Ibid.*, p. 147.

[4] Swami Sadananda, *Champa*, Calcutta.

[5] R. C. Majumdar, *Ancient Indian colonies in the Far East*, vol. I, *Champa*, et *BEFEO*, t. XXXII, p. 128.

[6] *BEFEO*, t. XXXV, p. 233. Cf. également *C.R.* (Cœdès), p. 387.

[7] George Cœdès, *Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient*, Hanoï, 1944, p. 58.

[8] R. A. Stein, *Le Lin-Yi*, in *Han-Hiue, Bulletin du centre d'études sinologiques de Pékin.*

[9] *Ibid.*, note 84.

[10] Contrairement à ce qu'écrit l'auteur, *ibid.*, note 70, ce n'est pas seulement un simple «tour à bicyclette» que nous avons fait dans cette région mais, antérieurement, un long séjour chez l'habitant motivé par nos recherches ethnologiques sur «l'Annamite et La Mer» au cours desquelles nous ne perdions pas de vue nos «Inspections et Reconnaissances» archéologiques.

[11] Notamment à Trà-kiêu, 1927-1928, Chan-lô, Pô-nagar, Thap-mam, 1934, au Kontum et dans la vallée du Sông-da-rang, etc, ainsi que les recherches de M. P. Mus dans le Sud Annam, de M. L. Bezacier et de M. R. Mercier à Mi-sơn et les fouilles du R. P. H. de Pirey commentées par L. Finot et V. Goloubew in *BEFEO*, t. XXV, p. 469 et L. Aurousseau in *BEFEO*, t. XXXVI, p. 359, etc.

[12] *BEFEO*, t. XXXVI, p. 605.

Coral-Rémusat[1] et de M. Ph. Stern[2] qui firent ensemble une mission en Indochine en 1935, dont le premier résultat fut un essai de reclassement des monuments chams d'après l'évolution des formes décoratives suivant les principes d'une méthode qui avait si bien réussi à l'auteur à propos de l'art khmèr[3]. Enfin, en 1942, M. Ph. Stern publia un *Art du Champa*[4] dont l'argumentation serrée, vue à la loupe en quelque sorte, éclaire d'une façon nouvelle, souvent péremptoire, l'évolution des éléments : l'arcature, le pilastre, la frise, la colonnette, la corniche, les pièces d'accent, etc., tels que nous les ont laissés les trop rares monuments de cette brillante civilisation. Depuis, Henri Parmentier a publié une vaste étude sur l'art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient[5]. Il ne semble pas, malheureusement, que celui que l'on a appelé le «Père du Champa» tant son œuvre y fut considérable, ait eu connaissance avant de mourir de la thèse de M. Ph. Stern. C'est regrettable; son analyse critique nous eut été fort instructive. Mais, puisque nous avons placé ces «considérations» sous le signe de Pascal, et comme le lui enseignait M. Singlin à Port-Royal : «La plus grande charité envers les morts est de faire ce qu'ils souhaiteraient que nous fissions s'ils étaient encore de ce monde», nous demandons comme Parmentier l'aurait souhaité, indépendamment du choix d'une nouvelle terminologie historique qui oblige le chercheur à des reports constants, s'il est bien raisonnable de supposer qu'un pan de mur en briques, gravé de caractères, ait été transporté et réemployé ailleurs[6] : ce, qu'en architecte, nous considérons comme impraticable de la part de constructeurs qui moulaient leurs briques au pied du monument en construction, briques dont les dimensions sont toujours différentes d'un édifice à l'autre, d'une époque à la suivante. Non seulement ils ignoraient les mesures précises et la standardisation[7], mais ils ont toujours accusé une certaine propension à faire disparaître les témoignages des souverains antérieurs quand ils ne tiraient pas gloire et mérites d'une filiation susceptible de les ennoblir. On comprend d'ailleurs la perplexité de l'historien devant les contradictions entre l'évolution des motifs et les dates lues sur les inscriptions. Afin de conserver le «sens des proportions» qui risque de nous échapper, il est permis de considérer que le Champa étant divisé en provinces très compartimentées par la structure géographique du pays, toujours en luttes[8], l'art y a évolué localement avec certains décalages, avec repentirs ou reprises tardives d'anciens motifs et sauts inexplicables aujourd'hui en raison du nombre réduit de monuments que nous pouvons encore étudier.

M. Henri Marchal a publié également un ouvrage sur l'architecture comparée dans l'Inde et en Extrême-Orient[9] dans lequel ils se contente de décrire avec le souci de la technique du constructeur les monuments qu'il connaît si bien. Pour la chronologie du Champa il s'en remet modestement à celle de H. Parmentier révisée par M. Ph. Stern.

---

[1] G. de Coral-Remusat, *Catalogue des collections indochinoises du Musée Guimet*, Art čam, *Le problème de la chronologie*, p. 35; Paris, 1934.

[2] *Histoire universelle des Arts*, Arts musulmans, Extrême-Orient, p. 236 et suiv.

[3] Ph. Stern, *Le Bayon d'Angkor et l'évolution de l'Art khmer*, Paris, 1927.

[4] Ph. Stern, *L'Art du Champa*, Toulouse, 1942.

[5] H. Parmentier, *L'Art architectural hindou dans l'Inde et en Extrême-Orient*, Paris, 1948.

[6] *Op. cit.*, p. 89.

[7] H. Parmentier, dans son *Inventaire des monuments čams de l'Annam*, t. II, p. 203 donne les dimensions des briques qui varient de 0,42 × 0,21 × 0,09 à 0,34 × 0,19 × 0,11 pour les divers monuments du seul site de Pô-Nagar de Nhatrang tandis qu'à la tour de «cuivre» au centre de Chaban elles mesurent 0,36 × 0,10 × 0,08.

[8] *Ibid.*, p. 386.

[9] H. Marchal, *L'Architecture comparée dans l'Inde et l'Extrême-Orient*, Paris, 1944.

Ces deux publications prouvent une fois de plus, ce que l'on tend malheureusement parfois à méconnaître, et qui n'est cependant pour nous qu'une lapalissade, que pour étudier des monuments architecturaux en connaissance de cause, il faut d'abord être initié aux lois et aux techniques de l'art et de la construction. L'explorateur-architecte-archéologue, complexe malheureusement exceptionnel, demeurera, malgré certaines personnalités rares comme le fut par exemple P. Pelliot, le premier historien d'art, celui qui offre les inscriptions par lui exhumées à la sagacité des épigraphistes et aux analystes les ornements et sculptures qu'il met au jour et dont il peut reconstituer, seul, l'ensemble monumental. Chaque partie doit être étudiée en fonction du gros-œuvre, de la construction dont l'architecte a dépouillé la technique, capable qu'il eût été de le construire, et conduit, bien souvent à le reconstruire c'est-à-dire à « l'anastyloser » suivant le vocable maintenant consacré. M. R. Grousset le dit explicitement dans sa préface à l'ouvrage de M. Marchal : « ... *il nous met en garde en nous signalant les repentirs, les modifications apportées, en cours de construction, soit au plan général soit à certaines parties de l'édifice. Or, c'est là un enseignement que l'histoire de l'art, privée du secours de la technique, serait bien incapable de nous donner. Jugeant sur le seul aspect du décor, elle ne pourrait nous dire s'il y a eu ou non retouche au projet initial. Seul l'examen de la maçonnerie, poursuivi sur place, décèlera les réfections, comme seule l'étude du plan, assurée par les travaux de fouille, révèlera les additions postérieures* » [1]. Malheureusement, « *tous les archéologues ne peuvent être architectes* » [2]. Il serait donc souhaitable que ces derniers accompagnent ceux-là, comme Charles Chipiez, architecte, accompagna Georges Perrot, archéologue, dans des recherches qui ont fait époque [3]. Ainsi on ne prendra plus des fondations (souterraines autrefois et forcément sans portes) pour des réservoirs ou des silos et les relevés rapportés de missions parfois lointaines et périlleuses seront-ils des dessins cotés exacts et complets.

« *L'architecture, dans les vieilles civilisations, prédomine et souvent englobe toutes les autres manifestations esthétiques* » [4]. L'École française d'Extrême-Orient, dans l'unité de sa personnalité civile, a heureusement réalisé la symbiose des différentes disciplines nécessaires à l'archéologue complet. Éminemment sportif, il devrait être en effet architecte, épigraphiste, historien d'art, préhistorien, ethnologue, etc., et même bon photographe. Aujourd'hui il devrait être également observateur qualifié en avion... Mais ceci est l'autre aspect de nos « deux infinis ».

Les recherches aériennes en Indochine. — Dès que l'homme a pu et a su voler, il a été émerveillé par la vision nouvelle de la nature où il rampait jusqu'à ce jour. L'archéologue anglais Crawford, qui a largement contribué au perfectionnement des méthodes d'observation aérienne, a judicieusement comparé la vision que l'on aurait en examinant un tapis le nez au sol et à la loupe en opposition avec l'aspect général des dessins et des couleurs de ce tapis tels que les voit l'homme debout. Les civilisations disparues ont en effet laissé leurs traces sur le sol comme un dessin coloré de tapis, par les divers caractères de leur domestication de la nature. On connaît à ce sujet les magnifiques découvertes du R. P. Poidebard en Syrie et pour les ruines de Tyr et de Carthage [5]. Dans les pays de déserts sablonneux ou de steppes, l'ombre

---

(1) H. Marchal, *op. cit.*, préface de R. Grousset, p. 5.

(2) *Ibid.*, p. 3.

(3) Et, plus près de nous, notre regretté camarade d'atelier à l'École des Beaux-Arts, l'architecte Carl qui accompagna Hackin au cours de ses fouilles en Afghanistan.

(4) *BEFEO*, t. XXI, p. 43.

(5) P. Chombart de Lauwe, *Découverte aérienne du monde*, préface de E. de Martonne, Paris, 1948. Ouvrage qui comporte une excellente bibliographie.

portée par la plus légère éminence est révélatrice. C'est ainsi que des alignements le conduisirent aux «limes» qu'il cherchait. Mais l'Indochine inconnue est généralement couverte par la forêt tropicale. Heureusement, on observa rapidement que la végétation, de l'humble paillote aux ficus de la jungle, ne reprend pas de la même poussée sur les anciennes zones de l'habitat, des tombes, des monuments, des fortifications, des canaux et des voies. Des méthodes nouvelles devaient être établies. Depuis vingt-cinq ans l'École française a largement utilisé la recherche aérienne. Qu'il nous soit permis à ce sujet de ne plus nous cantonner au Champa et de rappeler brièvement ce qui a été obtenu dans ce nouveau domaine de recherches pour l'Indochine entière.

En fait, l'exploration aérienne est utilisable à plusieurs fins :

1° Pour les reconnaissances préliminaires nécessaires à une enquête ou des études dans une région déterminée. Ce travail peut se faire en vol, puis, parfois, en cabinet au moyen des résultats obtenus par une mission photographique importante sur un programme bien arrêté ;

2° Comme un moyen de contrôle et d'extension des observations, en vol et sur de nouveaux «montages» photographiques ;

3° Enfin, comme méthode de découverte en allant du connu à l'inconnu. L'étude des moyens techniques mis à la disposition des archéologues-observateurs, tels que le redressement des photos, la prise et le montage des clichés recouvrant une large surface, l'hyperstéréoscopie, la prise de vues cinématographiques, la trichromie, toutes méthodes que nous avons eu la bonne fortune de pouvoir expérimenter, sortirait du plan de cet exposé autant que l'étude des avions qui permettent la meilleure observation [1]. Cependant, il convient de souligner que, pratiquement, l'observateur aérien devra demeurer aux aguets même en traversant des contrées hors de son enquête du moment. C'est ainsi que se manifeste parfois la «chance» de la découverte fortuite. En voici un exemple : aux environs de Cau-Giat nous pûmes indiquer, par analogie, à M[lle] Colani, des kjokkenmödding qu'elle ne connaissait pas, simplement pour avoir primitivement observé de l'air les tumuli blanchâtres de Đa-Bùt où nous avions vu travailler au sol quelques années plus tôt le D[r] Callenfels [2].

Dès 1921, L. Finot demandait à l'aéronautique naissante, organisée par le commandant Glaize [3], des photographies à la verticale de la plaine des Joncs, immense marécage insalubre où se dissimulaient les vestiges de plusieurs monuments du Founan [4]. En 1923, c'est la carte photographique aérienne de la région de Lam-Sơn au Thanh-Hoa qui est relevée. Cette région était à l'époque difficile d'accès, elle abrite les tombeaux et les monuments funéraires des cinq premiers empereurs de la dynastie des Lê [5]. Il s'agissait là de vestiges connus. L'aspect de la plaine enfermée entre les quatre murailles de la citadelle des Hồ, au Thanh-Hoa, vu à la verticale, apportait le renseignement insoupçonné au sol en donnant l'emplacement et la forme des palais de Lê-Qui-Ly rasés par les vainqueurs. Ces constructions ne se révélaient plus que par des diguettes plus claires semblables à leurs voisines compartimentant les rizières. Des fouilles pratiquées ensuite ont apporté quelques

(1) Capitaine Claeys, *Revue de l'Armée de l'Air*, Paris, 1939.
(2) *BEFEO*, t. XXXIII, p. 494.
(3) Cousin du précédent conservateur d'Angkor.
(4) G. Cœdès, *Histoire ancienne*, p. 44.
(5) E. Gaspardone, *Les Stèles royales de Lam-sơn*, Hanoi, 1935.

vestiges et deux magnifiques pierres d'échiffre ornées du dragon vermiculaire[1]. C'est en survolant sa province que M. Pierre Paris, résident et correspondant de l'École française, remarquait des alignements se distinguant par une couleur plus claire dans la végétation de certaines régions. Ces trainées rectilignes lui donnèrent bientôt le relevé d'anciens canaux qu'il s'empressa de reporter sur la carte. Il compléta ultérieurement ces recherches en bénéficiant de l'expérience acquise[2]. Dans le groupe d'Angkor, les révélations de la photographie aérienne furent particulièrement fructueuse. L'identification des enceintes qui se superposent, les remaniements successifs et les traces des sites abandonnés permirent notamment à V. Goloubew de situer l'emplacement de la première capitale au IXe siècle. Le Phnom Bakheng fut confirmé dans sa nature de « mont central » et sa signification symbolique prit toute sa valeur[3]. Au grand Pra-Khan de Kompong-thom, à Sambor, l'avion a permis le relevé des enceintes, des alignements et des baray qui donnent à l'archéologie khmère cet aspect d'ensembles composés suivant des axes et des principes astrologiques insoupçonnés quelques années plus tôt. Cependant, les tours et les murailles sont masquées par une telle végétation qu'il devient parfois très difficile de les reconnaître. L'observateur aérien doit être particulièrement entraîné et il nous souvient des reproches d'un de nos pilotes, après l'atterrissage, parce que nous l'avions fait tourner longtemps au-dessus d'une forêt compacte où il n'avait rien vu « d'intéressant »... C'était justement l'ensemble du grand Pra-Khan! Par contre, certains pilotes ont signalé de nouvelles traces importantes. Le commandant Terrasson, qui avait été initié par Goloubew, révéla l'existence de deux baray, l'un proche de Biên-hoa, l'autre aux environs de Bà-ria[4]. Et le commandant Kauffmann dont nous avions été le passager, signala le mur de Luc-nam dans la région de Quyinh dont nous pûmes faire le relevé aérien, puis au sol ultérieurement[5]. La carte aérienne des monuments du Phnom-Kulen se heurta à certaines difficultés malgré un jalonnement établi par H. Parmentier sous la forme de panneaux blancs installés au sommet des arbres, lavés malencontreusement par des pluies imprévisibles.

D'autre part, nous pûmes faire un certain nombre d'observations intéressantes sur les monuments du Cambodge, notamment au Prah Vihear, avec des photographies obliques « en rase-motte » contre la falaise des Dangrek montrant que Lunet de la Jonquière avait quelque peu exagéré la saillie en surplomb publiée dans son *Inventaire*[6]. Au Laos, notamment, dans la région de Vientiane, nous avons pu photographier à haute altitude les ensembles de cette ville montrant les enceintes polygonales inscrites dans les anciennes boucles d'un lit du Mékong aujourd'hui transformé en rizières[7], tandis que l'ancienne capitale Sày-fông ne montre pas à l'observateur aérien d'enceinte rectiligne ou de traces de fortifications[8]. Au Champa, nous fûmes moins heureux, nous cherchâmes vainement

---

(1) Chombart de Lauwe, *op. cit.*, p. 250.

(2) *BEFEO*, t. XXXI, p. 221 et t. XLI, p. 365.

(3) V. Goloubew, *La collaboration de l'Aéronautique et de la Marine indochinoises aux travaux de l'École française d'Extrême-Orient*, in *Cahiers de l'EFEO*, nos 6-9, 1936. Du même auteur *Ibid.*, in *31e Cahier de la Société de Géographie de Hanoi* et *Zeitschrift für Erdkunde*, S.G.K. 22.

(4) *BEFEO*, t. XXXVII, p. 619.

(5) *Ibid.*, t. XXXVII, p. 609 et t. XXXIX, p. 329. Le commandant Kauffmann est mort glorieusement dans la Résistance en France.

(6) *BEFEO*, t. XXXVIII, p. 442 et Lunet de Lajonquière, *Inventaire des Monuments du Cambodge*, publ. de l'E.F.E.O., 1909-1918.

(7) *BEFEO*, t. XXXVII, p. 678.

(8) L. Finot, *L'inscription sanskrite de Sày-fông*, in *BEFEO*, t. III, p. 18-33; 369 et t. XV, II, 108; 185-186.

au cours de vols souvent difficiles, avec le capitaine Faure, une « capitale » qui nous avait été signalée par des observateurs sans doute abusés. Néanmoins, nous pûmes recueillir certaines observations dans l'arrière-pays difficilement accessible au sol [1]. Pour les monuments de la côte, les vues obliques ou à la verticale ont précisé l'aspect des abords des temples, des emmarchements et des voies importantes y accédant, notamment aux tours « d'argent » aux environs de Quinhon. Les ruines de Mi-so'n avaient été survolées pour la première fois par M. Borzecki, à qui la photographie aérienne en Indochine doit beaucoup. Le survol, à basse altitude, de cette cuvette aux bords escarpés et surchauffés dès qu'il y a du soleil — et que l'on peut observer — constitue, en raison des courants verticaux, une sorte d'exploit qu'il nous fût donné de connaître en toute inconscience lors de notre baptême de l'air par le pilote Lacaze [2]. C'est cette observation et l'examen des photographies qui conduisirent à décider le détournement du ruisseau torrentiel qui dévastait les ruines. Le site de Trà-kiêu et le monastère bouddhique de Đông-du'o'ng bénéficièrent également des conclusions de l'observation aérienne.

Au Tonkin, pour les monuments et des sites toujours fourmillant de vie humaine, le contrôle aérien a apporté un complément très important aux études de géographie humaine et d'ethnographie contemporaine [3]. Il a permis également de constater l'évolution des formes vers la « géométrisation ». Alors que les citadelles de Luy-lâu (Bac-ninh) [4] s'étaient installées sur des tracés suivant les méandres du fleuve et de ses inondations, les citadelles postérieures, depuis Cô-loa, présentent des fossés et des remparts rectilignes, pour aboutir aux formes inspirées de la technique occidentale de Vauban, aux murs à redans de la citadelle de Huê et des chefs-lieux de préfectures des principales provinces du Việt-Nam. Qu'il nous soit permis ici de rappeler le nom du lieutenant de Reversat-Marsac qui trouva la mort dans l'incendie de son appareil alors qu'il venait de faire, pour le compte de l'École française d'Extrême-Orient, le 12 octobre 1928, une « couverture » photographique de la citadelle de Cô-loa.

La découverte dans le domaine de la préhistoire est elle-même tributaire de l'observation aérienne. Ainsi, sur les plateaux du Tran-ninh, dans la « plaine des Jarres » dont la connaissance est inséparable des travaux de Mlle Colani, nous avons pu constater que les creux situés entre les mamelons où se trouvent ces curieux vestiges ont été autrefois cultivés et irrigués [5]. Naturellement, il ne peut être question de voir de l'avion les vestiges minuscules et moins encore de distinguer des abris sous roche et des entrées de caverne généralement dissimulés sous une brousse importante. Mais par contre, l'examen attentif du système orographique et de l'aspect du sol montre à l'observateur expérimenté dans le domaine de la préhistoire, l'habitat vraisemblable des peuplades primitives et généralement troglodytes des premiers âges. Les chaînes calcaires, fréquentes en Indochine du Nord, au delà du parallèle de Đông-hôi, abritèrent les civilisations bacsonnienne et dongsonienne. Un ruisseau à proximité, une plaine autrefois fertile et surtout un cône de déblais comme on en

---

(1) *BEFEO*, t. XXXVII, p. 615.

(2) Lacaze fut abattu par les Japonais alors que sur un avion d'Air-France il « reconnaissait » d'un peu trop près l'île de Wei-tcheou dans le golfe du Tonkin.

(3) Cf. notamment Ch. Robequain, *Le Thanh-Hoa*, pub. de l'E.F.E.O. 1929, et P. Gourou, *Les Paysans du Delta tonkinois*, pub. de l'E.F.E.O. 1936, où l'auteur utilise abondamment la photographie aérienne.

(4) *BEFEO*, t. XXXVI, p. 599 et t. XXXIX, p. 330. Cf. également J. Y. Claeys, *La géographie humaine des pays annamites basée sur les observations aériennes*, in *Cahiers de l'E.F.E.O.*, 1er trimestre 1940, et *Le carroyage des rizières de Đinh-bảng*, in *Bulletin de l'Institut indochinois pour l'étude de l'homme*, 1941.

(5) *BEFEO*, t. XXXVIII, p. 443.

trouve dans presque toutes les stations préhistoriques, laissent facilement supposer un lieu d'élection choisi par l'homme des cavernes. C'est en quelque sorte de la géographie humaine considérée dans le temps, par l'étude des conditionnements géophysiques des divers groupements humains.

Enfin, nous ne voudrions pas terminer ce rapide répertoire de ce que doit la recherche archéologique à l'observation aérienne sans citer les vols répétés de M. L. Malleret, l'actuel directeur de l'École française au-dessus du Sud Việt-Nam et notamment ceux qu'il a effectués à propos de ses magnifiques recherches de Oc-èo dont on connaît les brillants résultats. Il a connu, comme les Marchal, Goloubew, Glaize et nous-même, archéologues et souvent compagnons des aviateurs en Indochine, ainsi que les pilotes si ardemment dévoués à rendre, parfois dangereusement, service à la science, la longue patience des expéditions lointaines, la suggestion de l'observateur obstiné, mais aussi la joie inouïe de l'indice nouveau, de la trouvaille imprévue et le prix des visions inoubliables de la pauvre glèbe argileuse ou des forêts inhospitalières vues du ciel.

ÉTUDES CAMBODGIENNES XXXIX

L'ÉPIGRAPHIE DES MONUMENTS DE JAYAVARMAN VII

par

G. CŒDÈS

On sait que dans la plupart des grands monuments de Jayavarman VII les noms des images placées dans les sanctuaires sont inscrits sur un des piédroits de la porte donnant accès à chacune des chapelles. Ces petites inscriptions, qu'on a longtemps négligées parce qu'on les croyait postérieures de plusieurs siècles à la construction des temples et gravées «alors que les traditions anciennes menaçaient de se perdre»[1], sont en réalité contemporaines des édifices et offrent pour la compréhension de ceux-ci un intérêt certain[2].

J'ai déjà publié les inscriptions du Bàyon[3]. Je vais donner ici celles de Bantãy Kdĕi, Tà Prohm, Tà Nei, Prăḥ Khan, Tà Sòm, Bantãy Prei, Bantãy Thoṃ, Pràsàt Kralãñ, Bantãy Chmàr, après avoir résumé ce qu'elles nous enseignent sur les cultes pratiqués dans les grandes fondations de Jayavarman VII[4].

---

[1] Aymonier, *Cambodge*, II, p. 344.

[2] G. Cœdès, *La date du Bàyon*, in *BEFEO*, XXVIII, p. 81; *Pour mieux comprendre Angkor*, p. 48 et suiv.

[3] *BCAI*, 1913, p. 41 et *BEFEO*, XXVIII, p. 104. Voici quelques corrections qu'il convient d'introduire dans cette édition :

Inscr. n° 1, l. 2-3 : *kamrat[eṅ jaga]t çrī... t ha[r]iharālaya.*
— n° 10, l. 1-2 : *k. j. çrībāhuviradeva* ○ *k. j. çrī bāhuvireçvara.*
— n° 25 : *kamrateṅ jagat vimāya.*
— n° 26 : *kamrateṅ añ çrī jayacāmpe[çvara] kamrateṅ añ çrī jayanta.*
— n° 27 : remplacer *vraḥ* par un petit cercle pointé ⊙.
— n° 28 : cette inscription est gravée sur le pilier sud de l'entrée de la tour centrale, vestibule 12. L'inscription du pilier nord est complètement illisible.

P. 108, n. 1 : au lieu de «dans une inscription de Pràsàt Kèv», lire «dans une inscription de Prăḥ Vihār».

[4] J'emploie dans les lignes qui suivent les abréviations dont voici la liste :

B : Bàyon.	PK : Prăḥ Khăn.
BC : Bantãy Chmàr.	PKr : Pràsàt Kralãñ.
BK : Bantãy Kdĕi.	TN : Tà Nei.
BP : Bantãy Prei.	TP : Tà Prohm.
BT : Bantãy Thoṃ.	TS : Tà Sòm.

Sauf quelques exceptions [1], les images sont appelées *kamrateṅ jagat* « seigneur de l'univers », expression dont l'emploi apparaît pour la première fois en 921 à Kòḥ Ker où elle est peut-être simplement la traduction de Tribhuvaneçvara, nom du liṅga érigé au sommet de la grande pyramide [2]. C'est au XIe siècle, à partir du règne de Sūryavarman Ier, que se généralisa l'usage de cet appellatif [3] qui à Kòḥ Ker était réservé au *kamrateṅ (añ) jagat ta rājya* et correspondait au composé sanskrit *devarājya*. Ce dernier apparaît dans un calembour de la stèle de Práḥ Kô [4], et semble faire allusion à l'institution par Jayavarman II de ce culte du *devarāja* grâce auquel ce roi se libéra de la suzeraineté de Java et put se proclamer souverain *cakravartin*. C'est peut-être ce culte du *devarāja* = *kamrateṅ jagat ta rāja* qui popularisa l'emploi de l'expression *kamrateṅ jagat* comme un équivalent de *deva*. Quoi qu'il en soit, cette expression finit par supplanter l'ancien appellatif *kamrateṅ añ* « mon seigneur » [5] qui, jusqu'au Xe siècle, avait servi à désigner à la fois les dieux, les rois et les hauts dignitaires. L'expression nouvelle avait l'avantage d'établir une distinction plus précise entre le monde des hommes et le monde des dieux et permettait de conférer une promotion, généralement posthume, au prince ou au dignitaire qui de *kamrateṅ añ* devenait *kamrateṅ jagat* sous l'aspect d'une statue divine (*vraḥ rūpa*). Sous le règne de Jayavarman VII, *kamrateṅ jagat* est appliqué sans distinction aux dieux du panthéon indien [6], aux héros légendaires [7], aux buddhas et aux bodhisattvas, aux images personnelles des morts et des vivants.

Dans les monuments de Jayavarman VII, les images de *kamrateṅ jagat* peuvent être classées en plusieurs catégories, dont la répartition dans les chapelles ne semble avoir été soumise à aucune règle précise, ou du moins n'apparaît pas clairement à l'heure actuelle, sauf peut-être au Bàyon [8].

1. Les statues isolées qui ne sont mises en relation ni avec un donateur, ni avec un personnage qu'elles seraient censées représenter : tel est le cas de la grande majorité des images du Bàyon et de Tà Prohm. Parmi ces statues figurent :

a. Quelques-unes des divinités du panthéon brâhmanique, par exemple Brahmendradeva (B, 30), divers aspects de Viṣṇu (PK, O 1, O 2, O 5, O 6, O 7, O 10; BC, 12), les déesses Pārvatī (B, 29), Dhāraṇī (B, 40), Çrī et Nārāyaṇī (BC, 12);

b. Des représentations du Buddha Bhaiṣajyaguru (B, 3, 5, 6, 7, 24), et divers aspects du Buddha ou de Lokeçvara : Sugatarāja (TS, 5), Sugata Candrabodhi (BT, 1), Tribhuvanamahābodhi (TN, 6), Tribhuvanasaugateçvara et Tribhuvanasarvajñadeveçvara (TN, 8), Devātideva (B, 39; TP, 16; PK, C 28), Caturlokanātha (PK, E 2), Sarvalokeçvara (PK, C 34), Aṣṭamahābhayaprabhañjaka (PK, C 26), Jayabuddhamahānātha, image étroitement associée à Jayavarman VII (B, 3, 6; BC, 12) [9]; enfin la Prajñāpāramitā (BC, 9);

---

[1] Vraḥ Prajñāpāramitā (BC, 9), Vraḥ Bhagavatī Çrī et Vraḥ Bhagavatī Nārāyaṇī (BC, 12; PK, O 2 et N 3), Vraḥ Vighneça et Vraḥ Gajarūpa (PK, N 4), Vraḥ Bhagavatī Sītā (PK, O 7).

[2] G. Cœdès, *BEFEO*, XXXI, p. 14; *Inscriptions du Cambodge*, I, p. 48 et suiv.

[3] Les inscriptions de Rājendravarman et de Jayavarman V n'emploient *kamrateṅ jagat* que de façon exceptionnelle (G. Cœdès, *loc. cit.*, II, p. 56, n. 5).

[4] *Ibid.*, I, p. 25, note 1.

[5] Le *devarāja* est encore appelé *kamrateṅ añ ta rāja* dans les inscriptions de Pràsàt Khnà (*BEFEO*, XLIII, p. 10), de Tà Kiñ (*ibid.*, XXVIII, p. 142) et (une fois) dans la stèle de Sdòk Kàk Thom (*ibid.*, XLIII, p. 88, C 79).

[6] Viṣṇu sous ses divers aspects (PK, O 1, O 5, O 6, O 8). Toutefois BC, 12 donne Vraḥ kamrateṅ añ Nārāyaṇa.

[7] Rāma, Lakṣmaṇa (PK, 45).

[8] *BEFEO*, XXVIII, p. 96.

[9] Sur cette image, cf. *BEFEO*, XLI, p. 265-266.

c. Des images d'un caractère strictement local, comme celles qui figuraient dans les galeries extérieures et les salles-passages du Bàyon (B, 1 à 7) ou d'un caractère personnel comme Kambujeçvara (B, 31), Jayacāmpeçvara (B, 26), Jayadeva (B, 34; TP, 8, 9), Jayeçvara (TP, 6), Jayeçvarī (BC, 8), Jayarājadeva (TP, 17), Cakravartirājadeva (B, 22), Tribhuvanadeva (TS, 2; PK, C 21), Tribhuvanadeveçvara (TN, 8), Tribhuvaneçvara (B, 22), Tribhuvanabhīmeçvara (TN, 2), Vṛddheçvara (TS, 3), Vṛddheçvarī (BC, 8), Indradeva et Indradevī (B, 13), Rājendradevī (B, 16), Rājendreçvarī (B, 22), Bhūpendradeva et Bhūpendreçvarī (BC, 6-7), Vijayendradevī et Vijayendreçvarī (B, 16), Pṛthivīndreçvara (TP, 13), Rājatilakeçvarī (TP, 4), Hṛsīkeçvara et Harivaṅçeçvara (TP, 7), Haṅseçvara (B, 16). Bien que les inscriptions ne le disent pas expressément, il est probable que la plupart de ces images étaient des statues-portraits[1]. C'est également le cas des images énumérées dans l'inscription 1 de Bantāy Chmàr, dont la grande inscription qui lui fait suite fournit l'identité[2].

2. Les statues isolées, fondées par des particuliers, dont les noms sont sans rapport avec ceux des statues : par exemple Samantaprabheçvara et Bhāratīçvarī fondées par le Khloñ vala Vnur Phcik (PK, S 5), Sūryaçakti fondée par le K. A. Çrī Yaçodharavarma (PK, N 2); Cf. encore TP, 11; PK, N 4.

3. Les statues isolées, fondées par des particuliers dont les noms entrent dans la composition de ceux des statues : par exemple Dharaṇīndreçvarī fondée par Dharaṇīndrapaṇḍita (TP, 10) et Narapatīndreçvarī fondée par Narapatīndravarman (TP, 14).

4. Les statues isolées, qui sont l'image de personnages dont les noms sont sans rapport avec ceux de ces statues : par exemple Deveçvara, image du K. A. Çrī Viṣṇu Cuñ Vis (B, 15), Lokyeçvara, image du Sañjak Devapura (PK, C 24). Cf. encore B, 9, 32, 34; TN, 4; PK, C 15, C 20, C 22, C 24, C 29, C 31, C 32, C 33, C 35, S 4, S 6; BC, 2, 3, 5, 10, 11).

5. Les statues isolées, qui sont l'image de personnages dont les noms entrent dans la composition de ceux des statues[3] : par exemple Rājendradeva, image du K. A. Rājendrapaṇḍita (B, 12), Dharaṇīndreçvara, image du K. A. Dharaṇīndrapaṇḍita (PK, S 2). Cf. encore B, 20, 23, 24^1, 38; TN, 3, 6; PK, C 1, C 2, C 4, C 6, C 9, C 11, C 12, C 13, C 17, C 22, S 1, S 5; TS, 1, 4, 6; BC, 1, 8, 11.

Parmi les statues dont le nom est associé à celui d'un personnage nommé dans l'inscription, il faut mettre à part celles qui étaient vénérées dans deux chapelles (P_1 et P_2) de la cour sud-ouest de Práḥ Khan. Les inscriptions C 7 et C 8 qui donnent leur nom ajoutent qu'elles représentent le père et la mère du personnage

---

[1] Par exemple Bhūpendradeva (BC, 6) apparaît à Práḥ Khân (N 3), comme premier élément d'une triade fondée par Bhūpendrapaṇḍita. Quant à Hṛsikeçvara, c'est apparemment l'image d'un brâhmane connu par ailleurs (cf. *infra*, note sous TP, 7).

[2] *BEFEO*, XXIX, p. 309.

[3] La distinction entre ce groupe et le précédent est parfois un peu arbitraire. J'ai rangé dans le groupe 5 les inscriptions PK, E 1 et BC, 8 qui se rapportent à des statues de la reine Cūḍāmaṇi (mère de Jayavarman VII) nommées Mahīdhararājacūḍāmaṇi (PK, E 1) et Trailokyarājacūḍāmaṇi (BC, 8), bien que la reine n'y soit pas désignée par son nom, mais par son titre d'épouse de Dharaṇīndravarman II. On notera à ce propos que la même personne pouvait avoir plusieurs statues portant des noms différents : en dehors des deux qui viennent d'être citées, la reine Cūḍāmaṇi avait encore une statue dans le sanctuaire central du Tà Prohm, sous le nom de Jayarājacūḍāmaṇi, et une autre au Bàyon, sous celui de Jayamaṅgalārthacūḍāmaṇi (B, 7).

dont le nom entre dans la composition de ceux de ces deux statues : la statue nommée Nṛpendreçvara représente le père, et celle nommée Nṛpendreçvarī représente la mère de Nṛpendrapaṇḍita. Immédiatement au nord de ces deux chapelles, il y en a une troisième (P_3) qui contenait la statue de Nṛpendradeva, image de Nṛpendrapaṇḍita lui-même (inscr. C 9). On a ainsi, dans trois chapelles alignées dans la même cour, trois images représentant le père, la mère et le fils, et portant trois noms qui sont composés avec celui du fils et se terminent respectivement par *°içvara*, *°içvarī* et *°deva*. Un autre exemple de ce type iconographique, qui sera étudié avec plus de détails sous le n° 8, nous est fourni par l'inscription S 3, d'après laquelle la triade Mahīdharendradeva, Mahīdharadeva et Mahīdharendreçvarī représentait le guru, le père et la mère de Mahīdharapaṇḍita.

6. Les groupes de trois statues sans nom de fondateur, par exemple Tribhuvanañjaya-Vṛddheçvara-Vṛddheçvarī (BK, 1). Cf. encore BT, 2; PKr, 2; et peut-être B, 10, 11.

7. Les groupes de trois statues fondées par des particuliers dont les noms sont sans rapport avec ceux des statues, par exemple : Kṣitīndreçvara-Kṣitīndreçvarī-Kṣitīndralakṣmī, triade fondée par le K. A. Sarvañjaya Guṇadoṣa catvārī Khloñ vala Çiva (PK, N 5). C'est le cas de la triade de Bantāy Prei. Cf. encore PKr, O 11.

8. Les groupes de trois statues fondées par des particuliers dont les noms entrent dans la composition de ceux des statues de la triade : par exemple Dharmeçvara-Dharmeçvarī-Dharmadeva, triade fondée par le K. A. Çrī Dharmasenāpatīndrapaṇḍita (BK, 3); Rājendreçvara-Rājendradeva-Rājendreçvarī, triade fondée par le K. A. Çrī Rājendrapaṇḍita (PK, C 10). Cf. encore PK, E 3, E 4, S 3, S 7, O 3, O 4, O 9, N 1, N 2, N 5, et peut-être B, 17.

Telles sont les différentes catégories d'images nommées dans les petites inscriptions des chapelles à la fin du XIIe siècle. A quels types iconographiques correspondent-elles?

Si l'on met à part les grandes figures des panthéons brâhmanique et bouddhique, d'ailleurs en petit nombre, on constate que la grande majorité des statues portent des noms terminés par *°içvara*, *°içvarī*. Or la plupart des statues trouvées dans les monuments considérés représentaient des divinités ayant l'aspect du bodhisattva Lokeçvara, ou de la Prajñāpāramitā, reconnaissables à la présence d'un petit Buddha assis dans la partie antérieure de la coiffure. On peut en conclure que, d'une façon générale, les statues-portraits isolées devaient appartenir à ces deux types.

Pour les triades, la question est plus complexe, et mérite d'être étudiée avec soin. Les musées ont recueilli bon nombre de ces triades, de provenances diverses, soit en pierre [1], soit en bronze [2], soit sous forme de tablettes votives [3]. La plupart de ces triades représentent le Buddha assis sur le nāga, entre le bodhisattva Lokeçvara et

---

[1] G. Cœdès, *Catalogue des pièces originales de sculpture khmère conservées au Musée indochinois du Trocadéro et au Musée Guimet*, in *BCAI*, 1910, p. 35 (nos 80-82), p. 55 (nos 54-55). — *Catalogue des collections indochinoises du Musée Guimet*, in *BCAI*, 1931-1934, p. 134 (nos 4-56), p. 136 (nos 5-1). — H. Parmentier, *Catalogue du Musée khmèr de Phnom Pĕñ*, in *BEFEO*, XII, 3, p. 26 (S 25, 1 et 2), p. 28 (S 25, 5). — L. Malleret, *Catalogue du Musée B. de la Brosse*, I, p. 117 (n° 115). Cf. aussi L. Finot, *Lokeçvara en Indochine*, in *Ét. asiat., EFEO*, I, p. 253 et suiv.

[2] G. Groslier, *Les collections khmères du Musée A. Sarraut* (*Ars Asiatica*, XVI), p. 58, pl. XVI.

[3] G. Cœdès, *Bronzes khmèrs* (*Ars Asiatica*, V), pl. L: *Tablettes votives bouddhiques du Siam*, in *Ét. asiat., EFEO*, I, p. 158, pl. I et X.

une figure féminine en qui l'on peut reconnaître la Prajñāpāramitā [1] (pl. XXXV). Mais, dans certains cas, l'ordre est interverti, et c'est la Prajñāpāramitā qui occupe la place centrale (pl. XXXVI, 1); dans d'autres, le Buddha assis sur le nāga, au centre, est flanqué de deux Lokeçvara (pl. XXXVI, 2); ou bien encore, la figure féminine qui occupe le centre est flanquée d'un personnage masculin et d'une seconde figure féminine (pl. XXXVII). Enfin, à côté de ces triades bouddhiques, et sans parler des trimūrti brâhmaniques, on rencontre des groupes de trois images dont rien n'indique le caractère bouddhique (pl. XXXVIII) [2].

A ces diverses combinaisons iconographiques correspondaient évidemment des dénominations différentes. Or, si l'on se reporte aux inscriptions des trois dernières catégories (6 à 8), et si l'on examine les vocables par lesquels se terminent les noms des statues, le nom de base (identique ou non à celui du fondateur) restant le même pour les trois images, on observe les combinaisons suivantes :

I. °deva – °īçvara – °īçvarī (ou °deveçvarī) (BT, 2; PK, S 7).

II. °deva – °īçvara (ou °deveçvara) – lakṣmī (PK, O 3, N 1, N 3).

III. °īçvara – °deva (ou °indradeva) – īçvarī (PK, C 10, E 4).

IV. °īçvara – °īçvarī – °deva (BK, 3).

V. Parama° °īçvara – °īçvara – °īçvarī (PK, E 3).

VI. °īçvara – °īçvarī – lakṣmī (PK, N 5).

Il s'agit de chercher à quelles combinaisons correspondent ces dénominations, et quel lien existait entre ces triades et leurs fondateurs, lorsque ceux-ci sont nommés.

La première question serait résolue d'elle-même si les images correspondant aux inscriptions avaient été retrouvées *in situ*. Ce n'est le cas que pour l'unique image du type V qui représente un homme barbu entièrement nu (sauf un cache-sexe), ayant à sa droite un homme vêtu du sampot et coiffé du mukuṭa et à sa gauche une femme portant une jupe et coiffée de même [3]. Il semble hors de doute que ce groupe correspond à l'inscription PK, E 3 (Paramahaṅseçvara, Haṅseçvara, Haṅseçvarī) gravée sur le montant de la porte du passage latéral nord du gopura IV est de Práḥ Khẵn où elle a été trouvée (pl. XXXVIII, 2).

Pour les autres, on peut formuler les conjectures suivantes, en tirant de l'exemple précédent la leçon que l'image centrale est nommée la première dans l'inscription, et en tenant compte du fait qu'à cette époque un nom terminé en *°deva* peut s'appliquer à une statue du Buddha [4].

Les types I et II doivent correspondre au type classique : Buddha central entre Lokeçvara et une image féminine, mais la terminaison en *°lakṣmī* semble indiquer que cette dernière n'était pas toujours une Prajñā.

[1] G. Cœdès, *Bronzes khmèrs*, p. 36 et suiv. — P. Mus, *Le Buddha paré*, in *BEFEO*, XXVIII, p. 155 et suiv. — C'est cette triade qui était représentée en bas-relief tout le long du mur extérieur de la galerie III de Tà Prohm et qui a été ensuite soigneusement bûchée.

[2] Voir dans G. Groslier, *Les collections khmères du Musée Albert Sarraut*, pl. X, 2, un groupe du même type.

[3] Pièce conservée à Toulouse, Musée Labit.

[4] Le *Sugata* Vīraçakti de l'inscription de Práḥ Khẵn (st. CXII et CLIX) est appelé Jayavīraçaktimahādeva à Pràsàt Tà An (Aymonier, *Cambodge*, II, p. 367). La statue de Buddha (*buddharūpa*), fondée en 1308 par le roi Çrī Çrīndravarman, s'appelait Çrī Çrīndramahādeva (*BEFEO*, XXXVI, p. 16).

Quant à la terminaison *°īçvara*, bien qu'elle semble devoir normalement désigner une image de Lokeçvara, l'exemple du Sugata Rājapatīçvara de l'inscr. de Práḥ Khẵn (st. CXIII) montre qu'elle était appliquée aussi à des statues du Buddha.

Les types III et IV doivent correspondre à une triade composée d'un Lokeçvara central flanqué du Buddha et d'une image féminine (probablement la Prajñā), combinaison dont on n'a pas retrouvé d'exemple plastique, mais dont la possibilité est garantie par la combinaison : Prajñā centrale entre le Buddha et Lokeçvara, attestée par la tablette votive mentionnée ci-dessus, et par la triade installée à Práḥ Khan dans les édicules P_1, P_2, P_3 (inscr. C 7, C 8, C 9).

Enfin, le type VI doit comprendre à une image de bodhisattva entre deux figures féminines.

Sur le lien qui unissait la triade avec le personnage, fondateur ou non, dont elle portait le nom, les inscriptions PK, C 7, C 8, C 9, ont donné une première indication en montrant les trois images nommées Nṛpendreçvara, Nṛpendreçvarī et Nṛpendradeva représentant respectivement le père, la mère et la propre personne de Nṛpendrapaṇḍita. D'autre part, l'inscription PK, S 3 dit que la triade Mahīdharendradeva, Mahīdharadeva et Mahīdharendreçvarī représentent le guru, le père et la mère de Mahīdharapaṇḍita, c'est-à-dire cet ensemble que la stèle du Phimānàkàs (st. XCII) appelle les *triguravaḥ* «les trois guru»[1]. Cette même inscription indique que d'autres combinaisons étaient encore admises : sans parler de la st. XCIII qui ouvre toutes les possibilités en montrant la reine Jayarājadevī «érigeant partout son père, sa mère, ses frères, amis et membres de sa famille, connus d'elle ou dont elle avait entendu parler», la st. XCVI mentionne expressément une triade érigée dans toute ville par la reine Indradevī et constituée par les images de sa sœur aînée la reine Jayarājadevī, du roi Jayavarman VII et d'elle-même[2].

J'ai indiqué ailleurs les faits qui se dégagent de l'étude de ces petites inscriptions et nous éclairent sur le caractère des monuments[3]. «Tout d'abord, ai-je dit, un «nombre important de statues y avaient été installées par des particuliers dans des «fondations royales (Tà Prohm, Práḥ Khẵn). Ensuite, le type de religion qui se «laisse distinguer à travers les noms des images dénote un remarquable syncré«tisme[4], car des images bouddhiques y voisinent avec des images vishnouites et «çivaïtes, et il est parfois difficile de préciser de quel culte relève telle image isolée «ou telle triade. D'autre part, ces cultes sont essentiellement personnels et c'est «cette particularité qui explique et justifie la présence des inscriptions à l'entrée des «chapelles : une image de Viṣṇu, du Buddha ou de Lokeçvara n'aurait pas eu besoin «d'être nommée, tandis qu'une inscription était nécessaire pour donner leur indivi«dualité et leur personnalité à des images d'apparence peu caractéristique, sans «parler du souci légitime des donateurs de mentionner leurs noms qui dans la «plupart des cas expliquaient ceux des statues.» J'ajouterai ici que, si l'on compare entre elles les séries constituées par les inscriptions provenant d'un même monument, on constate : au Bàyon, la prédominance très nette des images impersonnelles, et la rareté des inscriptions mentionnant des fondateurs; à Tà Prohm, la mention de divers fondateurs, mais l'absence de triades et d'images isolées données expressément comme des portraits; à Práḥ Khẵn, la grande abondance de ces deux types inconnus à Tà Prohm. Le temple de Práḥ Khẵn étant postérieur à celui de Tà Prohm, il est possible que la mode de ces cultes personnels se soit développée

[1] *BEFEO*, XXV, p. 391. L. Finot dit en note : «sans doute son père, sa mère et son mari», combinaison qui n'est pas exclue non plus.

[2] Sur ces statues élevées du vivant même des personnages représentés, cf. *BEFEO*, XL, p. 326. Ces statues étaient considérées comme les images futures du personnage, le représentant par anticipation, tel qu'il devait apparaître une fois divinisé (*BEFEO*, XI, p. 404).

[3] *Pour mieux comprendre Angkor*, p. 53-54.

[4] Syncrétisme qui se manifeste aussi dans la décoration.

entre la construction des deux monuments. Il semble que Tà Prohm et Práḥ Khẵn aient été considérés comme des véritables cimetières, où les «caveaux de famille» ont fini par envahir toutes les cours, tandis qu'au Bàyon, temple royal par excellence, la faveur d'y ériger des statues ne dut être accordée qu'à de rares privilégiés.

BANTĀY KDĔI

(Pl. XXXIX)

1. *Bâtiment d'angle nord-est de l'enceinte I. Piédroit sud de la porte est.* (K. 272.)

(1) o kamrateṅ jagat çrītribhuvanañjaya o [1]
(2) o kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvara o [2]
(3) o kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvarī o [3]

2. *Bâtiment d'angle nord-ouest de l'enceinte I. Piédroit nord de la porte ouest.*

(Illisible.)

3. *Piédroit trouvé dans la cour entre les enceintes I et II ouest, côté sud.* (K. 531 = *Corpus*, LXXVII; *Inscr. du Cambodge*, II, p. 160).

(1) o kamrateṅ jagat çrīdharmmeçvara o
(2) o kamrateṅ jagat çrīdharmmeçvarī
(3) o kamrateṅ jagat çrīdharmmadeva o
(4) o vraḥ kamrateṅ añ çrīdharmmasenāpatīndrapaṇḍita gi ta sthāpa o [4]

TÀ PROHM

(Pl. XL)

Inscriptions de l'enceinte I

1. *Chapelle d'angle sud-est. Piédroit ouest de la porte sud.* (K. 913.)

o kamrateṅ jagat çrīkumāreçvara ...

2. *Édicule H. Piédroit sud de la porte est.* (K. 913.)

o kamrateṅ jagat çrīdharmmarājādhipatīçvara vraḥ vodhi o

---

[1] Un dieu portant ce nom (Çiva ou Viṣṇu) est mentionné à deux reprises dans les inscriptions de Tà Kèv (K. 276 et 277 Nord).

[2] Le nom de Vṛddheçvara se trouve à la même époque dans les inscriptions de Tà Nei (n° 4) et de Bantāy Thom; et plus anciennement à Hin Khon (K. 388 d'époque préangkorienne), au Phnom Čisór (K. 33, ligne 24 = *Inscr. du Cambodge*, III, p. 151; date 1017 A. D.), au Práḥ Vihār (K. 380 Ouest, lignes 10-11; date 1037) et à Kamp'èng Yaï (K. 374, date 1042).

[3] Ce nom apparaît à Bantāy Čhmàr (n° 8) et à Bantāy Thom.

[4] Ce personnage avait sa statue à Tà Sòm (n° 4). — *Gi ta sthāpa* «celui qui fait la fondation».

3. *Gopura I nord. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 913.)

○ kamrateṅ jagat . . . çvara ○

4. *Chapelle d'angle nord-est. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 274.)

[○ ka]mrateṅ jagat çrīrājatilakeçvarī ○

INSCRIPTIONS ENTRE LES ENCEINTES I ET II

5. *Bâtiments D'. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 274.)

○ kamrateṅ jagat çrī . . . rīndreçvara ○

6. *Bâtiment C. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 274.)

○ kamrateṅ jagat çrījayeçvara ○

7. *Bâtiment D. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 274.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīhṛsīkeçvara ○ [1]

(2) ○ kamrateṅ jagat çrīharivañçeçvara ○

INSCRIPTIONS ENTRE LES ENCEINTES II ET III

8. *Bâtiment S². Piédroit ouest de la porte sud.*
(K. 274.)

○ kamrateṅ jagat çrījayadeva ○

9. *Bâtiment S². Piédroit nord de la porte ouest.*
(K. 274.)

○ kamrateṅ jagat çrījayadeva ○ [2]

10. *Bâtiment U. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 913.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīdharaṇīndreçvarī ○

(2) ○ vraḥ kamrateṅ añ çrīdharaṇīndrapaṇḍita [3] gi ta sthāpa

---

[1] Cette image était peut-être une image du brâhmane Hṛṣīkeça, d'origine birmane, qui fut purohita de Jayavarman VII, et dont une fille devint reine de Jayavarman VIII (*BEFEO*, XXV, p. 396; XXVIII, p. 99 et 102).

[2] Ce nom se lit aussi au Bàyon (nᵒ 34, cf. *BEFEO*, XXVIII, p. 98, 112).

[3] Ce personnage est aussi mentionné à Práḥ Khằn (S 3, S 5).

11. *Bâtiment R'. Piédroit ouest de la porte sud.*
(K. 913.)

(1) o kamrateṅ jagat çrījayarājeçvara o
(2) o vraḥ bhūtapati kamrateṅ añ gi ta sthāpa o

12. *Bâtiment R. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 274.)

o kamrateṅ jagat çrīindradeva o [1]

13. *Bâtiment J. Piédroit sud de la porte est de la chapelle ouest.*
(K. 913.)

o kamrateṅ jagat çrīpṛthivīndreçvara (ou °rī)

14. *Bâtiment N'. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 913.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīnarapatīndreçvarī o
(2) [o vraḥ ka]mrateṅ añ çrīnarapatīndravarmma [2] gi ta sthāpa o

Inscriptions de l'enceinte III

15. *Gopura III est. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 913.)

o kamrateṅ jagat lboṅ vesi o

16. *Gopura III ouest. Piédroit sud de la porte intérieure est.*
(K. 274.)

o kamrateṅ jagat çrīdevātideva o [3]

Emplacement indéterminé

17. (K. 274.)

o kamrateṅ jagat çrījayarājadeva

TÀ NEI

(Pl. XXXIX)

(K. 284)

1. *Gopura I est. Piédroit nord de la porte est.*

(2 lignes effacées)

---

[1] Ce dieu avait aussi sa statue au Bàyon, associée à celle d'Indradevī (n° 13) et à Tà Nei (n° 1). Il est probablement distinct du Çrīndradeva de Bantāy Čhmàr (n° 1).

[2] Ce titre a été porté au cours des siècles par plusieurs dignitaires, notamment par un des sañjak de Sūryavarman II représenté à Aṅkor Vàt. Puisque celui de Tà Prohm érige une statue au plus tôt sous Jayavarman VII, ce ne saurait être le même que ce dernier.

[3] Ce nom du Buddha se lit au Bàyon (n° 39) et à Prāḥ Khằn (n° C 28).

2. *Angle sud-est de la galerie I. Piédroit ouest de la porte nord (ouvrant sur la galerie est).*

○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanabhīmeçvara ○

3. *Faux-gopura I sud. Piédroit ouest de la porte nord (ouvrant sur la cour).*

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīmahīpatīndreçvarī

(2) ○ rūpa kamrateṅ añ çrīmahīpatīndralakṣmī ○

4. *Gopura I sud. Piédroit ouest de la porte nord.*

○ kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvara [1] ○ rūpa 'nak sañjak cuṅ vis

5. *Galerie I sud. Piédroit ouest de la petite porte ouvrant sur la cour entre le gopura I sud et l'angle sud-ouest.*

(1 ligne effacée.)

6. *Gopura I ouest. Piédroit nord de la porte est.*

○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanamahāvodhi ○

7. *Gopura I nord. Piédroit est de la porte sud.*

(1) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeveçvarī

(2) ○ rūpa kamrateṅ añ çrītribhuvanadevī ○ [2]

8. *Galerie I nord. Piédroit est de la porte ouvrant sur la cour au milieu de la galerie.*

(1) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeveçvara

(2) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanasaugateçvara

(3) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanasarvvajñadeveçvara ○

9. *Faux-gopura I nord. Piédroit est de la porte sud (ouvrant sur la cour).*

(2 ou 3 lignes effacées.)

10. *Angle nord-est de la galerie I. Piédroit est de la porte sud (ouvrant sur la galerie est).*

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīindradeva ○

(2) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadharmmeçvara ○

(3) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeveçvara ○

(4) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanavrahmendradeva ○

(5) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanavajrendreçvara ○

(6) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanavaiṣṇaveçvara ○

(7) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadhanañjayeçvara ○

(8) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanavṛddhapureçvara ○

(9) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanamahendreçvara ○

---

[1] Cf. Bantāy Kdĕi, n° 1.

[2] La même statue, image de la même personne, se retrouve à Bantāy Čhmār (n° 11).

11. *Bâtiment dans la cour intérieure, dans l'axe des faux-gopuras. Piédroit nord de la porte est.*

(Plusieurs lignes ruinées.)

PRĀḤ KHĀN

(Pl. XLI)

INSCRIPTIONS DE LA PARTIE CENTRALE

Cour sud-est

C 1. *Bibliothèque située dans l'angle formé par le gopura I est et le bâtiment M. Piédroit sud de la baie ouest.*

(K. 907.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīsammadadeva

(2) rūpa kamrateṅ añ çrīsammadakumāra ○

C 2. *Bâtiment H. Piédroit nord de la porte est.*

(K. 462.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrījayadeva ○ rūpa kamrateṅ (2) [añ] çrījayavardhana ○ [1]

(3) ○ kamrateṅ jagat çrīpavitradeva ○ rūpa kamrateṅ (4) añ çrīpavitrakumāra ○

(5) ○ kamrateṅ jagat... lokādhīçvaryyadeva ○ (6) ....

Cour sud-ouest

C 3. *Bâtiment D. Piédroit nord de la porte est.*

(K. 462 et 638.)

(1) ○ kamrateṅ jagat trailokyarājeçvara rūpa (2) vraḥ kamrateṅ añ çrītrailokyarājapaṇḍita

C 4. *Bâtiment E. Piédroit nord de la porte est.*

(K. 462.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīmahīdharadeva [2] ○ rūpa vraḥ (2) kamrateṅ añ çrīmahīdharapaṇḍita ○

C 5. *Bâtiment F. Piédroit nord de la porte est.*

(K. 462.)

○ kamrateṅ jagat tamruṅ çivapura ○

C 6. *Bâtiment N_1. Piédroit nord de la porte est.*

(K. 462.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīrājendravallabhadeva ○ rūpa vraḥ (2) ○ kamrateṅ añ çrīrājendravallabhavarmma

---

(1) Cf. inscr. S 6.

(2) A Bantāy Chmār (n° 10), il y a une statue du même nom, mais représentant un personnage différent : le Kamrateṅ añ Aso. Mahīdharapaṇḍita reparait plus loin dans l'inscription S 3.

(3) o kamrateṅ jagat çrīparvvatīçvarī rūpa *nak sañjak pārvvatī o

C 7. *Bâtiment P_1. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīnṛpendreçvara o rūpa vraḥ kamrate(2)ṅ añ ta gurupāda suvarṇakṣetra janaka [kamra](3)teṅ añ çrīnṛpendrapaṇḍita

C 8. *Bâtiment P_2. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 907.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīnṛpendreçvarī o rūpa *nak sañja(2)k kamrateṅ jananī vraḥ kamrateṅ añ çrīnṛ(3)pendrapaṇḍita o

C 9. *Bâtiment P_3. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 640.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīnṛpendradeva

(2) o rūpa kamrateṅ añ çrīnṛpendra[paṇḍita]

Cour nord-ouest

C 10. *Bâtiment N'. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīrājendreçvara o

(2) o kamrateṅ jagat çrīrājendradeva o

(3) o kamrateṅ jagat çrīrājendreçvarī o

(4) o ti vraḥ kamrateṅ añ çrīrājendrapaṇḍita sthāpanā

C 11. *Bâtiment G. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīvīrendradeva

(2) rūpa vraḥ kamrateṅ añ çrīvīrendravarmma rvvyaṅ kraṅ o [1]

C 12. *Bâtiment D'. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīrājendradeva o rūpa vraḥ kamrate(2)ṅ añ çrīrājendra paṇḍita kanthamrāṃ [2] adhyāpakādhipa(3)ti guru vraḥ kamrateṅ añ çrīnṛpendrapaṇḍita o [3]

C 12 *bis. Bâtiment D'. Corps de bâtiment ouest. Piédroit nord de la porte est du vestibule.*
(K. 925.)

(1) o kamra[teṅ jagat] çrīmahīdharendradeva o

---

(1) L'inscription du Bàyon 24 *b* mentionne une statue du même nom, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse du même personnage, car il ne porte pas comme ici l'épithète distinctive de *Rvyaṅ Kraṅ*.

(2) Cette épithète sert sans doute à le distinguer du Rājendrapaṇḍita de l'inscr. n° C 10.

(3) Ce Nṛpendrapaṇḍita est sans doute le même que celui des inscriptions C 7, C 8, C 9.

(2) o kamra[teñ jagat] çrīmahīdharendreçvara o
(3) ti vraḥ ka[mrateñ a]ñ çrīmahīdharavarmma sthāpanā o

C 13. *Bâtiment P_4. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 907.)

(1) o kamrateñ jagat çrīrājaprabhā rū[pa vraḥ kamra](2)teñ añ çrīrājaprabhā o

C 14. *Bâtiment P_5. Piédroit nord de la porte est.*

(2 lignes effacées.)

C 15. *Bâtiment P_6. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 641.)

(1) o kamrateñ jagat çrīsurendreçvara o
(2) o rūpa 'nak sañjak vraḥ ṛṣabha

COUR NORD-EST

C 16. *Bâtiment M'. Piédroit est de la porte sud.*
(K. 907.)

(1) o kamrateñ jagat çrīsu . . . lakṣmī
(2) rūpa kamrateñ añ çrīsu . . . .

C 17. *Bibliothèque située dans l'angle formé par le gopura I est et le bâtiment M'. Piédroit sud de la baie ouest.*
(K. 907.)

(1) o kamrateñ jagat çrīnṛpatīndradeva
(2) rūpa kamrateñ añ çrī nṛpatīndrakumāra

C 18. *Bâtiment L. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 907.)

(2 lignes ruinées.)

C 19. *Bâtiment H'. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462 et 639.)

(1) o kamrateñ jagat çrī . . . reçvara
(2) o rūpa kamrateñ añ crī . . . .

ENCEINTES I-II

C 20. *Passage reliant la gopura I est au gopura II est. Paroi nord.*
(K. 621.)

(1) o kamrateñ jagat çrīraṇadivyalokeçvara
(2) rūpa 'nak sañjak harisoma chveñ o

C 21. *Gopura I est. Piédroit nord de l'entrée est.*
(K. 622.)

o kamrateñ jagat çrītribhuvanadeva o [1]

---

[1] L'image ainsi nommée devait jouir d'une faveur spéciale. On la trouve nommée à Tà Sòm (n° 2), à Bantãy Chmàr (n° 11) et dans quatre inscriptions du Bàyon (nos 3, 5, 6, 7).

C 22. *Courette au sud du passage reliant le gopura I est au gopura II est. Montant sud de la fenêtre sud dans la face est de la galerie I est.*
(K. 907.)

(1) o kamrateṅ jagat çrījayāyudhadeva
(2) rūpa vraḥ kamrateṅ añ çrījayāyudhavarmma cas[1] o
(3) o kamrateṅ jagat çrīnarendrarājadeva uttara[2]
(4) o rūpa 'nas[3] sañjak viçeṣa teṃ vo

C 23. *Galerie sud de l'enceinte I. Piédroit ouest de la porte extérieure est de la face sud, à l'entrée de la galerie reliant la galerie I à la galerie II (à l'est des gopuras I et II sud).*
(K. 907.)

(3 à 4 lignes ruinées.)

C 24. *Gopura I sud. Piédroit est de la porte sud.*
(K. 907.)

o kamrateṅ jagat çrītrailokyeçvara o rūpa 'nak sañjak devapura o

C 25. *Gopura I sud. Piédroit ouest de la porte nord.*
(K. 907.)

o kamrateṅ jagat çrīparamatrailoka........

C 26. *Gopura I sud. Piédroit ouest de la porte nord du corps central.*
(K. 907.)

o kamrateṅ jagat çrīaṣṭamahābhayaprabhañjaka o

C 27. *Galerie sud de l'enceinte I. Piédroit ouest de la porte extérieure ouest de la face sud.*
(K. 907.)

...kyarāja...

C 28. *Gopura I ouest. Piédroit nord de la baie entre les deux vestibules est.*
(K. 907.)

o kamrateṅ jagat çrīdevāti[deva?]

C 29. *Gopura I ouest. Piédroit nord de la baie est.*
(K. 907.)

(2 lignes ruinées.)

C 30. *Passage axial est-ouest de l'enceinte II. Piédroit nord de la baie est.*
(K. 907.)

(1) [o ka]mrateṅ jagat çrīparamadivyalokeçvara o
(2) rūpa 'nak sañjak vikrama ṛddhipura o

---

[1] *Cas* «le vieux».
[2] «Au nord».
[3] *Sic*, pour 'nak.

C 31. *Galerie nord de l'enceinte I. Piédroit ouest de la porte extérieure ouest de la face nord.*
(K. 462.)

(1) .... dheçvarī o rūpa 'nak sañjak kamrateṅ çrīdharādharapura
(2) .... çvarī o rūpa 'nak sañjak ta pvas[1] çrīdharādharapura ji(3)... varmma o

C 32. *Gopura I nord. Piédroit ouest de la porte nord du vestibule nord.*
(K. 914.)

o kamrateṅ jagat çrī... rūpa 'nak sañjak arjuna o

C 33. *Gopura I nord. Piédroit est de la porte sud du vestibule antérieur sud.*
(K. 914.)

o kamrateṅ jagat çrīraṇaraṅganātha o rūpa 'nak sañjak stuk slā o

C 34. *Gopura I nord. Piédroit est de la porte entre les deux vestibules sud.*
(K. 914.)

o kamrateṅ jagat çrīsarvvalokeçvara o

C 35. *Galerie nord de l'enceinte I. Piédroit est de la porte intérieure est de la face sud.*
(K. 462.)

(1) [o kamrateṅ] jagat çrīsamaradivyalokeçvara o rūpa 'nak sañjak (2)... ... ñ

C 36. *Gopura I est, corps nord. Face nord du vestibule est.*
(K. 920.)

(1) o kamrateṅ jagat çrī mahādivyalokeçvara o uttara
(2) ... 'nak sañjak............

C 37. *Gopura I est, corps nord. Face sud du vestibule est.*

(1) o kamrateṅ jagat çrī...
(Plusieurs lignes ruinées.)

INSCRIPTIONS DE LA PARTIE EST

E 1. *Édifice cruciforme à l'est du gopura II est. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 906.)

(1) o kamrateṅ jagat çrītribhuvanavarmmeçvara o vraḥ rūpa (2) vraḥ pāda kamrateṅ añ mahāparamanirvvāṇapada[2] o

---

[1] «Qui est entré en religion.»

[2] Cette titulature semble indiquer une image de roi. La statue de femme qui est mentionnée à la suite étant une image de la reine Cūḍāmaṇi, mère de Jayavarman VII, on est amené à voir dans Mahāparamanirvāṇapada le nom posthume de son époux Dharaṇīndravarman II qui, en plus de sa statue dans le sanctuaire central de Prāḥ Khān, aurait eu une autre statue à l'entrée du gopura II est. Le couple royal est peut-être représenté sur le fronton de la porte ouest de l'édifice cruciforme où se trouve l'inscription.

(3) [○ kamrateṅ] jagat çrīmahīdhararājacūḍāmaṇi (4) ....

E 2. *Gopura III est. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 462.)

○ kamrateṅ jagat çrīcaturlokanātha ○

E 3. *Gopura IV est. Passage latéral nord. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 623.)

(1) [○ kamrateṅ] jagat çrīparamahaṅseçvara
(2) [○ kamra]teṅ jagat çrīhaṅseçvara [1]
(3) ○ kamrateṅ jagat çrīhaṅseçvarī
(4) ○ ti 'nak sañjak haṅsa msval sthāpanā ○

E 4. *Gopura IV est. Passage latéral sud. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 642.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīsurendreçvara
(2) ○ kamrateṅ jagat çrī[su]rendradeva
(3) ○ kamrateṅ jagat çrīsurendreçvarī ○
(4) ○ ti vraḥ kamrateṅ añ [çr]īsurendravarmma sthāpanā ○

INSCRIPTIONS DE LA PARTIE SUD

S 1. *Gopura III sud. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 907.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīratnalokeçvara
(2) rūpa 'nak sañjak çrīratnavajra...

S 2. *Bâtiment R. Chapelle axiale sud. Piédroit ouest de la porte nord.*
(K. 625.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīdharaṇīndradeva ○ rūpa vraḥ kamrateṅ (2) añ çrīdharaṇīndrapaṇḍita [2] cār klvān ○

S 3. *Bâtiment R. Chapelle de l'angle sud-ouest. Montant ouest de la fenêtre du côté nord.*
(K. 626.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīmahīdharendradeva ○
(2) ○ kamrateṅ jagat çrīmahīdharadeva ○
(3) ○ kamrateṅ jagat çrīmahīdharendreçvarī ○
(4) rūpa guru jananī janaka [vraḥ] kamrateṅ añ çrīma(5)hīdharapaṇḍita ○ [3]

---

[1] Une statue portant ce nom figure dans l'inscription 16 du Bàyon.
[2] C'est peut-être le même qui a érigé à Tà Prohm (n° 10) une statue de Dharaṇīndreçvarī ; il reparaît plus loin (inscr. S 5). *Cār klvan* = «graver (ou ciseler) le corps», ou «soi-même».
[3] Sans doute le même que celui dont la statue est nommée dans l'inscription n° 4.

S 4. *Bâtiment R. Chapelle axiale ouest. Piédroit nord de la porte est.* (K. 907.)

(1) ○ kamra[teṅ] jagat .... teṅ jagat çrīyaçovarmmeçvara ○

(2) ○ kamra[teṅ jaga]t çrīpr .... [rūpa ka]mrateṅ añ çrī(3)pṛthivīndralakṣmī

(4) ○ kamrateṅ jagat çrībhūpe ..... rūpa kamrateṅ añ çrībhū(5)pendralakṣmī ○

S 5. *Bâtiment R. Chapelle axiale nord. Piédroit ouest de la porte nord.* (K. 907.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīdharaṇīndreçvara ○ rūpa (2) vraḥ kamrateṅ añ çrīdharaṇīndrapaṇḍita ○ [1]

(3) ○ kamrateṅ jagat çrīsamantaprabheçvara ○

(4) ○ kamrateṅ jagat çrībhāratīçvarī ○

(5) ti khloñ vala vnur phcik sthāpanā ○

S 6. *Bâtiment R. Chapelle axiale est. Piédroit est de la porte sud.* (K. 624.)

○ kamrateṅ jagat çrīvīrendreçvara ○ rūpa 'ryāṃ kamrateṅ añ çrījayavarddhana [2]

S 7. *Gopura IV sud. Passage latéral ouest. Piédroit est de la porte sud.* (K. 907.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīdharādharadeva

(2) ○ kamrateṅ jagat çrīdharādhareçvara

(3) ○ kamrateṅ jagat çrīdharādharadeveçvarī

(4) ○ ti vraḥ kamrateṅ añ çrīdharādharavarmma sthāpanā ○

INSCRIPTIONS DE LA PARTIE OUEST

O 1. *Bâtiment S. Chapelle axiale ouest. Piédroit sud de la porte ouest.* (K. 634.)

○ kamrateṅ jagat garuḍavāhana ○ [3]

O 2. *Bâtiment S. Chapelle de l'angle nord-ouest. Piédroit de la porte sud.* (K. 635.)

○ vraḥ bhagavatī çrī ○

O 3. *Bâtiment S. Chapelle axiale nord. Piédroit est de la porte sud.* (K. 907.)

(1) ○ kamra[teṅ jagat] çrīvijayādityadeva ○

(2) ○ kamra[teṅ jagat çrīvi]jayādityadeveçvara ○

---

[1] Déjà mentionné dans l'inscription n° S 2 et à Tà Prohm (n° 10).

[2] Camb. mod. *rieṃ* signifie «aîné», mais, dans les inscriptions, il signifie simplement «frère». Il s'agirait de l'image du frère (aîné ou non) de Jayavardhana mentionné *supra*, inscr. n° G 2.

[3] Viṣṇu sur Garuḍa.

(3) ○ kamrate[ṅ jagat çrī]vijayādityalakṣmī ○
(4) ti kamrateṅ añ çrīvijayāditya sthāpanā ○

O 4. *Bâtiment S. Chapelle axiale nord. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 907.)

(1) ○ kamra . . . .
(2) ○ kamra . . . . çvara
(3) ○ kamra . . . .
(4) ○ kamra . . . .

O 5. *Bâtiment S. Chapelle axiale est? (Emplacement douteux, inscription non retrouvée.)*

○ kamrateṅ jagat nārāyaṇa ○

O 6. *Bâtiment S. Chapelle de l'angle nord-est. Piédroit est de la porte sud.*
(K. 632.)

○ kamrateṅ jagat hayaçira ○ [1]

O 7. *Bâtiment S. Chapelle axiale est. Piédroit sud de la porte ouest.*
(K. 637.)

(1) ○ kamrateṅ jagat rāmadeva ○
(2) ○ kamrateṅ jagat lakṣmaṇa
(3) ○ vraḥ bhagavatī sītā ○

O 8. *Bâtiment S. Chapelle axiale est. Piédroit ouest de la porte sud.*
(K. 633.)

○ kamrateṅ jagat narasiṅha ○ [2]

O 9. *Bâtiment S. Chapelle axiale sud. Piédroit ouest de la porte nord.*
(K. 462.)

(1) [○ kamra]teṅ jagat çrīvīrendrāyu[dh]e . . .
(2) [○ kamrateṅ] jagat çrīvīrendrāyu[dh]e . . .
(3) [○ kamrateṅ] jagat çrīvīrendrāyudh . . .
(4) [ti kamra]teṅ añ çrīvīrendrāyu . . . [sthāpanā] ○

O 10. *Bâtiment S. Chapelle de l'angle sud-ouest. Piédroit ouest de la porte nord.*
(K. 636.)

kamrateṅ jagat adrivāha ○ [3]

O 11. *Gopura IV ouest. Passage latéral sud. Piédroit sud de la porte ouest.*
(K. 931.)

(1) [○ kamrateṅ ja]gat çrīrā . . . na ○

---

[1] Viṣṇu à tête de cheval : avatar de Kalki.
[2] Viṣṇu homme-lion.
[3] Viṣṇu-Kṛṣṇa soulevant la montagne Govardhana.

(2) [o kamrate]ṅ jagat çrīrājeçvara o
(3) o kamrateṅ jagat çrīrājeçvarī o
(4) 'nak sañjak cu . . . sthāpanā o

INSCRIPTIONS DE LA PARTIE NORD

N 1. *Bâtiment T. Chapelle de l'angle nord-est. Piédroit est de la porte sud.* (K. 630.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīdharāpatīndradeva o [1]
(2) o kamrateṅ jagat çrīdharāpatīndreçvara o
(3) o kamrateṅ jagat çrīdharāpatīndralakṣmī o
(4) ti vraḥ kamrateṅ añ çrīdharāpatīndravarmma sthāpanā o

N 2. *Bâtiment T. Chapelle axiale est. Piédroit nord de la porte est.* (K. 627.)

(1) o kamrateṅ jagat senāpati gāndīva o
(2) ti 'nak sañjak cren sthāpanā o
(3) o kamrateṅ jagat çrīsūryyaçakti o [2]
(4) ti vraḥ kamrateṅ añ çrīyaçodharavarmma sthāpanā o

N 3. *Bâtiment T. Chapelle de l'angle sud-est. Piédroit ouest de la porte nord.* (K. 629.)

(1) o kamrateṅ jagat çrībhūpendradeva o [3]
(2) o kamrateṅ jagat çrībhūpendreçvara o
(3) o kamrateṅ jagat çrībhūpendralakṣmī o
(4) vraḥ çiva . . . [4] mvay vraḥ bhagavatī nārayaṇī mvay o
(5) ti vraḥ kamrateṅ añ çrībhūpendrapaṇḍita sthāpanā o

N 4. *Bâtiment T. Chapelle axiale sud. Piédroit est de la porte sud.* (K. 628.)

(1) o kamrateṅ jagat çrī ta cren o [5]
(2) o vraḥ vighneça vraḥ gajarūpa o
(3) o kamrateṅ jagat çrīçaṅkareçvara o
(4) ti 'nak sañjak hariçarmma vrai ruṅ sthāpanā o

N 5. *Bâtiment T. Chapelle axiale ouest. Piédroit nord de la porte est.* (K. 631.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīkṣitīndreçvara o
(2) o kamrateṅ jagat çrīkṣitīndreçvarī o

---

[1] La même statue, image du même personnage, est nommée dans une inscription du Bàyon, 24 *b*.
[2] L'inscription 3 du Bàyon nomme une statue du même nom, mais qualifiée de *dmaḥ* (?).
[3] Une inscription de Bantãy Čhmàr (n° 6) mentionne une statue portant ce nom.
[4] On est tenté de restituer ici *çivapāda*, puisque la stèle (st. XXXVIII) en mentionne un «au nord», c'est-à-dire précisément dans le bâtiment T.
[5] «En grand nombre».

(3) o kamrateṅ jagat çrīkṣitīndralakṣmī o

(4) ti vraḥ kamrateṅ añ sarvvañjaya guṇadoṣa catvārī (5) khloñ vala çiva sthāpanā o

TA SOM
(Pl. XL)
(K. 460)

1. *Sanctuaire central. Piédroit est de la porte nord de l'avant-corps nord.*

(1) o kamrateṅ jagat çrīindreçvarī (2) o rūpa kamrateṅ āñ çrīindralakṣmī

2. *Gopura I est. Piédroit nord de la porte extérieure est.*

[o ka]mrateṅ jagat çrītribhuvanadeva o [1]

3. *Gopura I sud. Piédroit ouest de la porte nord.*

o kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvara o [2]

4. *Gopura I ouest. Piédroit nord de la porte intérieure est.*

(1) o kamrateṅ jagat [çrī]dha[rm]masenāpatī[nd]ra......

(2) o rūpa mahopakāra vraḥ kamrateṅ añ çrī(3)dharmmasenāpatīndra [pa]ṇḍita [a]dhyāpaka o [3]

5. *Gopura I nord. Piédroit est de la porte sud.*

o kamrateṅ jagat çrī sugatarāja o

6. *Bibliothèque nord. Piédroit sud de la porte intérieure ouest.*

(1) [o kamra]teṅ jagat çrīnarendradeva

(2) rūpa kamrateṅ a[ñ]............

BANTĀY PREI
(K. 526)

Angle sud-est de la galerie. Piédroit ouest de la porte intérieure nord (ouvrant sur la galerie est).

(1) o kamrateṅ jagat çrīrājaçilpīndreçvara

(2) o kamrateṅ jagat çrīcandreçvara

(3) o kamrateṅ jagat çrīçāntīçvarī

(4) o ti vraḥ amteṅ rājaçilpi sthāpanā o

BANTĀY THOṂ

1. *Tour sud. Piédroit sud du vestibule.*

(K. 551.)

o kamrateṅ jagat çrīsugatacandravodhi

---

[1] Cf. Práḥ Khằn, n° C 21.

[2] Nommé à Bantāy Kdĕi (n° 1), à Tà Nei (n° 4), à Bantāy Thoṃ (n° 2).

[3] Le même personnage fonda une triade à Bantāy Kdĕi (n° 3).

2. *Bibliothèque nord. Piédroit nord de la porte est.*
(K. 550.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīvṛddhadeva ○

(2) ○ kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvara ○

(3) ○ kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvarī ○ [1]

PRÀSÀT KRALAÑ

1. *Tour sud. Piédroit nord.*
(K. 243 = *Corpus*, CXXII, 1; *Inscr. du Cambodge*, III, p. 86.)

○ kamrateṅ jagat çrīvāgindradeva

2. *Tour nord. Piédroit sud.*
(K. 243.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrī. . . eçvaradeva

(2) ○ kamrateṅ jagat çrī. . . kra. . . ntarā. . . dharmmeçvara

(3) ○ kamrateṅ jagat çrī. . . mmeçvarī

BANTĀY ĊHMÀR

(Pl. XLII)

1. *Gopura E-E'* [2]. *Piédroit sud de la porte est du passage central.*
(K. 227 = *Corpus*, CXIV.)

(1) ○ ta vraḥ gṛha ratna ti kantāl kamrateṅ jagat çrīçrīndradeva

(2) rūpa kamrateṅ añ çrīçrīndrakumārarājaputra ○

(3) ○ āgneya kamrateṅ jagat arjunadeva ○

(4) ○ içāna kamrateṅ jagat çrīdharadevapuradeva ○

(5) ○ nairṛti kamrateṅ jagat çrīdevadeva ○

(6) ○ vāyavya kamrateṅ jagat çrīvarddhanadeva syaṅ mantrī ○
(Suit l'inscription publiée *BEFEO*, XXIX, p. 309).

2. *Tour B'. Piédroit ouest de la porte nord.*
(K. 696.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīsūryyadeva ○

(2) rūpa kamrateṅ añ prabhākara ○

3. *Tour B''. Piédroit est de la porte sud.*
(K. 592 = *Corpus*, CXIII, 3; *Inscr. du Cambodge*, III, p. 70.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrīvijayadeva ○

(2) rūpa kamrateṅ añ çrīvijayavarddhana rājaputra

---

[1] Cf. Bantāy Kdei, n° 1.

[2] Ces lettres se rapportent au plan de L. de Lajonquière, *Inventaire*, III, p. 394. Ce plan est peu exact et doit être corrigé par celui de G. Groslier, *BEFEO*, XXXV, p. 182.

4. *Gopura sud du groupe central entre B et B'. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 696.)

(1) o kamrateṅ . . . .
(2) . . . . vraḥ kamrateṅ añ . . . . . .

5. *Tour G''. Piédroit est de la porte nord.*
(K. 226 = *Corpus*, CXIII, 5; *Inscr. du Cambodge*, III, p. 71.)

(1) o kamrateṅ jagat çrījayakīrtttideva vraḥ rūpa dhūli jeṅ vraḥ kamra(2)teṅ añ çrījayakīrttipaṇḍita vraḥ guru o [1]

6. *Galerie entre B' et G''. Piédroit ouest de la fenêtre est de la face sud.*
(K. 226 = *Corpus*, CXIII, 2.)

o kamrateṅ jagat çrībhūpendradeva o [2]

7. *Galerie entre B'' et G''. Piédroit est de la fenêtre ouest de la face sud.*
(K. 226 = *Corpus*, CXIII, 1; *Inscr. du Cambodge*, III, p. 70.)

o kamrateṅ jagat çrībhūpendreçvarī o

8. *Tour située à l'intersection entre Q' et R'. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 226 = *Corpus*, CXIII, 4; *Inscr. du Cambodge*, III, p. 70-71.)

(1) o kamrateṅ jagat çrītrailokyarājacūḍāmaṇi
(2) rūpa kanloṅ vraḥ pāda kamrateṅ añ çrīdharaṇīndra . . . [3]
(3) o dakṣiṇa o [4] kamrateṅ jagat çrīvṛddheçvarī o [5]
(4) [o u]ttara o [6] kamrateṅ jagat çrījayeçvarī o

9. *Gopura Q'. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 696.)

(1) o vraḥ prajñāpāramitā o
(2) o dakṣiṇa o kamra[teṅ jagat] . . . .
(3) rūpa kamrateṅ [añ] . . . .
(4) o uttara o kamra[teṅ jagat] . . . . . .
(5) rūpa kamrateṅ añ . . . .

10. *Tour à l'intersection entre Q' et R. Piédroit sud de la porte est.*
(K. 226.)

(1) o kamrateṅ jagat çrīmahīddharadeva o [7]
(2) rūpa kamrateṅ añ *so o

---

[1] Il s'agit du guru de Jayavarman VII dont une autre statue se trouvait à Tà Prohm à côte de celle de la reine-mère (*BEFEO*, VI, p. 75).

[2] Une image du même nom est nommée à Práḥ Khằn comme premier élément d'une triade (n° N 3).

[3] Cette reine défunte (*Kanloṅ*) est la mère de Jayavarman VII, épouse du roi Dharaṇindravarman II (cf. PK, E 1).

[4] «Au sud».

[5] Voir Bantãy Kdĕi, n° 1.

[6] «Au nord».

[7] A Práḥ Khằn (n° C 4) une idole de même nom est donnée comme l'image de Mahīdharapaṇḍita.

11. *Bâtiment K. Partie ouest de la galerie est-ouest.*
(K. 827.)

(1) ○ kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeva[1] vraḥ rūpa ka(2)mrateṅ añ vraḥ jyeṣṭha ...

(3) ○ staṃ[2] kamrateṅ jagat çrītribhuvanadeveçvarī rūpa kamrateṅ (4) añ çrītribhuvanadevī

(5) ○ chvyaṅ[3] kamrateṅ jagat .... [rūpa kamrateṅ] (6) añ çrīyaço-dharendradevī ○

12. *Emplacement indéterminé*[4]
(K. 226.)

(1) ○ vraḥ kānti kamrateṅ añ çrījayamahānātha ○[5]

(2) ○ dakṣiṇa ○ vraḥ bhagavatī çrī ○ vraḥ bhagavatī nārāyaṇī ○

(3) ○ uttara ○ vraḥ kamrateṅ añ nārāyaṇa ○

---

[1] Sur Tribhuvanadeva, voir Práḥ Khân, n° C 21.

[2] «A droite». La même statue, image de la même personne, se trouve à Tà Nĕi (n° 6).

[3] «A gauche».

[4] Cette inscription n'est réprésentée que par un estampage de la mission Aymonier conservé à la Bibliothèque Nationale de Paris (n° 5 F).

[5] Sur cette image du Buddha, cf. la stèle de Práḥ Khân, *BEFEO*, XLI, p. 265.



Triade composée du Buddha assis sur le nāga ayant à sa droite Lokeçvara et à sa gauche Prajñāpāramitā.
Bronze provenant de la province de Moṅkolbórĕi (Musée de Phnoṃ Peñ, E. 579).



1



2

1. — Triade composée de Prajñāpāramitā ayant à sa droite Lokeçvara et à sa gauche le Buddha assis sur le nāga. Tablette votive provenant de Vat Udyāna, Muong San (Musée de Bangkok).

2. — Triade composée du Buddha assis sur le nāga entre deux Lokeçvara. Bronze provenant de Tà Thvār environs de Pôrsăt. (Musée de Phnom Pén, E. 741).

f.



Triade composée d'une figure féminine ayant à sa droite Lokeçvara et à sa gauche Prajñāpāramitā.
Bronze provenant du Sraḥ Srañ, Añkor. (Musée de Phnom Peñ, E. 63.)
[Cf. G. Groslier, *Les collections khmères du Musée Albert Sarraut*, pl. XVI, 2.]

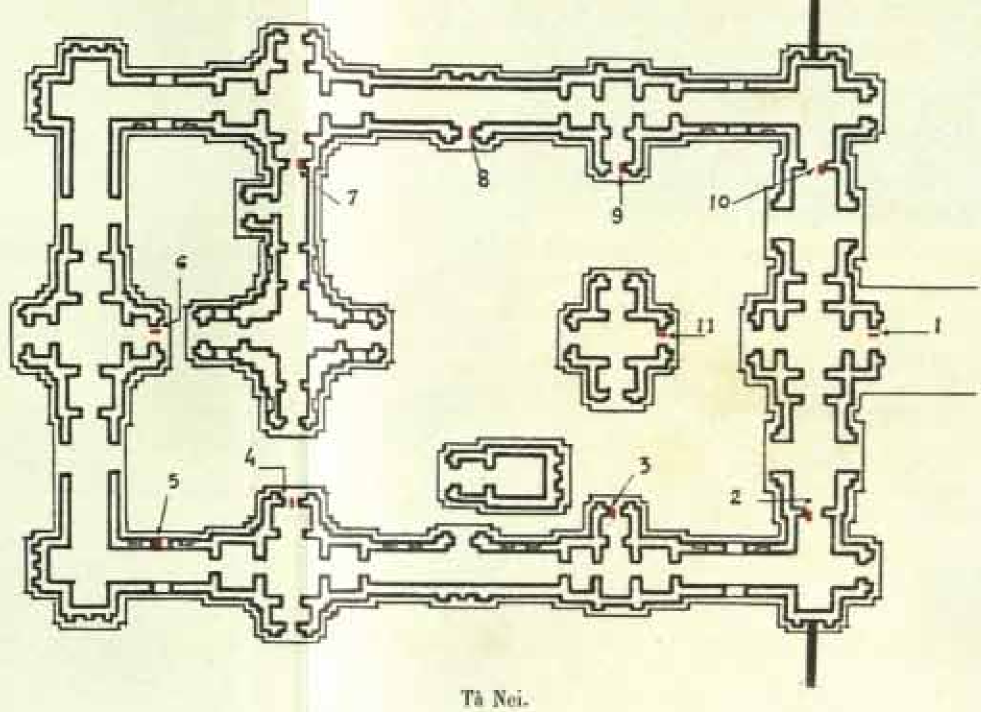
1



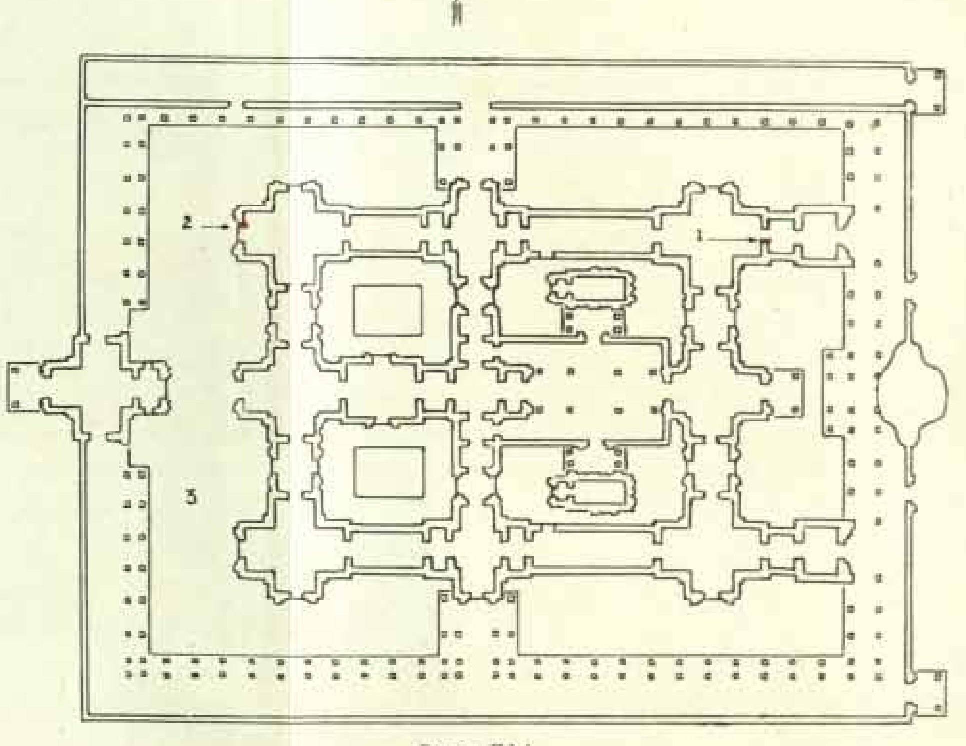
2

1 — Triade composée de deux figures masculines et d'une figure féminine portant toutes trois les attributs de Viṣṇu. Bronze provenant des environs de Prei Vĕṅ. (Musée de Phnoṃ Peñ, E. 120).

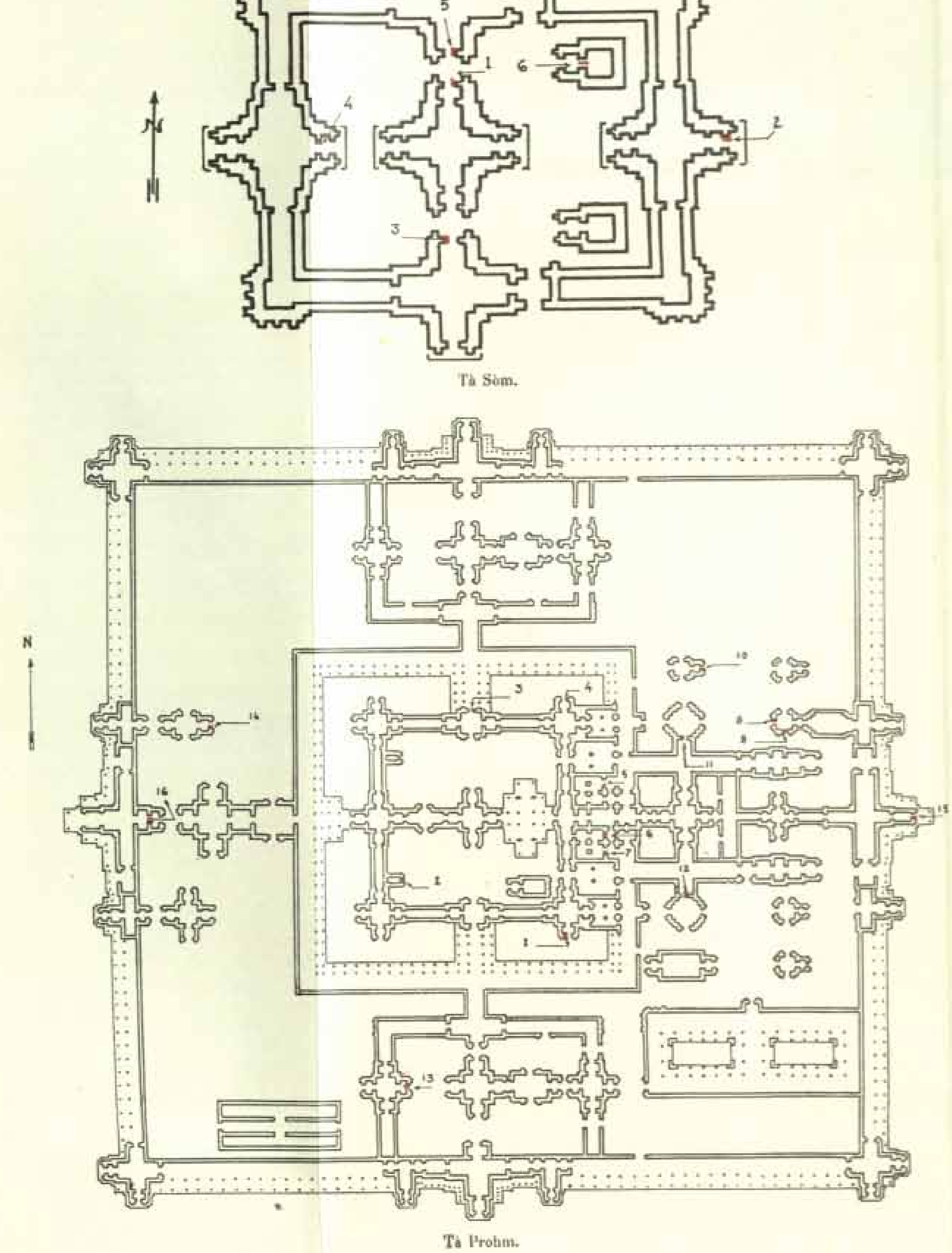
2 — Triade composée d'un ascète ayant à sa droite une figure masculine et à sa gauche une figure féminine. Provenant de Práḥ Khằn, Gopura IV Est (Musée Labit, Toulouse).



Tà Nei.


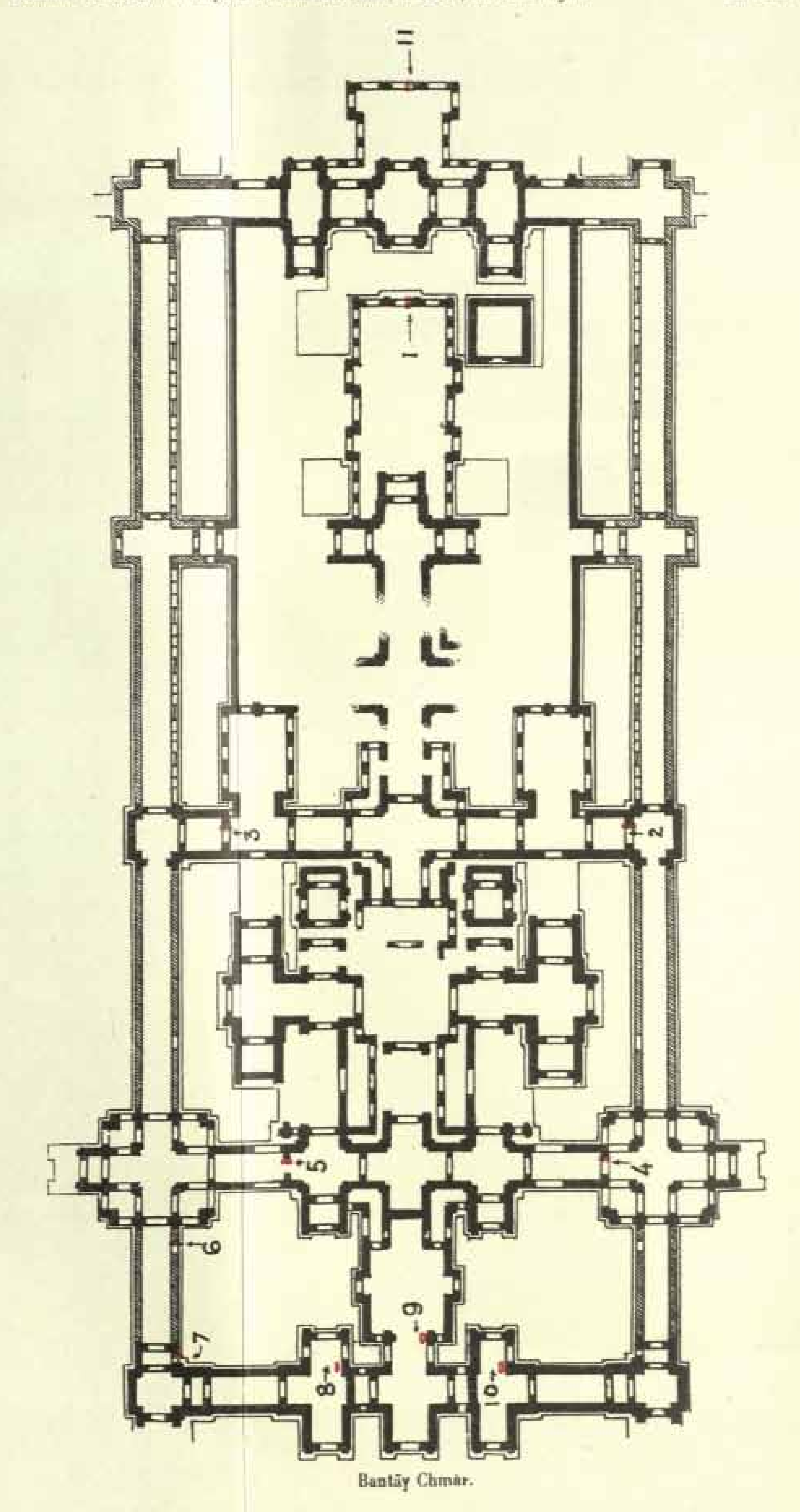
Bantãy Kdĕi.



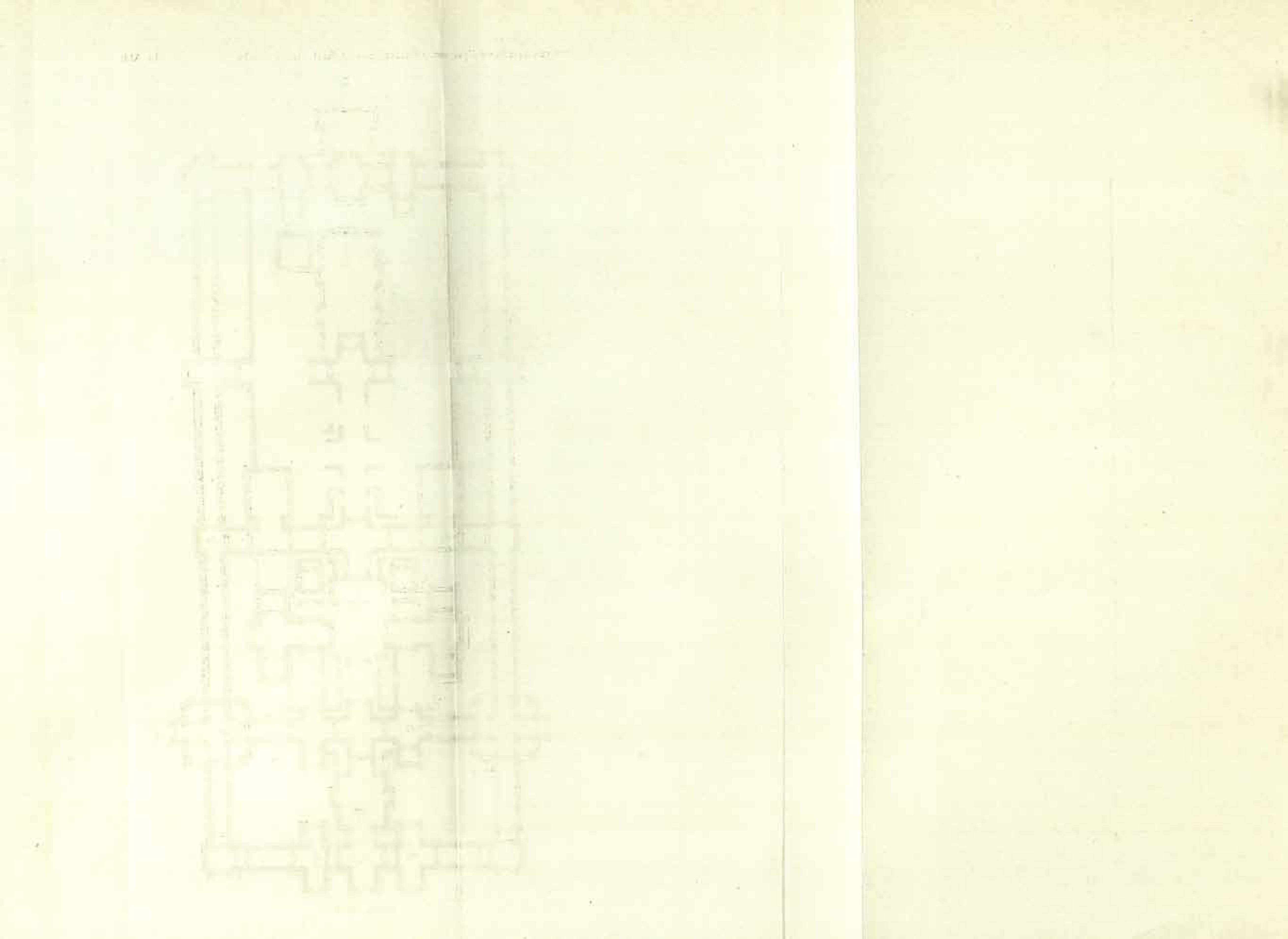
Tà Sòm.

Tà Prohm.


N.
O.
E.
S.
PRAH KHAN
ÉCHELLE:
0 5m 10m 20m



Bantāy Chmàr.



ÉTUDES BALINAISES

par

L.-C. DAMAIS

I. — LA COLONNETTE DE SANUR

En 1934, Stutterheim publiait dans les *Acta Orientalia* un premier déchiffrement d'une inscription bilingue et digraphique trouvée non loin du petit port de Sanur sur la côte sud-est de l'île de Bali[1]. Bien qu'elle soit très abîmée, cette inscription présente un grand intérêt et Stutterheim en a fait alors un fort intéressant commentaire. Certains détails auraient besoin d'être repris, mais une critique constructive ne pourrait se faire qu'à l'aide d'estampages ou par un examen de la pierre elle-même[2]. N'étant actuellement en mesure de consulter ni l'un ni l'autre, nous n'étudierons pas ici l'ensemble du texte mais uniquement la date[3].

---

(1) *AO*, XII, 1934, 126-132 : *A Newly discovered Pre-Nāgarī Inscription on Bali* (avec deux planches). Cette colonnette contient en fait trois textes. Sur la partie appelée «A» par Stutterheim, on en trouve deux, le premier en sanskrit, le second en vieux balinais. Ils sont tous deux écrits dans une variété d'écriture qualifiée de «pré-nāgarī» et où certains signes ont une forme particulière que l'on ne trouve pas ailleurs, semble-t-il. Le troisième texte («B» de Stutterheim), est de nouveau en sanskrit, mais en écriture paléo-javanaise du IIe siècle śaka.

Il ne s'agit pas d'une inscription digraphique comme on en trouve au Cambodge et où le même texte est simplement répété dans une écriture différente.

Les deux premiers textes sont datés. Le troisième semble par contre ne contenir aucune date, mais il est trop fragmentaire pour que l'on puisse se permettre d'être trop affirmatif. Notons comme détail intéressant que le nom de l'île y est mentionné : *wālidwīpa*... à la ligne 2. C'est, croyons-nous, la plus ancienne mention de ce nom dans une inscription *balinaise originale*.

Dans son article, Stutterheim employa le système de transcription du sanskrit usuel dans les publications en anglais. Dans l'ouvrage — rédigé en néerlandais —, où il avait publié celle que nous étudions dans l'article suivant, il s'était servi d'un système légèrement différent, utilisant en particulier *ç* à la place de *ś* et *w* à la place de *v*. Nous emploierons ici la transcription qui nous semble convenir le mieux aux inscriptions de l'Indonésie, soit, pour les deux phonèmes cités ci-dessus : *ś* et *w*.

(2) Estampages nos 2741 (texte en pré-nāgarī) et 2742 (texte en écriture paléo-javanaise) du Service archéologique de l'Indonésie. Nous n'avons malheureusement pas eu le temps de les étudier lorsque nous étions à Djakarta. La colonnette elle-même était encore *in situ* en 1941 lorsque Stutterheim nous emmena la voir.

(3) Signalons cependant que les remarques de Stutterheim sur la forme du caractère de la ligne 2 du texte en pré-nāgarī qu'il lit *ja* (page 130, dernier alinéa avant la transcription) semblent reposer sur une méprise. Ce que Stutterheim prenait pour un troisième jambage de l'akṣara «the right leg of which is not attached to the left one», est selon nous un signe de ponctuation indiquant la fin du deuxième *pāda* de la strophe. Enfin, le dernier mot du texte balinais (ligne 6) n'est pas écrit *kabudhikabudhi* comme Stutterheim le transcrit, mais *kawudikawudi*. Les alphabets nāgarī ne distinguant normalement pas le *b* du *w*, cette orthographe correspond fort bien à celle que l'on trouve dans d'autres inscriptions — un peu plus récentes — où la même expression est orthographiée *kabudikabudi*. Voir par exemple l'inscription de Air Tabar B de 905 śaka (*EB*, I, 2e inscription), plaque 2 *b*, lignes 4-5, et l'inscription de Julah I B de 897 śaka dans *TBG*, 33, 1889 : 46, plaque 4 *a*.

Pour celle-ci, Stutterheim ne s'était pas exprimé avec précision [1]. C'est Sten Konow qui interpréta le chronogramme de la partie sanskrite en écriture « pré-nāgarī ». Il lisait :

śāke khecara-wahni-mūrti-gaṇite, soit « 839 śaka équivalant à 917 EC » [2].

Cette datation fut acceptée bien qu'avec quelques restrictions par Stutterheim dans son article *Enkele Oudheden van Bali* [3]. Faisant remarquer l'apparition dès 915 EC. (837 śaka) dans un document sur cuivre d'un Sang Ratu Śrī Ugrasena, il conclut qu'il fallait supposer ou bien que Śrī Kesarī et Śrī Ugrasena sont deux noms d'un seul et même souverain, ou bien qu'il y a lieu de douter de la justesse de l'interprétation de Sten Konow.

Le Dr Goris, dans son important article sur les inscriptions en vieux balinais [4], cite la lecture de Sten Konow sans la discuter, de sorte qu'il faut croire qu'il n'avait aucune objection sérieuse à y apporter. Il considère bien comme une « difficulté » l'existence des deux rois à cette période, mais il semble admettre qu'ils auraient pu régner à la même époque dans différentes régions de l'île [5].

Le même auteur, dans un autre article également fort riche de renseignements [6], cite de nouveau l'interprétation de la date par Sten Konow mais ne s'étend pas sur ce sujet [7].

Nous allons nous efforcer ci-dessous de déterminer cette date en serrant les données d'aussi près que possible. Il faut être reconnaissant à Stutterheim d'avoir joint à son article une photographie de l'estampage dont il s'est servi, ce qui nous a permis de compléter sa transcription en ce qui concerne la date. C'est à cette photographie que nous renvoyons le lecteur pour la vérification de ce que nous allons avancer.

Si donc l'on consulte cette reproduction de l'estampage, on peut immédiatement constater que Sten Konow a eu raison de lire, après le signe en forme de spirale qui se trouve au début de l'inscription [8], *śāke* au lieu de *śākai*. Cette dernière forme, déjà bien peu vraisemblable en elle-même, ne se trouve en fait pas dans l'inscription. Le trait au-dessus de l'*akṣara* qui a fait croire à Stutterheim à l'existence d'un *-ai* n'est qu'une égratignure de la pierre. Il suffit de comparer ce signe au

---

[1] Au début de son article, il déclare que ce qui suit le mot *śākai* ne peut être lu avec certitude, mais qu'il serait peut-être possible d'avoir une idée de la date en comparant l'alphabet pré-nāgarī employé ici avec les autres variétés de l'Inde continentale.

A la page 127, il considère que la date de l'inscription ne peut être de beaucoup postérieure à 1000 EC., mais, à la fin de la même page, il ajoute que l'écriture « kavi » (c'est-à-dire paléo-javanaise) pourrait dater du IXe au Xe siècles.

[2] *AO*, XII, 1934, 128, addition à la note 1. En fait, comme il s'agit du mois de *Phalguna* qui est le dernier de l'année luni-solaire, cette interprétation correspond au début de l'année 918 EC.

[3] *Enkele Oudheden van Bali*, dans *Djåwå*, XVI, 1936, 76-77 (cet article est suivi d'un très court résumé en anglais).

[4] *Enkele mededeelingen nopens de oorkonden gesteld in het Oud-Balisch* dans *Djåwå*, XVI, 1936, 88-101 (avec un résumé en anglais). Voir par exemple la liste de la page 88, n° 8 et la note 5. Cet article si bref, est une véritable mine de renseignements sur les inscriptions en vieux balinais dont nous ne saurions trop recommander la lecture.

[5] *Djåwå*, XVI, 1936, 92.

[6] *Enkele historische en sociologische gegevens uit de Balische oorkonden*, dans *TBG*, 81, 1941, 279-294. Cette étude donne une idée de tout ce que les inscriptions de Bali nous apprennent, qu'elles soient rédigées en vieux balinais ou en vieux javanais.

[7] *TBG*, 81, 1941, 282.

[8] Cf. sur la valeur dans l'Inde de ce symbole (qui présente aussi en Indonésie diverses variantes), les remarques très judicieuses de M. Nalinikanta Bhattasali dans *EI*, XVII, 1923-1924, 352.

-*ai* très net de la ligne 2 pour que le moindre doute à ce sujet soit impossible [1]. Il est également certain qu'il faut lire -*hni* à la place de -*hwi*.

Comme il ne semble pas exister d'autre mot sanskrit à valeur numérique se terminant en -*hni*, la restitution en *wahni* est pleinement justifiée [2]. Par contre, nous ne pouvons pas suivre Sten Konow dans sa restitution du chiffre des unités. Il ne dit d'ailleurs pas si cette restitution se justifie uniquement par des raisons paléographiques ou non. Jusqu'ici, on ne peut, croyons-nous, lire que 83. śaka.

Le mètre (ici *śārdūlawikrīḍita*), si souvent utile pour restituer un texte en vers, ne saurait nous permettre à lui seul de déterminer avec certitude le chiffre des unités, car il existe de la forme métrique nécessaire — ᴗ ᴗ au moins un mot pour chacun des dix chiffres [3].

Nous avons en effet :

ambara = 0	*sāgara* = 4	*darśana* = 6
nāyaka = 1	*pāṇḍawa* = 5	*parwata* = 7
locana = 2	*mārgaṇa* = 5	*maṅgala* = 8
pāwaka = 3	*sāyaka* = 5	*antara* = 9
		khecara = 9

Bien que cette liste ne soit certainement pas complète, elle donne les mots les plus couramment employés et nous pouvons nous efforcer d'opérer une sélection dans les lectures théoriques possibles à l'aide des traces encore visibles du premier *akṣara* du mot en question sur la photographie de l'estampage.

Si Sten Konow a lu *khecara*, c'est probablement parce qu'il a interprété le premier petit trait vertical visible après *śāke* comme représentant la voyelle -*e*, ce qui se conçoit fort bien [4], et *khecara* étant le seul mot symbolique pourvu d'une voyelle -*e* à sa première syllabe, on comprend que Sten Konow l'ait adopté. Cependant, comme il est impossible de voir dans ce qui reste de l'*akṣara* auquel ce -*e* serait rattaché rien qui ressemble à un *kha*, nous ne croyons pas que la restitution *khecara* soit justifiée. Il faut ajouter que ce -*e* différant sensiblement du même signe à la syllabe précédente (*śāke*), on pourrait se demander si l'on n'a pas affaire à la partie gauche d'un *akṣara*, auquel cas la voyelle serait -*a*.

Examinons un instant cette hypothèse de plus près : s'il s'agit d'un signe non pourvu de la voyelle -*e*, on ne peut guère lire qu'un *sa* qui serait d'ailleurs assez douteux. Dans la liste ci-dessus, on ne trouve que deux mots commençant par cette consonne : *sāgara* = 4 et *sāyaka* = 5, mais ils ont tous les deux un *ā* long. Comme il est impossible de découvrir la moindre trace d'un *ā* long sur la photographie, il faudrait supposer que le signe en question a entièrement disparu. Si l'on passe aux deux akṣara suivants, il faut avouer que l'on ne peut rien y distinguer qui ressemble tant soit peu à -*gara* ou à -*yaka*. Nous nous voyons obligé d'abandonner cette hypothèse et de considérer la voyelle -*e* comme acquise.

---

[1] Stutterheim lisait *wai*. Une lecture *cai* nous semble plus probable.

[2] Nous croyons d'ailleurs distinguer sur la photographie de faibles traces d'un *wa* à l'endroit en question.

[3] Noter cependant que, par suite du *sandhi*, les mots commençant par une voyelle sont à rayer de la liste.

[4] Ainsi que plusieurs autres alphabets *nāgarī*, cette inscription présente deux variétés de -*e* : une «courte», ayant la forme d'une petite boucle à gauche de la partie supérieure de l'*akṣara* comme dans le mot *phalguna* de la ligne 1, et une «longue», où le trait a la longueur d'un jambage d'*akṣara* comme dans le mot *gaṇite*, toujours à la ligne 1. Il s'agit ici de la variété courte.

Jusqu'ici nous n'avons guère avancé. Il est seulement certain qu'il faut rejeter le *khecara* de Sten Konow. Une interprétation 834 ou 835, se fondant sur la possibilité d'un *sa-* comme premier akṣara du mot désignant les unités reste trop fragile pour pouvoir être prise en considération.

Mais il y a autre chose : dans ce qui précède, nous avons admis, à la suite de Sten Konow, que le mot désignant le chiffre des unités commençait aussitôt après *śāke*. Il y a cependant une autre possibilité de restituer le mot manquant du chronogramme, toujours à l'aide du schéma métrique. Il existe en effet deux autres formules très usitées dans les dates en sanskrit. Ce sont *śakābde* et *śāke'bde*. La première est impossible car il n'y a certainement pas dans cette inscription *-kā* mais *-ke*. Si l'on consulte à nouveau la reproduction de l'estampage, on s'apercevra que, du point de vue paléographique et pour autant que les lettres sont encore lisibles, on ne peut apporter aucune objection sérieuse à une lecture *śāke'bde*. Le *-e* que Sten Konow avait lu se retrouve ici et il semble bien que l'akṣara ait un signe souscrit qui ressemble assez à un *-da*.

La question change alors d'aspect. Lisant *śāke'bde*, il ne nous reste plus que deux syllabes brèves pour le mot désignant le chiffre des unités. Nous ne connaissons aucun terme du schéma métrique nécessaire (◡ ◡) pour le zéro, mais il y en a au moins un pour chacun des neuf autres chiffres. Ce sont, en éliminant les mots commençant par une voyelle :

jana = 1	*kṛta* = 4	*mata* = 6	*gaja* = 8
tanu = 1	*dadhi* = 4	*rasa* = 6	*wasu* = 8
śaśi = 1	*yuga* = 4	*giri* = 7	*graha* = 9
kara = 2	*śruti* = 4	*naga* = 7	*nawa* = 9
yama = 2	*tata* = 5	*muni* = 7	*nidhi* = 9
guṇa = 3	*śara* = 5	*swara* = 7	
	suta = 5		

Il faut ajouter à cette liste deux mots de trois syllabes commençant par *a-* : *ambara* = 0 et *antara* = 9. Comme cet *a-* bref devait disparaître après le *-e* de *'bde*, ces deux termes sont métriquement possibles. Mais, dans ce cas, l'akṣara suivant *'bde* devrait être pourvu d'un signe souscrit. Nous n'en pouvons découvrir la moindre trace et nous croyons que ces deux mots doivent être éliminés.

Si maintenant l'on examine les restes de la première syllabe du mot que nous cherchons à restituer, on s'apercevra que la seule possibilité, paléographiquement parlant, est un *śa*, ce qui nous permet de ne retenir, de la liste ci-dessus, que *śaśi* = 1, *śruti* = 4 et *śara* = 5. Tous les trois sont déjà attestés dans des chronogrammes indonésiens. De ces trois termes, *śruti* nous semble très improbable car si l'on distingue bien, sur la photographie, les traits d'un *śa*, on ne voit absolument aucune trace de ce qui devrait être un *-ru* souscrit. La deuxième syllabe est complètement effacée et il nous est impossible de distinguer quoi que ce soit à cet endroit. Cependant, l'espace libre entre le *śa* et les traces du *wa-* de *wahni* nous semble être en faveur d'un *ra*, akṣara étroit, alors qu'un *śi* devrait occuper beaucoup plus de place qu'il n'en reste. Nous croyons en particulier qu'il n'y a pas assez de place pour une voyelle *-i*, si apparente dans les écritures *nāgarī*. Cet argument vaut aussi bien pour *śruti* que pour *śaśi*.

Il ne nous reste plus que *śara* = 5 et nous pouvons maintenant proposer avec beaucoup plus de vraisemblance 835 śaka. Cette interprétation aurait toutefois besoin d'être confirmée.

Par bonheur, la date est répétée dans le texte en vieux balinais, ainsi qu'en fait foi la mention *wulan phalguṇa* («au mois de Phalguṇa») à la ligne 4 [1].

Au sujet de cette seconde date, Stutterheim, à la fin de son article (p. 132), ne s'exprime pas très clairement. Il déclare :

«If my reading *śa* in A 4 is correct and this syllable belongs to the word *śaka*, there is only room for one figure which must be either 900 or 1000 AD. If, however, the syllable *śa* belongs to the date and has to be read as a number, this date must consist of three figures, the last of which is faintly visible.»

Si le texte balinais ne commence pas au début de la ligne 4, ce qui est l'opinion de Stutterheim, il faut considérer les trois premiers akṣara de cette ligne comme appartenant au texte sanskrit, car le signe suivant ressemble en effet à un signe de ponctuation (deux traits verticaux, celui de gauche étant pourvu d'un petit trait horizontal allant à mi-hauteur vers la gauche [2]. Nous avons ensuite un akṣara qui a été lu *śa* par Stutterheim. Il diffère sensiblement du même signe du début de l'inscription mais pourrait à la rigueur représenter cette lettre. Le signe suivant, mutilé, est de lecture très incertaine. Comme il n'y a pas de place pour la formule *śakawarṣātīta*, il faut bien admettre qu'il y a tout au plus *śaka* et que le millésime est exprimé par des chiffres [3]. Le chronogramme du texte sanskrit nous donne la certitude que ce millésime comporte trois chiffres [4], et nous pouvons déterminer avant d'aller plus loin l'espace qu'il doit occuper à l'aide du petit trait de ponctuation que l'on peut voir très net à gauche du mot *wulan*. Ceci fait, on pourra distinguer assez nettement sur la photographie (cf. aussi la fig. 1 ci-contre), comme deuxième chiffre du millésime, un 3 d'un type que l'on retrouve dans d'autres documents de Bali, par exemple dans l'inscription de Simpat Bunut [5].

Fig. 1. Le millésime tel qu'il apparaît sur la photographie de l'estampage.

[1] Nous attirons l'attention sur l'orthographe *Phalguṇa* avec un ṇ cacuminal et non dental comme en sanskrit dit «correct». Ainsi que nous le faisons remarquer ailleurs (voir *Études d'Épigraphie indonésienne*, I, dans *BEFEO*, XLV (1951), cette orthographe est régulière à Java et à Bali.

[2] On pourrait supposer que, par suite d'un souci de symétrie souvent présent dans les inscriptions, le texte sanskrit finit avec la ligne 3 et que la ligne 4 commence par le texte vieux balinais. L'extrémité de chaque ligne est tellement ruinée qu'on ne saurait avoir la moindre certitude à ce sujet. En outre, le dernier *pāda* de la strophe en sanskrit qui commence après *puraṃ* doit avoir 19 syllabes. Il n'est pas sûr qu'il y ait assez de place à la ligne 3 pour les contenir toutes. Nous considérons donc comme probable l'opinion de Stutterheim. Mais il n'y a là aucune certitude.

[3] On sait que l'expression *swasti śakawarṣātīta*, normale à Java, est à peu près inconnue à Bali. Dans cette île on trouve ordinairement dans les inscriptions les plus anciennes en vieux balinais *di śaka* tout court. La stèle de Air Hampul (du village de Manuk Aya, voir *OB*, 68-69 et dans le volume de planches les fig. 105 et 106), qui a *swasti śakawarṣātīta*, fait exception. Un autre document (*OB*, 77-78, inscr. *ad*, fig. 113) a *swasti śrī śakawarṣātītānāgatawartamana*, formule unique en son genre.

[4] On pourrait supposer *a priori* que les deux dates ne sont pas forcément les mêmes dans les deux textes. Comme elles sont toutes les deux du mois de Phalguṇa, cette supposition n'est déjà guère vraisemblable et l'étude des éléments paléographiques restants montre bien qu'il s'agit de la même date.

[5] L'inscription de Simpat Bunut a été publiée par Van Stein Callenfels dans *EB*, XVIII (Pura Kĕhĕn A). Voir la reproduction à la planche XXI, ligne 15. Ce 3 a été correctement lu par Van Stein Callenfels qui a par contre, un peu plus loin sur la même ligne, lu 5 un chiffre qui est en réalité un 2.

Il est important de noter que ce 3, ainsi que les deux autres chiffres du millésime, sont paléo-javanais et non pré-nāgarī. Ce détail est curieux mais nous ne pouvons chercher à l'approfondir ici.

Immédiatement à gauche de ce 3, on peut distinguer (bien que le signe soit moins net) un 8 qui a exactement la forme d'un triangle équilatéral ayant le sommet tourné vers le bas [1]. Cette variété est d'ailleurs plutôt javanaise que balinaise. Ces deux chiffres nous fournissent les mêmes éléments de millésime que le chronogramme de la partie sanskrite, soit 83.śaka.

Il nous reste maintenant à déterminer le chiffre des unités. Celui-ci est en fait plus net que les deux premiers, ainsi que Stutterheim l'avait remarqué, mais il est mutilé à sa partie inférieure. C'est peut-être pour cela qu'il n'a pas osé le déterminer. Il est cependant facile de constater, rien que par l'espace entre le 3 et le signe de ponctuation qui suit le millésime, qu'il s'agit d'un chiffre très étroit. Or, les chiffres étroits sont o, 4 et 5 [2]. Il est clair qu'il ne peut s'agir d'un zéro. Le signe ne peut être qu'un 4 ou un 5. Ce qui en reste ne permet pas d'en douter. Le choix entre ces interprétations dépend de la présence ou de l'absence d'une boucle au-dessus du chiffre. A première vue, on est tenté de choisir un 4 et de ne pas tenir compte d'un fragment de courbe qui touche presque la partie supérieure du chiffre et qui est bien visible sur la photographie. Mais, en fait, ce fragment de courbe ne peut guère avoir été formé par l'usure de la surface de la pierre surtout qu'il semble bien se continuer vers la gauche où il rejoint la partie inférieure de l'akṣara *swa* à la ligne 3. Dans ce cas, il faut choisir un 5 et comme cette interprétation correspond à la restitution probable du mot désignant dans le chronogramme du texte sanskrit le chiffre des unités, c'est bien 5 qu'il faut, croyons-nous, retenir [3]. Nous donnons à la figure 2 le millésime tel que nous croyons pouvoir le reconstituer.

Fig. 2.
Le millésime reconstitué.

Ce que nous avions déterminé avec hésitation en étudiant le chronogramme se trouve corroboré et précisé par l'examen du millésime en chiffres.

On peut considérer comme pratiquement certain que cette inscription est de 835 śaka. Le texte indiquait sûrement, après le nom du mois, le quantième lunaire et peut-être le jour de la semaine. Si ces détails étaient encore lisibles, l'incertitude qui existe encore pourrait être supprimée. Malheureusement tous nos efforts pour déchiffrer ces données dans les deux textes sont restés à peu près vains et nous n'avons rien pu restituer avec certitude. Le *sārā* que Stutterheim proposait dans le texte sanskrit immédiatement après *phalguṇe*, et dont il n'était d'ailleurs pas certain, nous semble en effet extrêmement douteux [4].

---

[1] Il est dommage que l'inscription de Simpat Bunut (*EB*, XVIII) ne nous donne aucun exemple de chiffre 8. La comparaison avec le chiffre de Sanur en eût été facilitée.

[2] Nous nous proposons d'étudier ailleurs la paléographie des chiffres indonésiens et nous nous abstenons donc de donner plus de détails ici.

[3] Nous précisons : le seul élément d'incertitude vient de l'interprétation que l'on peut donner du fragment de boucle encore visible au-dessus du chiffre. Si on le considère comme dû à l'usure de la pierre, il faut lire un 4. Ceci nous paraît invraisemblable étant donné la forme courbe qu'il revêt, car une telle forme ne saurait provenir des facteurs naturels de ruine dont cette inscription a tant souffert. Nous considérons donc comme pratiquement certain qu'il s'agit des restes d'une boucle suscrite et il est alors nécessaire de lire 5.

[4] Au lieu de ce *sārā* de Stutterheim, on peut fort bien lire *sa[p]ta* car nous croyons distinguer un *-ta* souscrit au-dessous de l'akṣara suivant, trop effacé pour être déterminé. On est alors tenté de restituer *sa[p]ta[matithau]* ou *sa[p]ta[myāṃ tithau]*; mais le schéma métrique exige — — — ◡ ◡. Il serait évidemment possible de supprimer le mot *tithau* et de supposer à sa place un terme composé de deux brèves exprimant la quinzaine claire ou la quinzaine sombre. Mais il y aurait trop d'arbitraire à vouloir forcer une restitution hypothétique uniquement sur le schéma métrique. Si *sapta* semble assez probable, ce qui suit est absolument illisible. En l'absence de données précises sur la quinzaine, l'hypothèse de ce quantième perd beaucoup de son intérêt.

L'équivalent julien de la date de la colonnette de Sanur ne peut se calculer qu'à un mois près.

La néoménie de Phalguna 835 śaka a eu lieu le 29 janvier 914 EC.

L'inscription a donc été gravée entre le 29 janvier et le 27 février 914 EC., avec une marge possible d'un jour pour le cas où le mois aurait commencé le lendemain de la néoménie astronomique.

En dehors de la plus grande précision qu'il nous apporte, ce résultat est d'autant plus intéressant qu'il fait disparaître l'anomalie de ce document venant s'intercaler entre des inscriptions du Sang Ratu Śrī Ugrasena. Notre nouvelle datation place l'inscription de Sanur deux ans avant la première inscription connue de Śrī Ugrasena[1].

Pour terminer, nous donnons encore quelques détails sur le cadre historique de cette période.

L'inscription de Sanur mentionne un nom royal. Stutterheim l'a même lu à deux endroits. Une première fois dans le texte vieux balinais en caractères pré-nāgarī à la ligne 4 où il transcrit Śrī Kesarī. La photographie publiée ne nous permet pas de retrouver ce nom qui est peut-être lisible sur l'estampage lui-même. Il est par contre très net à la dernière ligne du texte sanskrit en caractères paléo-javanais où même la photographie publiée permet de lire Śrī Kesarīwarmma. . . Stutterheim propose de compléter en Śrī Kesarīwarmmadewa car cette terminaison se retrouve plus tard à plusieurs reprises à Bali. C'est évidemment possible mais ce n'est pas certain[2]. Le titre de Śrī Kesarī est ici Adhipati.

Ce n'est pas la seule inscription qui ait été retrouvée de ce prince. Stutterheim en a mentionné une autre, découverte dans un temple du nom de Pura Pusĕh à Pĕnampihan près de Tampak Siring. Cette inscription semble également avoir été une colonnette mais elle est encore plus ruinée que celle de Sanur[3]. Elle est inédite mais nous avons pu en 1947 en consulter des photographies (nos OD 10.822 à 10.825 du Service archéologique de l'Indonésie). Il ne reste que quatre lignes fragmentaires. Le millésime a complètement disparu. Le mois est encore *Phalguṇa* et la syllabe *kr* (OD 10.823) qui suit le nom du mois nous donne la certitude qu'il s'agit de la quinzaine sombre (*kṛṣṇapakṣa*)[4]. A la ligne 2, on distingue très nettement le nom royal Śri Kaisari[5]. Le titre royal, s'il y en avait un, a disparu. Le texte est en vieux balinais. L'écriture est paléo-javanaise, mais d'un type nettement plus archaïque que celui employé sur la colonnette de Sanur. Il ressemble aux alphabets employés à Java dans les premières années du IXe siècle śaka. On pourrait donc être tenté de la considérer comme nettement antérieure à l'inscription de Sanur. Mais on ne saurait être trop prudent en se fondant uniquement sur des détails paléographiques pour émettre des conclusions d'ordre chronologique. Il est donc préférable de réserver la question jusqu'à ce que d'autres documents nous apportent plus de lumière sur Śrī Kesarī.

Ainsi qu'on le sait, les plus anciennes inscriptions datées de Bali ne mentionnent

---

[1] En compte d'années śaka. En fait, il n'y a qu'un an et quatre mois de distance entre les documents.

[2] Ligne 13. Voir la photographie de la colonnette (dans *AO* face à la page 131) prise du côté de l'inscription en écriture paléo-javanaise. La même photographie a été reproduite dans *Djåwå*, XVI, 1936, face à la page 83.

[3] *Djåwå*, XVI, 1936 : 79, n. 4.

[4] En combinant ce que les diverses photographies permettent de lire, nous arrivons pour la ligne 1 au résultat suivant : . . . [w]*ulan phalguṇa kr*[*ṣṇa*]. . . . .

[5] Les alternances graphiques du genre *e/ai* sont courantes en Indonésie. Un autre exemple est celui de la stèle de Pucangan (cf. *KVG*, VII : 83-114) où l'inscription sanskrite orthographie le nom du souverain «Erlaṅga» alors que le texte vieux javanais écrit «Airlangga».

pas de souverain. Elles disent seulement que l'ordre royal (*ajñā*) descend (*turun*) sur le palais (*panglapuan*) de Singhāmandawa et qu'à telle date il entre en vigueur [1].

Nous avons pu étudier la date de quatre de ces inscriptions. D'une cinquième, mentionnée par Goris, rien n'a été publié en dehors du millésime [2]. Ces cinq documents sont datés respectivement de 804, 818 [3], 833 (deux fois) et 836. Ce sont tous des copies postérieures de 150 à 200 ans à la date indiquée. Une sixième inscription, également sur cuivre, originale celle-là, est malheureusement incomplète et a ainsi perdu la date [4]. La liste des fonctionnaires a permis à Goris de la dater entre 833 et 836 śaka [5].

Il y a lieu de remarquer que cette façon de s'exprimer suggère que le palais de Singhāmandawa n'était pas le siège du pouvoir politique, puisque l'ordre royal « descend » sur lui. On peut donc se demander où siégeait ce pouvoir politique. Nous ne chercherons pas à approfondir ce point ici.

Le nom Śrī Ugrasena apparait en 837 śaka. Nous connaissons cinq inscriptions à son nom, datées de 837, 839, 844, 846 et 855 śaka. Ici encore, l'ordre royal, cette fois émanant du Sang Ratu Śrī Ugrasena, « descend » sur le palais de Singhāmandawa. Ce n'est donc pas là que Śrī Ugrasena résidait. Et il ne faut pas oublier que Sang Ratu n'est originairement pas un titre balinais, mais un emprunt au javanais [6]. Nous nous contentons de mentionner ici ce détail que nous espérons étudier à une autre occasion.

Sàigòn, 1950 – Hànội, avril 1951.

---

(1) Cf. Goris, *Djāwā*, XVI, 1936 : 91. On trouve une fois (*EB*, I, 1re inscription) Singhā wandawa, ce qui est probablement une erreur du graveur. Stutterheim a lu Siṃhadvala le nom du palais (*pura*) du roi de l'inscription de Sanur. Cette lecture a été acceptée par Goris (*Djāwā*, XVI, 1936 : 92). A vrai dire seul *siṃ* est bien net. Le *ha* est déjà très douteux, mais l'akṣara est mutilé et une lecture *ha* après *siṃ* va de soi. Il n'en est plus de même pour *dwāla*. La photographie nous montre un petit trait vertical en haut et à gauche du caractère et qui le rejoint à la manière d'un *r* suscrit. Du moins c'est ce qu'on est tenté de lire. Comme il n'y a pas d'autre exemple d'*r* suscrit dans l'inscription, on peut hésiter à lire ainsi ce signe. L'akṣara lui-même ne ressemble en aucune façon à un *dwa*. On pourrait lire *rdhdhā* ce qui est peu vraisemblable, ou *rccā*. L'akṣara suivant, très abîmé, est peut-être un *la* mais ce n'est pas absolument certain.

(2) C'est l'inscription de 804 qui est d'ailleurs le plus ancien document daté de l'île de Bali. Voir la liste de Goris dans *Djāwā*, XVI, 1936 : 88, n° 1.

(3) Cette inscription de 818 śaka manque dans la liste de Goris mais on la trouve dans celle de Van Stein Callenfels dans *OV*, 1924 : 28.

(4) C'est *EB*, XVIII. Voir la photographie à la planche XXI de cet ouvrage.

(5) *Djāwā*, XVI, 1936 : 95, n. 1.

(6) *Epigrafische Aantekeningen*, VI, dans *TBG*, 83, 1949, 20, nous avons parlé du « vieux javanais et vieux balinais *ratu* ». Ce n'est pas tout à fait exact en ce sens que si le titre de *ratu* apparait bien dans les inscriptions en vieux balinais à une époque où il n'est plus employé à Java pour désigner le souverain suprême, il est certain que le mot est d'origine javanaise.

2. — L'INSCRIPTION SANSKRITE DE PEJENG

Feuilletant un jour le volume de planches des *Oudheden van Bali*[1], notre attention fut attirée, dans la figure 103, par le signe vocalique *-au* qui se révéla faire partie du mot *tithau*. Ce terme indiquant la présence d'une date nous incita à vérifier la transcription de Stutterheim qui n'en a pas reconnu dans cette inscription[2].

Ayant pu obtenir quelques résultats positifs, nous donnons ci-dessous notre interprétation en renvoyant, pour le contrôle des nouvelles lectures que nous proposons, à la photographie de la face de la pierre qui nous intéresse tout particulièrement[3].

En ce qui concerne l'âge de cette stèle, Stutterheim déclare : «Le texte ne nous donne absolument aucune possibilité d'arriver à connaître l'époque à laquelle cette charte a été promulguée et nous en sommes réduits à nous tourner vers l'écriture employée, si nous voulons en avoir au moins quelque idée». Et, après avoir fait ressortir certaines particularités de la paléographie qui apparentent l'écriture à celle du temps de Airlangga, il conclut : « . . . de sorte que nous ne nous tromperons pas de beaucoup en plaçant notre inscription dans la première moitié du XIe siècle»[4].

Ceci nous donne 1000-1050 EC. ou, en ère śaka, environ 925-975 śaka.

Ne pouvant, sans estampages, songer à donner une nouvelle transcription intégrale de cette inscription fort endommagée[5], nous nous contenterons de reprendre ici en détail la strophe où se trouve la date, fait qui a échappé à Stutterheim car il déclare : «Les faces *b* et *c* ne nous fournissent aucun point d'appui»[6].

Voici tout d'abord la transcription du passage en question par Stutterheim[7] :

Ligne 11. ṇādrīgajagaṇa(b)e(m)o(ṣ)māṃse - -
— 12. t(wekṣi)patitho . some-rā- -nakṣi(pa)
— 13. tekara(n)akaraṇawajrayoge(ge) - - (ya)

Cette transcription nous fournit immédiatement, au début de la ligne 11, trois mots souvent employés dans les chronogrammes : *adri*, *gaja* et *gaṇa*. A première vue, la date semble être 7-8-6 = 687 śaka. En dehors du fait que l'écriture s'oppose à une date aussi ancienne, le mètre nous montre que la lecture de Stutterheim, *-gaṇa-*, est inexacte.

---

(1) W. F. Stutterheim, *Oudhenden van Bali*, I (seul paru), *Het oude Rijk van Pedjeng*, Singaradja (Bali), vol. de texte 1929 et vol. de planches 1930.

(2) La transcription et la discussion se trouvent dans le volume de texte, pages 63-67 (inscription III).

(3) Figure 103 du volume de planches.

(4) *OB* : 65, avant-dernier alinéa et 66, 2e alinéa.

(5) Si nos souvenirs sont exacts, il n'y a d'ailleurs pas d'estampages de cette inscription au Service archéologique de l'Indonésie.

(6) *OB* : 67, ligne 4.

(7) *OB* : 64, face *b*. En fait, ainsi que Stutterheim le fait remarquer dans le volume de planches à la légende de la figure 101, il s'agit de la *troisième* face.

Si, comme Stutterheim l'a fait remarquer [1], le mètre dans *a*, 11-13 est *śārdūlawikrīḍita*, il est, dans la strophe qui nous occupe, une variété d'*āryā*.

Reprenons maintenant cette partie du texte mot par mot.

Le premier *pāda* de la strophe commence à la fin de la ligne où l'on ne peut malheureusement plus rien distinguer après la dernière syllabe de la strophe précédente. Nous sommes donc obligé, pour restituer le texte à l'aide du mètre, de partir du signe de ponctuation qui suit le mot *tithau* (transcrit *titho* par Stutterheim). Nous avons là la fin du premier vers qui nous fournit un point de repère sûr pour la restitution.

Au début de la ligne 11, nous avons *ṇādri* avec un *i* bref et non un ī long comme dans la transcription de Stutterheim. *Gaja* est également très net. Ces deux mots nous fournissent déjà deux nombres : 7 et 8, et, étant donné qu'il nous manque un mot au début du vers, nous pouvons considérer comme certain que ces deux nombres représentent le chiffre des dizaines et celui des centaines. Ceci nous donne 87. śaka.

Stutterheim lisait ensuite *gaṇa*. Au premier abord, cette lecture semble possible, mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit qu'elle est paléographiquement très discutable. Comme, en outre, elle ne convient pas au mètre qui exige ici ⏑–, il est évident qu'on ne peut la retenir. Théoriquement, on pourrait il est vrai avoir trois longues, mais cette hypothèse est à rejeter puisque la syllabe suivante est elle-même longue (elle contient un *-e*) et que l'*āryā* interdit dans un pied impair le schéma ⏑–⏑. Nous reviendrons plus bas à cette partie du vers [2].

Après le *-be* qui semble sûr, nous lisons *pauṣe* (et non *moṣe* comme Stutterheim). Le *p-* est affligé d'un trait transversal incliné qui le déforme, mais il suffit de comparer ce caractère avec le *ma*, deux syllabes plus loin, pour s'apercevoir qu'il en diffère nettement. Le *-au* ne fait aucun doute et notre interprétation *pauṣe* se trouve justifiée par le mot qui suit : *māse*. Stutterheim a cru voir un *anuswāra* au-dessus du *mā*, mais il s'agit d'un trou dans la pierre. La comparaison avec deux autres *anuswāra* très nets dans la même inscription nous montre que ce signe a — comme souvent dans les inscriptions les plus anciennes — non pas la forme d'un point mais celle d'un petit cercle [3]. Les éléments certains étant *-auṣe māse*, il est évident qu'on ne peut lire que *pauṣe māse*, puisqu'il n'existe pas d'autre nom de mois de deux syllabes finissant par *-auṣa*. La présence de ces deux mots est importante car elle nous confirme qu'il s'agit d'une date assez détaillée.

La syllabe suivante que Stutterheim n'a pu lire nous semble être (*s*)*i*-, le *s* manquant de netteté. Il est alors tout naturel de supposer la présence du mot *sita* qui est un des nombreux synonymes sanskrits de *śuklapakṣa* « la quinzaine claire » [4].

---

[1] *OB* : 66, début du dernier alinéa.

[2] On pourrait penser à *gaṇita*, expression accompagnant souvent un chronogramme, mais outre que cette solution ne conviendrait pas mieux au mètre que *gaṇa*, il est impossible de découvrir la moindre trace de *-i* au-dessus du prétendu « ṇa » et l'akṣara suivant n'est décidément pas *ta*.

[3] Cf. face *a* (en fait la deuxième face), ligne 11 (voir la figure 102), où l'on trouve *mpuntahyang*. Stutterheim a transcrit ici *ng* au lieu de *ṃ* pour bien montrer qu'il s'agit d'un mot purement indonésien. Voir aussi plus loin sur la même ligne *saṃbaddāḥ* où l'*anuswāra* est particulièrement net.

Il faut de plus remarquer que le « signe » en question, si c'en était un, devrait être placé dans l'axe de l'akṣara *mā-* auquel il se rapporterait, et non pas entre *mā* et *se* comme c'est le cas ici.

[4] Rappelons que dans les inscriptions rédigées dans une langue indonésienne, on ne trouve que les expressions *śuklapakṣa* (la quinzaine claire) et *kṛṣṇapakṣa* (la quinzaine sombre). Les dates en sanskrit emploient un grand nombre de synonymes de ces deux expressions.

Nous ne pouvons suivre Stutterheim dans sa transcription du début de la ligne 12. Nous distinguons nettement un *ya* comme troisième syllabe. La première ne peut être qu'un *k-* ou un *-t* et le signe souscrit est un *-ṛ*. La voyelle de la deuxième syllabe est un *-i*. On ne peut interpréter le tout que *tṛtiya*. Le mot *tithau* qui suit ne laisse aucun doute à ce sujet [1].

Vient ensuite le signe de ponctuation marquant la fin du *pāda*.

L'interprétation du premier mot du second *pāda* est liée à celle des caractères dont nous avons ajourné la discussion plus haut (le *gaṇa(b)e* de Stutterheim).

Ce que nous avons jusqu'ici partiellement déchiffré nous a fourni deux chiffres du millésime, le mois, la quinzaine et le quantième. On s'attend donc à trouver maintenant le nom du jour de la semaine. Stutterheim, bien que n'ayant pas reconnu de date, a d'ailleurs lu *some* (= «un lundi») Mais la photographie nous montre à cet endroit, au-dessus de l'akṣara, une ligne courbe qui ressemble quelque peu au signe vocalique *-au* et c'est probablement pour cela que Stutterheim a lu *some* [2]. Mais si l'on compare ce signe avec le *-au* de *pauṣe* à la ligne précédente et surtout à celui de *tithau* juste avant le mot qui nous occupe on s'apercevra qu'il présente des différences notables avec ceux-ci. La ligne courbe bien visible n'est pas accompagnée, à l'intérieur de la courbe, d'une seconde ligne parallèle, et surtout elle est placée nettement plus haut que les autres signes vocaliques *-au*. La syllabe suivante est sans doute *-me*. Ceci restreint le champ des possibilités car, autant que nous sachions, il n'y a que deux noms de jours de la semaine se terminant en *-ma* : *soma* (lundi) et *bhauma* (mardi). Ce qui reste du premier akṣara ne peut se lire *bha* mais convient fort bien à la partie gauche d'un *sa*. Le *-au* étant également très peu vraisemblable, nous devons revenir à la lecture *some* de Stutterheim, bien que pour des raisons paléographiques différentes, semble-t-il,

Cette lecture *some* laisse sans emploi la ligne courbe surmontant l'akṣara. Il s'agit donc d'un signe souscrit, d'un *gantungan* [3] appartenant à la ligne précédente. C'est ainsi que nous revenons à l'interprétation de ce que Stutterheim avait lu *gaṇa(b)e*. La ligne courbe en question ne peut être que la partie inférieure d'un *da* souscrit et la syllabe *-bde* ainsi obtenue nous conduit à restituer *śakābde*, formule courante après un millésime. En examinant la photographie de plus près, on pourra constater que ce que Stutterheim avait lu *gaṇa* peut bien mieux se lire *śakā-*. Le signe diffère nettement du *ṇa* au début de la même ligne et le trait horizontal supérieur qui unit les deuxième et troisième jambages, inexplicable dans le cas d'un *ṇa*, est au contraire nécessaire pour un *kā*. De plus, et ceci est plus important, cette interprétation convient au mètre qui exige ici ◡ — —. Le petit trait oblique ressemblant quelque peu à un accent grave, en dessous et à gauche de la ligne courbe du *da* souscrit, se retrouve (moins accentué, il est vrai) dans un autre *-da* souscrit de la face *a* (deuxième face) [4].

Nous donnons ci-dessous les résultats auxquels nous sommes arrivés pour le

---

[1] *Tṛtiya* devrait avoir un *-ī* long, mais nous ne pouvons découvrir le moindre point dans le cercle figurant la voyelle *-i*. Comme cet *-i*, s'il était long, nous donnerait une *mātrā* de trop, il faut croire pour l'instant à une irrégularité orthographique. Ceci n'est guère satisfaisant mais on verra plus loin la véritable solution de cette difficulté (p. 134, n. 1).

[2] Stutterheim a en effet transcrit *-o* tous les autres *-au* de cette inscription.

[3] Il nous arrivera d'employer ce terme technique balinais (littéralement «chose suspendue») qui désigne les consonnes souscrites, donc suivant immédiatement une autre consonne. Le terme technique javanais correspondant est *pasangan* (littéralement «chose ajoutée»). Cf. notre notice sur l'écriture javanaise dans *Notices sur les caractères étrangers anciens et modernes*... réunies par Ch. Fossey, nouvelle édition, Paris, Imprimerie Nationale, 1948 : 353-374.

[4] Voir la figure 102, ligne 9 : *mardda*.

moment en y joignant le schéma métrique qui nous a aidé dans notre essai de reconstitution.

..... ṇādrigajaśakābde pauṣe māse (s)i[ta]tr[t]iyatithau | some ....[1].

Les données calendériques sont donc :

« 87. śaka, mois de Pauṣa, 3e jour de la quinzaine claire, un lundi. »

Il convient maintenant d'essayer de restituer le mot désignant le chiffre des unités du millésime et dont nous n'avons que la dernière syllabe *-ṇa* fondue par le *sandhi* avec le *a-* de *adri*. Ainsi qu'il est facile de s'en convaincre en consultant la planche 103 des *Oudheden van Bali*, la fin de la ligne 10 est complètement illisible et nous devons donc partir de la syllabe *ṇa* pour retrouver si possible le mot que nous cherchons.

Nous allons commencer par faire une liste de tous les termes que nous avons pu recueillir et dont la dernière syllabe est *-ṇa*. Nous ne saurions prétendre être complet car le nombre des mots symboliques à valeur numérique peut être augmenté presque *ad libitum* par l'emploi des synonymes. Il y en a cependant qui sont beaucoup plus courants que d'autres et c'est parmi eux que nous avons le plus de chance de trouver celui dont nous avons besoin.

Voici la liste des termes en question avec le schéma métrique que chacun d'eux nécessite pour le début du vers[2] :

a. ... *gagaṇādri* = 0[3]

b. ... *aruṇādri* = 1[4]

c. ... *karṇādri* = 2

d. ..... *guṇādri* = 3

e. ... *triguṇādri* = 3

f. .... *warṇādri* = 4

g. ..... *prāṇādri* = 5

h. ..... *wāṇādri* = 5[5]

---

[1] A la suite de Stutterheim, nous employons ici les parenthèses pour indiquer les caractères de lecture incertaine. Nous mettons entre crochets les lettres illisibles que nous croyons pouvoir restituer à l'aide du contexte.

[2] Nous rappelons que ce qui précède *ṇa* forme le premier pied, lequel doit totaliser la valeur de quatre *mātrā*, soit quatre brèves ou deux longues, etc.

[3] L'orthographe « normale » est *gagana*, mais *gagaṇa* existe aussi, en particulier au Cambodge, et elle est certainement possible en Indonésie où l'on écrit systématiquement *Phalguṇa*, etc.

[4] Dans le cas de ce mot qui commence par *a-*, le schéma métrique dépendrait de la terminaison du mot précédent. Si ce dernier était un thème en *-a*, on aurait, après *sandhi* : ⏑ – ⏑.

[5] *Wāṇa* ou *bāṇa*, les deux orthographes pouvant être indifféremment employées.

⏑ – ⏑–⏑
i. . . . *mārgaṇādri* = 5

⏕ ⏑ ⏑–⏑
j. . . . . . . *gaṇādri* = 6[1]

⏑ – ⏑–⏑
k. . . *brāhmaṇādri* = 8

Les possibilités métriques fournies par l'āryā sont : ––|–; ⏑⏑⏑⏑|–; ⏑⏑–|– e –⏑⏑|–[2].

Le schéma ⏑–⏑ est interdit dans une āryā dans un pied impair. Nous ne pouvons donc avoir : ⏑–⏑|–.

A première vue, il semble qu'on ne puisse rien tirer de ce trop grand nombre de mots se terminant par *-ṇa*. Pourtant l'interdiction de ⏑–⏑ pour le premier pied nous permet déjà d'éliminer de la liste les mots : *mārgaṇa* (i) et *brāhmaṇa* (k). Le fait que deux autres mots, *karṇā* (c) et *warṇa* (f), exigent un *-r-* suscrit qui devrait se trouver au-dessus de la syllabe *ṇā* au début de la ligne 11 où il n'y a certainement rien de ce genre, nous permet d'en éliminer encore deux autres. Le *sandhi* rend par ailleurs *aruṇa* (b) peu probable car il y a des chances pour que le mot qui précède se termine en *-a*, auquel cas on aurait ––⏑ ou ⏑–⏑, ce qui ne convient pas. Toutefois, avec une autre voyelle finale, le schéma –– serait possible. Enfin la présence d'un *-r-* dans les mots *triguṇa* (e) et *prāṇa* (g) les exclut pratiquement, car il n'y a pas trace de ce signe qui enveloppe l'akṣara auquel il est adjoint. Il suffit de comparer les autres *cakra* de l'inscription[3] pour se convaincre qu'il en resterait au moins quelques traces s'il avait existé.

Il nous reste donc *a*, *b*, *d*, *h* et *j*, représentant les chiffres 0, 1, 3, 5 et 6, soit cinq années au maximum sur les dix que 87. rend théoriquement possibles. Il s'agit des années 870, 871, 873, 875 ou 876 śaka.

Une difficulté subsiste cependant. Aucun mot ne remplit complètement le schéma métrique qu'il nous faut pour le premier pied. Restent en effet inemployés :

pour *a*, *b* et *h* : – ou ⏑⏑;
pour *e* et *g* : – (⏑⏑ est impossible à cause des deux consonnes qui suivent);
pour *d* et *j* : – ou ⏑⏑⏑.

Or, nous devons penser à la place disponible à la fin de la ligne 10. Il n'y a certainement pas place pour trois syllabes, ce qui exclut déjà le schéma ⏑⏑⏑.

Après la dernière syllabe de la strophe précédente lue *wṛ(dh)aḥ* par Stutterheim[4], nous devons penser au signe de ponctuation qui sépare les strophes et dont nous avons des exemples nets vers la fin de la ligne 11 de la face *a* (2e face) sur la figure 102; aux lignes 8 et 10 de la face *d*, ce dernier étant en même temps le signe final de l'inscription.

Si nous consultons de nouveau la planche 103, il est évident qu'après le signe de

---

(1) Nous ne savons si ce mot est employé en Inde. Il est en tout cas courant à Java.

(2) Nous indiquons ici par | la séparation entre le premier pied et le début du second.

(3) C'est justement parce que le signe enveloppe l'akṣara dans les écritures javanaise ou balinaise — souvent aux trois quarts — qu'on le désigne sous le nom de *cakra* qui signifie «roue». Cf. par exemple la face *a* (figure 102) où l'on trouve deux fois à la ligne 10 la syllabe *pra-*.

(4) Nous profitons de cette occasion pour corriger l'impossible *sa(mp)la* précédant *wṛ(dh)a(ḥ)*. Il y a nettement *saṅgha*. Ce qui suit nous semble représenter plutôt *wṛtaḥ*.

séparation dont on distingue encore quelques traits plutôt flous, il n'y a place que pour *un seul akṣara*. Le schéma ⏑ ⏑ se trouve ainsi également éliminé.

Ceci nous amène à un autre détail : dans la restitution que nous avons proposée plus haut, la césure qui, dans une āryā, est placée après le troisième pied, couperait l'expression *śakābde* en deux, puisqu'elle se trouverait entre *kā* et *bde*. Ce n'est peut-être pas absolument impossible, mais normalement la césure ne coupe pas un mot. Nous devons donc, compte tenu de ce que nous venons de dire au sujet de la place disponible au début du vers, chercher une autre reconstitution du schéma métrique de ce premier *pāda*. Il est alors naturel de placer la césure après l'expression *śakābde*. Cette nouvelle interprétation va nous permettre de faire disparaître une autre irrégularité de notre premier essai de restitution : la voyelle brève dans *tṛtiya*. On nous objectera peut-être que le signe vocalique surmontant le *ta* est d'après la photographie un *-i* bref. C'est exact mais il est fort possible que le point à l'intérieur du cercle qui caractérise l'*ī* long se soit effacé. La forme correcte convenant au mètre, il n'y a aucune raison de ne pas la restituer [1].

Nous croyons donc qu'il faut reconstituer ainsi le premier *pāda* [2] :

– –| ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ |– –|| – –| – –| ⏑ – ⏑|– ⏑ ⏑| –
-- ṇādrigajaśakābde pauṣe māse (s)i[te]tṛtīyatithau

Il ne nous manque au début (théoriquement) que deux brèves ou une longue et, puisque la place disponible à la fin de la ligne 10 ne nous permet pas de supposer deux syllabes, il nous faut choisir la syllabe longue.

Revenons maintenant à la liste des mots utilisés dans les chronogrammes et se terminant par *-ṇa* : nous pouvons voir que le choix se pose d'une tout autre façon : sur les onze mots que comporte la liste, il n'y en a que *deux* qui conviennent : *prāṇa* et *wāṇa*, tout deux signifiant 5. Nous avons vu plus haut que l'akṣara de la ligne 10, s'il n'est guère lisible, ne permet pas de supposer la pré-ence d'un *-r-* l'enveloppant. Un seul mot convient donc au nouveau schéma métrique et aux possibilités paléographiques : c'est le mot *wāṇa*, d'ailleurs courant dans les dates.

Ceci nous donne comme seule date pos-ible 875 śaka.

Il nous reste un détail à expliquer. On aura remarqué que dans notre nouvelle restitution de ce premier vers, nous n'avons pas mis *sita* comme dans la première, mais *site*. Le mètre exige en effet que l'on restitue ici le locatif car il y aurait autrement une brève sans emploi. Ce qui reste de l'akṣara en question à la fin de la ligne 11 ne permet pas de vérifier cette interprétation, mais rien ne l'infirme non plus.

On peut maintenant approcher le problème d'une autre façon. Le nom du jour de la semaine est selon nous certain et c'est un lundi.

Nous allons donc chercher à quel jour de la semaine correspond, pour les dix années théoriquement possibles (870 à 879 śaka) le 3 *śukla* de Pauṣa. Pour être complet, nous y ajoutons également l'équivalent julien du 3 *kṛṣṇa* du même mois. Bien que l'absence des éléments du cycle de 210 jours ne permette pas de trouver une solution rigoureuse, nous pourrons quand même serrer le problème

---

[1] C'est ainsi que le problème soulevé à la note 1, p. 131, se trouve résolu. La fin de l'inscription nous montre un autre exemple d'un -ī long qui n'en a pas non plus la caractéristique. C'est le *śrī* à la ligne 6 de la face *d*.

[2] Pour plus de clarté, nous séparons ici chaque pied par un | et nous représentons la césure par ||. C'est évidemment purement arbitraire.

d'assez près et ce sera un moyen de vérifier notre restitution du chiffre des unités du millésime par la métrique et la paléographie [1].

Voici le tableau en question :

ANNÉE.	NÉOMÉNIE DE PAUṢA.	3 ŚUKLA.	JOUR.	3 KṚṢṆA.	JOUR.
870 śaka.	4-XII-948 EC.	6-XII-948	Mer.	21-XII-948	Jeu.
871 —	23-XI-949 EC.	25-XI-949	Dim.	10-XII-949	Lun.
	23-XII-949 EC.	25-XII-949	Mar.	9-I-950	Mer.
872 —	12-XII-950 EC.	14-XII-950	Sam.	27-XII-950	Dim.
873 —	2-XII-951 EC.	4-XII-951	Jeu.	19-XII-951	Vend.
874 —	20-XII-952 EC.	22-XII-952	Mer.	6-I-953	Jeu.
875 —	9-XII-953 EC.	11-XII-953	Dim.	26-XII-953	Lun.
876 —	28-XI-954 EC.	30-XI-954	Jeu.	15-XII-954	Vend.
	28-XII-954 EC.	30-XII-954	Sam.	14-I-955	Dim.
877 —	17-XII-955 EC.	19-XII-955	Mer.	3-I-956	Jeu.
878 —	5-XII-956 EC.	7-XII-956	Dim.	20-XII-956	Lun.
879 —	24-XI-957 EC.	26-XI-957	Jeu.	11-XII-957	Ven.
	24-XII-957 EC.	26-XII-957	Sam.	10-I-958	Dim.

Nous ne trouvons un lundi que dans trois dates qui correspondent au 3ᵉ jour de la quinzaine sombre de Pauṣa. Il s'agit des années śaka 871, 875 et 878. Celle de 871 śaka suppose d'ailleurs que l'intercalation du 13ᵉ mois n'aurait pas encore eu lieu et, pour des raisons que nous ne pouvons donner ici, le moment de la nouvelle lune dans le cours de l'année solaire rend pour Java et Bali cette supposition très improbable. Il est plus important de noter que la seule possibilité que nous ayons pu obtenir au moyen du mètre et de la paléographie nous a fourni 875 śaka et que cette date se trouve confirmée par le jour de la semaine.

En effet, si la liste des dates possibles semble être en faveur de la quinzaine sombre, il ne faut pas oublier que le mois commence assez souvent le lendemain de la néoménie astronomique. Il n'y a donc aucune raison d'écarter les trois dates de la quinzaine claire donnant un dimanche. Ceci ne change d'ailleurs rien au résultat obtenu ci-dessus, car les seuls dimanches de la liste sont les 3 *śukla* des mêmes années śaka 871, 875 et 878. Les mêmes raisons métriques et paléographiques restent valables pour choisir ici encore l'année 875 śaka. Étant donné qu'il est pratiquement certain que l'inscription porte *site*, c'est-à-dire la quinzaine claire, nous pouvons choisir, en admettant que le mois a commencé le 10-XII-953 EC., définitivement cette année 875 śaka et la date julienne est alors le

LUNDI 12 DÉCEMBRE 953 EC.

Il nous reste maintenant quelques mots à dire de la fin du second vers dont nous n'avons lu jusqu'à présent que le mot *some*.

Reprenons d'abord la transcription de Stutterheim :

some-rā- -nakṣi(pā)tekara(n)akaraṇawajrayoge(ge)- -(ya)

Tout en ne pouvant accepter certaines de ces interprétations, nous devons avouer ne pas pouvoir établir un texte beaucoup plus satisfaisant.

---

[1] Pour tout ce qui touche, ici et plus bas, à la réduction des dates indonésiennes en dates européennes que nous ne pouvons songer à exposer même brièvement dans le présent article nous nous permettons de renvoyer à nos *Études d'Épigraphie indonésienne*, I (*BEFEO*, XLV, 1951).

Some est acquis. Après ce mot, seul le cakra *-r-* est vraiment sûr. Il n'y a pas d'*a* long. Et un *-kṣi* nous semble absolument impossible [1]. On pourrait lire *śrawaṇa* puisque la mention du *nakṣatra* est normale dans une date assez détaillée et c'est le seul nom des vingt-huit astérismes qui soit paléographiquement possible. Une solution heureuse serait de pouvoir compléter en *śrawaṇāṣṭha*. Malheureusement on peut voir, au-dessus du *-ṣ-* qui nous paraît sûr, un signe qui semble bien être un *-r-* suscrit [2], et le signe souscrit ne ressemble pas à un *-tha* [3]. Ce qui suit est encore plus difficile à interpréter. Nous considérons le *-pā-* de Stutterheim comme absolument impossible. On pourrait lire *-dhe* ou *-we*. Le dernier signe de la ligne 12 est, soit une voyelle *-e* [4] se rapportant au premier akṣara de la ligne 13 (c'est ainsi que Stutterheim l'a compris car il lit *-te*), soit un simple bout de ligne, signe qui a souvent la forme d'un *taling*.

On s'attendrait à ce que la mention du *karaṇa* facilite la restitution de son nom. En fait il n'en est rien car les quatre premiers akṣara de la ligne 13, tout en semblant nets, ne donnent aucun sens satisfaisant. Les deux *karaṇa* d'un 3 *śukla* sont *taitila* et *gara*. Ceux d'un 3 *kṛṣṇa* sont *waṇija* et *wiṣṭi*. Si, comme il est probable, le nom du *karaṇa* débute après la césure, *taitila* ne convient pas au mètre. *Waṇija* et *wiṣṭi* iraient, mais il nous est impossible de découvrir une voyelle *-i* dans les signes visibles sur la photographie. Le mot *gara* est insuffisant pour le mètre. Il existe bien une variante javanaise *garaḍi* [5] qui conviendrait métriquement, mais la même absence de voyelle *-i* dans notre texte nous force à la rejeter. Ce que Stutterheim a lu *karana* (avec un *n* dental) est paléographiquement possible (bien qu'incertain), mais ce n'est pas un nom de *karaṇa*. Nous n'avons aucune solution à proposer.

Après *wairayoge*, il faut encore une syllabe finale pour clore le vers. Stutterheim lisait, avec hésitation, *-ge*. Nous croyons distinguer un *-y-* souscrit et le *g* nous semble bien peu vraisemblable. Une bonne solution serait de restituer *wajrayogākhye*. Ce n'est paléographiquement pas impossible, mais ce n'est pas certain non plus. Ici encore, nous devons renoncer à proposer une solution vraiment satisfaisante.

Utilisant dans le schéma métrique de l'*āryā* les éléments étudiés ci-dessus qui se sont révélés sûrs ou probables, nous obtenons :

— — | ⏑ ⏑ — | ⏕ ⏕ || ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑   — | ⏑ | — — | —
some (śrawaṇā). . . . . .karaṇa wajrayog(ākhye)

Le fait que le sixième pied du second *pāda* ne comprend dans cette variété d'āryā qu'une syllabe brève, ne rend guère possible une autre interprétation métrique de la fin de ce vers. De sorte qu'il faut supposer, après ce qui est peut-être *yogākhye*, un signe de ponctuation séparant cette strophe de la suivante qui a disparu dans le trou que nous montre la photographie à cet endroit. La syllabe *ya* à la fin de la ligne serait alors le début d'une nouvelle strophe.

Sauf le *karaṇa* qui aurait pu nous permettre de décider d'une manière définitive

---

[1] Cf. un *kṣi* certain à la ligne 12 de la face *c* (en fait la *première* face), figure 101.

[2] Pour ce que Stutterheim a lu *-i* et qui nous semble un *-r* suscrit (en javanais *layar*, en balinais *surang*), il suffit de comparer avec le mot *sarwendriya* à la ligne 7 de la même face. Le *-i* de Stutterheim nous semble exclu.

[3] Cf. un *sthi* assez net à la ligne 7 de la face *d* (fig. 104).

[4] Ce signe s'appelle, en javanais et en balinais, *taling*, désignation commode que nous emploierons désormais.

[5] On la trouve sur la stèle de Héring (*OJO*, XLVII, ligne 3), où Brandes a transcrit à tort *garadhi*.

entre la quinzaine claire et la quinzaine sombre, ces éléments ne sont d'ailleurs pas essentiels pour la réduction de la date.

Il nous semble prouvé que l'inscription est de 875 śaka. Ce résultat n'est pas négligeable puisque, ainsi que nous l'avons vu plus haut, Stutterheim, se fiant à certaines analogies paléographiques, attribuait ce document à l'époque de Airlangga, alors qu'il se révèle être postérieur de quelques années seulement à la dernière inscription connue de Siṇḍok, soit de 50 à 100 ans plus tôt.

Stutterheim avait d'ailleurs parfaitement raison de noter la ressemblance de certains caractères avec ceux des inscriptions de Airlangga [1], mais il a mis l'accent sur cette ressemblance alors que d'autres caractères de l'inscription de Pejeng sont en fait plus sobres et offrent dans l'ensemble plus d'affinités avec ceux des inscriptions de Siṇḍok [2].

Il serait important de pouvoir déterminer à quel souverain — balinais ou étranger — nous devons cette inscription. Stutterheim a fait remarquer que l'on pourrait supposer que le roi s'appelle Agni. Il ajoute aussitôt, sans toutefois donner de raisons, que ce n'est guère vraisemblable [3]. Le passage en question (mètre *śārdūlawikrīḍita*) se trouve aux lignes 11 et 12 de la face *a* (deuxième face) [4] :

— — — ᴗ ᴗ — ᴗ — ᴗ ᴗ ᴗ — | — — ᴗ — — ᴗ —

dagdhe yadbhawane gnināmanṛpatis sampādayaty adbhutan [5]

«son palais ayant été incendié, le roi dont le nom est Agni fit un prodige (?)...» [6].

Il semble indubitable qu'il s'agit d'un roi (*nṛpati*) nommé Agni ou, plus précisément, qui avait, parmi ses différents noms, celui de Agni. Il est bon de rappeler ici qu'en Indonésie les titres et noms que l'on trouve tout au long dans les inscriptions rédigées dans une langue indonésienne, apparaissent toujours sous une

[1] La forme du *paten* (signe équivalent au wirāma indien) de l'inscription de Pejeng, typique à Java de l'époque de Airlangga, peut s'expliquer par une particularité balinaise qui n'aura fait son apparition à Java qu'avec Airlangga. Il y a d'autres influences balinaises venues à Java avec ce prince. Nous espérons y revenir à une autre occasion.

[2] La publication par Krom des transcriptions inédites de Brandes (*OJO*), a été illustrée de quelques planches qui sont des photographies de fragments d'inscriptions prises sur des estampages malheureusement bien peu nets. Beaucoup de détails paléographiques ne peuvent de cette façon être appréciés à leur juste valeur et ces reproductions ne sont guère utiles pour une étude paléographique sérieuse. Le nombre des photographies publiées d'inscriptions indonésiennes étant extrêmement limité, on pourra cependant consulter la planche 8 qui donne quelques fragments de lignes d'une inscription de Pu Siṇḍok et la planche 9 où se trouvent quelques lignes également fragmentaires d'une inscription de Airlangga.

[3] *OB :* 66, dernier alinéa.

[4] *OB :* 64, et figure 102 du volume de planches.

[5] Les syllabes *-mpādaya-* à la fin de la ligne 12 sont très abîmées, mais Stutterheim les a lues sans hésitation et rien ne s'oppose sur la photographie à cette lecture qui convient au mètre. A la ligne 13, le texte a *adbhutan*, avec un *a* bref, et non *adbhutān* comme Stutterheim a transcrit. Ce qu'il transcrit ensuite ne convient pas au mètre. Son *-tarthānā-* est d'ailleurs paléographiquement impossible. Nous suggérons :

— — — ᴗ ᴗ — ᴗ — ᴗ ᴗ ᴗ — |

tatsthānāya mahāsu -ā -awali -aṃ

où *sthāna* doit avoir le même sens que le *bhawana* du premier vers. La ligne se termine par la césure du deuxième vers et la suite, qui se trouvait au début de la face suivante, est complètement illisible.

L'orthographe *adbhutantat-* est surprenante, car on s'attendrait plutôt à ce que la nasale se transforme en *anuswāra* devant le *tat* qui suit. Il doit s'agir d'une variante orthographique.

[6] Stutterheim a traduit par «Temple» le mot *bhawanam* du texte (*OB :* 66, dernier alinéa). Ce n'est pas impossible, mais le sens de «résidence (royale)» n'est certainement pas exclu. Le manque d'un contexte suivi empêche une traduction précise.

forme très abrégée lorsque la langue utilisée est le sanskrit. Ce que l'inscription, dans l'état fragmentaire où elle nous est parvenue, ne dit pas, c'est si cet Agni est un souverain de Bali ou un roi du dehors.

Il est possible qu'un autre nom de personne soit mentionné à la strophe précédente. Le premier mot, lu *garuli* ou *garūli* par Stutterheim, est certainement *garuḍa* [1].

Le mètre est de nouveau une *āryā*. Nous lisons :

⏑ ⏑ – | ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ | – ⏑⏑ || ⏓ ⏑ ⏑ | – – | ⏑ – ⏑ | – ⏑ ⏑ | –
garuḍadhwajagaṇamardda. . . . gaṇākhyās ca tā nrpapratimāḥ

La première partie du vers peut s'interpréter comme un nom royal : « Le destructeur des *gaṇa*, dont l'emblème est Garuḍa ». Garuḍadhwaja est d'ailleurs un des noms de Wiṣṇu. La partie illisible de ce *pāda*, qui commence juste avant la césure, nous empêche de savoir quelle était la terminaison de ce composé. Le terme. . . *gaṇākhyās-*, dont le début est également illisible, étant au pluriel se rapporte évidemment aux *nrpapratimāḥ* qu'il faut certainement interpréter, comme Stutterheim l'a fait, en « statues de souverains décédés ».

Il ne semble pas possible d'aller plus loin. Peut-être que des estampages permettraient de combler certaines lacunes. Pour autant que nous sachions, il n'en a jamais été fait.

On peut regretter que cette inscription qui nous a conservé le nom du poète de la cour Śrī Punaginanḍaya (lecture en partie douteuse) et celui du lapicide royal Kṛpāyaṇa, ne nous donne pas celui du souverain [2].

Cette date de 875 śaka est intéressante car elle est d'une période (entre la dernière inscription de Sinḍok de 869 śaka et la première de Airlangga, 840 śaka, avant qu'il ne soit reconnu roi) pour laquelle il n'a été retrouvé à Java qu'*une seule* inscription royale, de 913 śaka, qui n'a pas encore été déchiffrée convenablement et où le nom du souverain est peut-être illisible [3]. Il existe bien, en dehors de millésimes sur de petits monuments, deux autres inscriptions : l'une sur cuivre est de 888 śaka [4]. L'autre est une courte inscription sur un rocher de 924 śaka, qui commémore la plantation d'un *waringin*, l'arbre sacré de Java [5], mais elles ne nous donnent aucun renseignement sur le souverain régnant à cette époque.

Bali, au contraire, nous a conservé de la même période (en dehors de l'inscription que nous venons d'étudier ci-dessus), *quatorze* inscriptions dont deux seulement ne nous fournissent aucun nom royal. L'inscription sanscrite de Pejeng vient se placer entre la dernière inscription connue du Sang Ratu Śrī Ugrasena de

[1] Voir *OB* : 64, n. 1 et la figure 102, ligne 9.

[2] Voir la face *d*, lignes 6 et suivantes. Le *Rājacitralekha* de cette inscription est probablement le même dignitaire que celui appelé *Mañuratang ājñā* dans les inscriptions en vieux balinais, *ājñā* ayant dans ce cas le sens spécialisé d'« ordre émanant du Roi ». Cf. Goris, *Djåwå*, XVI, 1936 : 90, note 2.

[3] Voir *OJO*, LVII. Cette stèle est de 913 śaka et la date julienne est le 20 janvier 992 EC. Le mois lunaire est *Māgha* et non [*Jye*]*ṣṭha* comme Brandes l'a lu. Le nom de personne que Brandes a transcrit à la ligne 2 n'est certainement pas une partie du nom royal, mais celui d'un des hauts dignitaires de la cour.

[4] Voir *OJO*, LV. La plaque est perdue, mais certains détails prouvent qu'il s'agit d'une copie datant de la période Majapahit.

[5] Voir *KVG*, VII : 77-82. Cette inscription est un bel exemple de ce que l'on a appelé l'écriture carrée de Kaḍiri avant que le souci d'en faire une écriture aussi ornementale que possible n'ait rendu les signes au premier abord si semblables les uns aux autres, qu'ils deviennent indéchiffrables dès qu'ils sont tant soit peu endommagés.

855 śaka[1] et celle du Sang Ratu Śrī Aji Tabanendra Warmmadewa, qui gouverne accompagné de son épouse Sang Ratu Luhur Śrī Subhadrikā Warmmadewī[2], de 877 śaka, qui nous est parvenue en trois exemplaires[3]. Ce sont des documents sur cuivre rédigés en vieux balinais.

Un examen détaillé de toute cette période si intéressante par les problèmes qu'elle pose nous conduirait bien loin du cadre de cette étude, car il faudrait y examiner entre autres la généalogie de Airlangga telle que la stèle de Pucangan nous l'a conservée dans sa partie sanskrite. C'est un sujet que nous espérons avoir l'occasion de traiter plus tard.

Sàigòn, 1950 – Hànội, avril 1951.

---

[1] L'inscription est inédite. C'est le n° 11 de la liste de Goris (*Djåwå*, XVI, 1936 : 89). Nous ne parlons ici que des documents dont nous avons pu étudier nous-même la date. Goris mentionne dans sa liste encore trois inscriptions de Ugrasena de 857, 864 et 888 śaka (n°s 12, 14 et 20). De ces trois millésimes, seul 857 śaka mérite vraiment confiance. Goris a déjà dit lui-même que l'inscription de 888 lui paraissait «suspecte». La date est en effet bien tardive pour Ugrasena (cf. également *TBG*, 81, 1941 : 282, note 1). L'inscription de 864, date possible en soi, nous semble cependant douteuse car le titre de Ugrasena, au lieu d'être Sang Ratu Śrī comme dans tous les autres documents de ce prince, est Pāduka Haji (*Djåwå*, 1936 : 95) et la date est javanaise au lieu d'être balinaise.

Nous ne pouvons qu'observer la même attitude d'expectative en ce qui concerne une deuxième inscription de Tabanendra Warmmadewa (n° 21 de la liste de Goris) de 889 śaka car si Goris ne mentionne aucune particularité pouvant faire douter de cette date, l'existence d'un document au nom d'un autre roi entre la première inscription de Tabanendra et cette inscription doit nous inciter à la prudence. Le document en question qui est une inscription originale sur pierre au nom du Sang Ratu Śrī Candrabhayasingha Warmmadewa date de 884 śaka selon Stutterheim et Goris. Nous croyons qu'il faut lire 882. Mais cette incertitude de deux ans mise à part, il est évident que l'on doit accorder plus de confiance à ce document original qu'à un texte sur cuivre, qui est probablement une copie et où une erreur peut plus facilement se glisser. On a pu voir comment la colonnette de Sanur, qui semblait venir s'intercaler entre des inscriptions de Ugrasena, se trouve, après un examen minutieux de sa date, prendre une place plus logique.

Nous croyons donc qu'il vaut mieux ne pas faire entrer en ligne de compte, tant qu'elles ne seront pas éditées, les deux inscriptions de 888 et 889 śaka. Par contre, si 864 peut sembler douteux pour Ugrasena, il n'y a aucune raison de ne pas accorder foi à la date de 857 śaka.

[2] Dans *TBG*, 81, 1941 : 282, Goris lit Dharmmadewi. Les trois inscriptions de 877 sont assez peu lisibles et nous ne pouvons nous souvenir quelle lecture est la plus probable sur les photographies conservées à Djakarta.

[3] Inscriptions inédites. N°s 16, 17 et 18 de la liste de Goris.

ABRÉVIATIONS

AO...... *Acta Orientalia*, Leiden.

Djâwâ.... *Djâwâ, Tijdschrift van het Java-Instituut*, Yogyakarta.

EB...... *Epigraphia Balica*, par P. V. van Stein Callenfels, Batavia, 1926 (= *VBG* 66, 3[e] fascicule).

EI...... *Epigraphia Indica*, Calcutta.

KVG..... H. Kern, *Verspreide Geschriften*, La Haye, 1913-1929.

OB...... *Oudheden van Bali*, par W. F. Stutterheim, Singaradja (Bali), 1929-1931.

OJO..... *Oud-Javaansche Oorkonden*, transcriptions de Brandes éditées par N. J. Krom, Batavia, 1913 (= *VBG* 60).

OV...... *Oudheidkundige Verslagen*, Batavia.

TBG..... *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, Batavia.

LES ORIGINES ET LA NAISSANCE DE RĀVAṆA DANS LE RĀMĀYAṆA LAOTIEN

par

Henri DEYDIER

L'examen des différentes recensions indiennes et extra-indiennes du *Rāmāyaṇa* a montré les divergences parfois profondes qui existent entre elles et le texte de Vālmīki. L'important ouvrage du Dr Stutterheim [1], en particulier, établit nettement que :

1° Les versions indonésiennes de la légende ne sont pas, pour la plupart, fondées sur l'épopée de Vālmīki, mais sur d'autres versions indiennes écrites, plus primitives ;

2° Les plus anciennes représentations javanaises, celles des bas-reliefs du Prambanan (IXe siècle A. D.) sont de caractère nettement indien mais illustrent une version non-valmikienne de l'histoire [2].

Étudiant « la légende de Rāma dans les bas-reliefs d'Aṅkor Vat » [3], le regretté Przyluski aboutissait à cette conclusion « qu'au moyen âge on lisait et racontait au Cambodge comme dans l'Insulinde un Rāmāyaṇa sensiblement différent du Rāmāyaṇa original ». Les études de M. Martini [4] sur le Ream-ker cambodgien ont montré l'exactitude de cette assertion. Mais le texte khmèr, quoique différent dans les détails, est encore très proche du poème de Vālmīki, et Przyluski supposait que l'étude des autres leçons indochinoises nous apporterait des éléments permettant d'établir la part de l'influence du folklore local sur la version indienne, valmikienne ou non.

Cette intuition se trouve vérifiée dans le *Phrā Lak Phrā Lam*, recension laotienne du Rāmāyana. Les profondes divergences de ce texte non seulement avec l'épopée de Vālmīki, mais encore avec les poèmes khmers et siamois feront l'objet

---

(1) *Rāma Legenden and Rāma-Reliefs in Indonesien*, München, 1925.

(2) *JRAS*, 1926, p. 362. Notons cependant que M. Mus, bien qu'admettant l'hypothèse du Dr Stutterheim, écrit : « Les premiers éléments datés avec certitude sur lesquels s'appuie M. Stutterheim, les images du Prambanan, sont bien postérieurs à l'inscription sanskrite retrouvée à Trà-kiêu (Prakāśadharma, VIIe siècle) qui témoigne de la grande diffusion du texte de Vālmīki, passé probablement du Cambodge au Champa vers la fin du VIe siècle ou le début du VIIe siècle. Le problème comporte donc des données complexes qui méritent d'attirer l'attention. » *BEFEO*, 1928, p. 506.

(3) *Arts et archéologie khmers*, 1924, p. 324-325.

(4) *En marge du Rāmāyaṇa cambodgien*, in *BEFEO*, 1938, p. 285-295, et *JA*, 1950, 81-90.

d'une étude ultérieure. Mais il importait de signaler dès à présent son caractère purement local dont le meilleur exemple est donné par les origines et la naissance de Rāvaṇa dont voici une traduction résumée.

« Maintenant on parle de Thao Maha Brahma du ciel Akaniṭṭha. Après sa mort, il descendit à travers les différents paradis pour aller sur la terre. Parvenu au paradis des Theng, les Phi du pays de Theng voulurent modeler son corps pour lui donner une forme humaine normale. Le Maha refusa de se laisser refondre l'âme par les Phi Theng [1], parce qu'il avait déjà assez de mérites pour descendre renaître sur terre. Les Phi Theng lui répondirent qu'il avait tort d'enfreindre leur recommandation parce que s'il redescendait sur terre pour renaître il serait obligé de revenir au pays des Theng pour refondre son âme.

Malgré l'insistance des Phi Theng, Brahma refusa d'obéir et se décida à renaître dans le Jambudvīpa. Il parvint au *muong* (pays, ville) d'Indapattanagara, dans la famille d'un fermier du nom de Khun Na Luong qui était sujet du roi Virunlaha. Brahma pénétra dans le ventre de la femme de celui-ci. Elle eut un songe. Un noyau descendu du ciel, après avoir accompli quelques circuits autour d'elle, pénétra dans sa fontanelle, puis lui éclaira le ventre. Cette lumière se répandit dans tout l'univers jusqu'au Cakravan et au ciel des Tavatiṃsa. Elle se réveilla et fit part du songe à son mari. Alors celui-ci la rassura, lui disant qu'elle aurait un fils très précieux, possédant une intelligence remarquable, égale à celle de Brahma, Indra et Devadatta. « Vous vivrez longtemps et aurez beaucoup de biens dont les sept joyaux, à cause des mérites de votre enfant. Vous vivrez dans le bonheur, la prospérité et la richesse ».

Après dix mois de grossesse, l'épouse du fermier donna naissance à un monstre dont le corps était arrondi comme un morceau de pierre à aiguiser les coupe-coupes. Il avait tous les organes d'un être humain. Sa tête était très petite. Les membres : bras et jambes, mains et pieds, également petits et courts, contrairement à ceux d'un être humain, exactement comme s'il n'avait ni pieds, ni jambes, ni bras. Ceux-ci étaient semblables à des champignons tellement ils étaient minuscules (pl. XLIII). Cela fit rire les spectateurs.

Tout le monde afflua pour voir cette curiosité. C'est pour cette raison que les deux époux donnèrent le nom de Thao Lunlu [2] à leur fils. Une *devatā* ayant vu Thao Lunlu en fit part à toutes les autres divinités habitant sur terre et dans les airs, et le bruit arriva jusqu'à Phaya Theng, roi des Phi Theng, puis jusqu'au ciel de Catumalarajika. Le Phaya Theng devina que Thao Lunlu n'était autre que Thao Brahma qui avait refusé de se laisser fondre l'âme. Le bruit parvint alors jusqu'à Indra au ciel des Tavatiṃsa. Indra alla éprouver l'intelligence de Thao Lunlu. Selon ses réponses, il ferait refondre son âme par les Phi Theng.

Un matin, le fermier, père de Thao Lunlu, qui conduisait un buffle à la rizière fut interpellé par Indra : « Fermier ! aujourd'hui, combien avez-vous déjà fait de sillons en labourant votre champ ? » Puis Indra partit dans les airs sur le dos de son cheval.

Ayant labouré son champ, le fermier regagna sa maison. Le lendemain, il revint comme à l'habitude au champ. Comme la veille, il fut encore interpellé par Indra qui disparut comme il était venu, après lui avoir posé la même question. Le fermier

---

[1] La refonte du corps de Thao Lunlu dans le creuset des Phi Theng (génies du Ciel) est une tradition purement laotienne. Lorsqu'une personne est malade, on invoque le roi des Phi Theng afin qu'il lui refonde l'âme et la guérisse. Thao Lunlu, possédant une forme grossière, est donc considérée comme malade, et il doit passer dans le creuset pour être guéri de son infirmité.

[2] Onomatopée : bruit d'une pierre qui roule.

était inquiet. Il laissa reposer son buffle et regagna immédiatement sa demeure. Sa femme lui demanda la cause de son chagrin. Il lui raconta ce qui s'était passé et lui fit part de son inquiétude parce qu'il ne pouvait pas compter le nombre des sillons au-delà de dix. Il craignait une mauvaise aventure.

Sur le conseil de sa femme, il se proposa d'aller demander la clé de cette énigme aux habitants du village. Le résultat de ses informations l'inquiéta beaucoup, parce que la plupart lui dirent qu'il aurait la signification de ce mystère dans les sept jours. Il aurait une bonne ou une mauvaise aventure. Thao Lunlu demanda à ses père et mère la raison de leur inquiétude. Ceux-ci lui racontèrent ce qui se passait. Thao Lunlu, grâce à son pouvoir extraordinaire, en reconnut la cause. Il assura ses parents qu'il pouvait répondre aux questions de tous les hommes du Jambudvīpa. Agé de trois ans, il pouvait aider ses parents en remerciement des bienfaits reçus. Il demanda à se rendre au champ, afin de répondre à la demande de l'inconnu à la place de son père qui le transporterait puisqu'il ne pouvait encore marcher.

Le lendemain, le fermier partit en emportant avec lui Thao Lunlu. Il le déposa au coin du champ et laboura (pl. XLIV). Après avoir tracé quelques sillons, il vit arriver Indra sur le dos d'un cheval volant. Indra demanda au fermier : « Combien faites-vous de sillons par jour? » Thao Lunlu répondit pour son père : « Seigneur, combien faites-vous par jour de tours à cheval au cours de votre promenade? Veuillez me le dire, alors je vous dirai combien nous avons fait de sillons en labourant la terre ». Indra, en entendant ces mots, ne rebroussa pas chemin comme auparavant. Il s'approcha de Thao Lunlu et se fit alors reconnaître comme Indra descendu du ciel des Tavatiṃsa afin de poser des questions embarrassantes à son père pour s'amuser à ses dépens. Alors Thao Lunlu répondit : « Seigneur, alors que vous êtes le roi des devatā du ciel des Tavatiṃsa, pourquoi voulez-vous venir plaisanter comme si nous étions des enfants? » Indra lui répondit : « C'est pour éprouver votre intelligence ». Thao Lunlu déclara : « Seigneur, si vous trouvez que j'ai de l'intelligence, que ferez-vous de moi? » Indra lui répondit : « Si vous êtes intelligent, je vais refondre votre corps, pour que vous ayiez une belle forme comme la mienne. » Alors Thao Lunlu lui demanda de lui poser des questions.

Indra lui dit que la première question était la suivante :

« S'il en existe un, il n'en existe pas deux ».

R. — C'est le Bouddha qui est l'unique, l'incomparable, qui n'a pas son semblable.

« S'il en existe deux, il n'y en a pas trois. »

R. — Premièrement : le Rūpadhamma, deuxièmement : le Nāmadhamma.

« S'il en existe trois, il n'y en a pas quatre. »

R. — Dukkhavedanā, Sukhavedanā, Kammavedanā.

« S'il y en a quatre, il n'y en a pas cinq. »

R. — Dukkhasacca, Samudayasacca, Nirodhasacca, Maggasacca.

« S'il y en a cinq, il n'y en a pas six. »

R. — Les cinq préceptes.

« S'il y en a six, il n'y en a pas sept. »

R. — Les six sens.

« S'il y en a sept, il n'y en a pas huit. »

R. — Les sept joyaux du Cakavatti.

« S'il y en a huit, il n'y en a pas neuf. »

R. — Les huit préceptes.

Après les réponses de Thao Lunlu, qui connaissait les sutta, Indra ainsi que les devatā lancèrent des fleurs et des baguettes d'encens pour honorer l'enseignement du Dhamma. Ceci provoqua un bruit semblable à celui de la terre qui s'effondre et il y eut des répercussions dans les différents mondes et paradis, y compris l'Akaniṭṭha Brahma Loka.

Indra demanda à Thao Lunlu s'il consentait à monter au ciel pour se laisser refondre le corps. Thao Lunlu lui répondit qu'il n'en avait pas l'intention, à moins que ses parents ne lui en donnent l'autorisation.

Indra demanda au fermier s'il acceptait de lui confier son enfant pour le faire refondre. Le fermier refusa d'abord, puis il dit à Indra de demander à sa femme.

Il partit avec son enfant au village et raconta tout ce qui s'était passé à son épouse. Au bout d'un instant Indra arriva. Elle consentit à donner son fils à condition d'obtenir des richesses. Indra lui donna satisfaction. Le bruit de cette aventure parvint aux oreilles de Virunlaha, roi d'Indapattanagara. Celui-ci réunit ses conseillers et leur exposa l'événement concernant Thao Lunlu emporté par Indra. Il accusa Khun Na Luong d'avoir agi sans son consentement. « Il aurait dû m'en informer, dit Virunlaha. Selon une vieille maxime, « pour prendre du bois de chauffage il faut le demander au propriétaire du *ray;* pour prendre un sujet il faut le demander au roi ». Pourquoi Indra et Khun Na Luong ne m'ont-ils rien dit en emportant Thao Lunlu? »

Les hauts dignitaires du royaume répondirent : « Indra a peut-être outrepassé ses droits, en raison de son autorité. Mais de toute façon, Khun Na Luong aurait dû dépêcher quelqu'un pour nous en informer. Nous estimons préférable d'envoyer un émissaire pour se renseigner. Alors, le roi délégua à cet effet Kun Fa Det et Kun Tion. Les deux envoyés partirent rapidement à cheval et parvinrent à la maison de Khun Na Luong. Ils s'étonnèrent des transformations de celle-ci, parce qu'à la place de l'ancienne cabane, il y avait un riche *pràsàt* étincelant d'or et d'argent, entouré d'arbres fruitiers. Ils pénétrèrent à l'intérieur et aperçurent de nombreux domestiques.

Les deux messagers rencontrèrent Indra et l'informèrent de leur mission. Indra répondit qu'il avait l'intention de faire du bien à Thao Lunlu et non pas de l'enlever à leur roi, pour en faire son serviteur.

Les deux messagers allèrent rendre compte à Virunlaha. Ils montèrent dans le palais et firent leur rapport au roi. Ils expliquèrent qu'Indra ferait fondre Thao Lunlu chez les Phi Theng afin de le renvoyer dès qu'il aurait une belle forme, pour revenir naître dans le *muong* d'Indapattanagara. Le roi n'aurait qu'à épier pendant un an, s'il y apercevait quelqu'un possédant le pouvoir surnaturel de circuler dans l'air et doué d'une grande beauté, ce serait Thao Lunlu. Alors Virunlaha fut très satisfait de la bonne intention d'Indra et réunit ses ministres : « Messieurs, notre pays vivra dans la prospérité, parce qu'Indra nous enverra quelqu'un qui renaîtra dans notre pays et qui aura une puissance surnaturelle. Nous allons l'attendre un an ».

Revenons à la maison de Khun Na Luong où la femme de ce dernier lui remit Thao Lunlu pour le donner à Indra. Indra, ayant enlacé l'enfant, monta à cheval et partit

après avoir pris congé des deux époux. Ces derniers, séparés de leur enfant, se mirent à pleurer à chaudes larmes et pensaient sans cesse à leur fils.

Indra parvint d'abord à la forêt Himavant, puis au lac Anavatta où il se reposa. Il fit descendre Thao Lunlu du cheval pour aller s'asseoir sur un bloc de pierre. Il le baigna dans l'eau du lac pour le laver, puis ensuite partit avec lui et parvint au paradis des Theng. Arrivé à sa résidence, il fit convoquer les sept rois des Phi Theng. Ils se rendirent sans retard à l'appel d'Indra. Après avoir accompli les formalités du salut réciproque[1], selon la coutume, Indra dit aux Theng qu'il amenait Thao Lunlu pour faire fondre son âme et que ce Thao Lunlu n'était autre que Maha Brahma du ciel Akaniṭṭha qui, au cours de son passage au pays des Theng, avait refusé de se laisser fondre l'âme et était descendu naître dans le *muong* d'Indapattanagara.

Indra demanda aux Theng de refondre l'âme de Thao Lunlu et de l'envoyer ensuite pour renaître au même endroit. Ensuite, Indra regagna le ciel des Tavatiṃsa.

Le roi des Theng prit un creuset et un moule en cuivre. Il mit Thao Lunlu dans le creuset et le déposa sur un feu (pl. XLV) dont la propriété était de rafraîchir Thao Lunlu comme s'il avait pris un bain. Lorsque le corps du patient fut fondu, on versa le contenu du creuset dans le moule de cuivre, mais les Phi Theng remarquèrent que Thao Lunlu demeurait en son état premier. Alors, le Theng prit un creuset d'argent et un moule d'argent pour le refondre, comme il venait de le faire. Mais Thao Lunlu restait toujours dans son premier état. Le Theng pris un creuset d'or et un moule d'émeraude, mais la forme de Thao Lunlu ne changeait toujours pas. Alors, on décida de l'apporter au ciel des Tavatiṃsa pour demander à Indra lui-même d'intervenir.

Les sept Theng apportèrent Thao Lunlu à Indra. Ils restèrent dans la sala aux 9.000 compartiments qui était le lieu de l'assemblée des devatā. A la demande des sept princes, Visukamdevaputra (Viśvakarma) les accompagna pour se rendre au palais d'Indra.

Les princes informèrent Indra qu'ils lui apportaient Thao Lunlu parce qu'ils n'avaient pu refondre sa forme. Indra ordonna à Visukam d'allumer un feu céleste. Indra mit Thao Lunlu dans le creuset qu'il avait apporté et le porta au feu. Lorsque le corps fut fondu, on versa le contenu du creuset dans le moule d'émeraude. Alors Thao Lunlu prit une forme d'une grande beauté. Lorsqu'il parut ainsi dans toute sa splendeur, Indra s'adressa aux Theng en ces termes :

« Lorsque Thao Lunlu renaîtra, il sera doué d'un pouvoir surnaturel et pourra voler dans l'air, comme moi Indra, parce que nous avons refondu plusieurs fois son corps. Il sera courageux comme les pirates, mais s'il ne pouvait réprimer sa colère, il n'aurait pas une longue vie, et il mourrait à cause de son désir. »

Thao Lunlu fut envoyé sur terre pour renaître dans le Jambudvīpa. Il pénétra dans le corps de la reine Nang Malikarājadevī par la fontanelle et occasionna ainsi la grossesse de la reine. Comme conséquence, celle-ci eut un songe : elle avait reçu un joyau d'Indra donnant de la lumière jusqu'au Cakravan et au ciel des Tavatiṃsa. Elle rêva aussi qu'elle s'habillait richement et qu'elle s'élevait dans l'air pour aller lier amitié avec les divinités et qu'elle retournait ensuite au *prāsāt*. Lorsqu'elle se réveilla, elle fit part du songe à son mari le roi Virunlaha. Ce dernier dit à sa femme que son enfant aurait un pouvoir surnaturel et pourrait même circuler dans l'air.

Grâce à sa clairvoyance, Indra aperçut Thao Lunlu dans le sein de la reine Malika et il descendit pour lui donner un arc et un sabre. Cela provoqua un autre songe de la

[1] Vieille coutume laotienne, formule de salut où l'on s'inquiète de la santé des uns et des autres, avant d'engager une conversation.

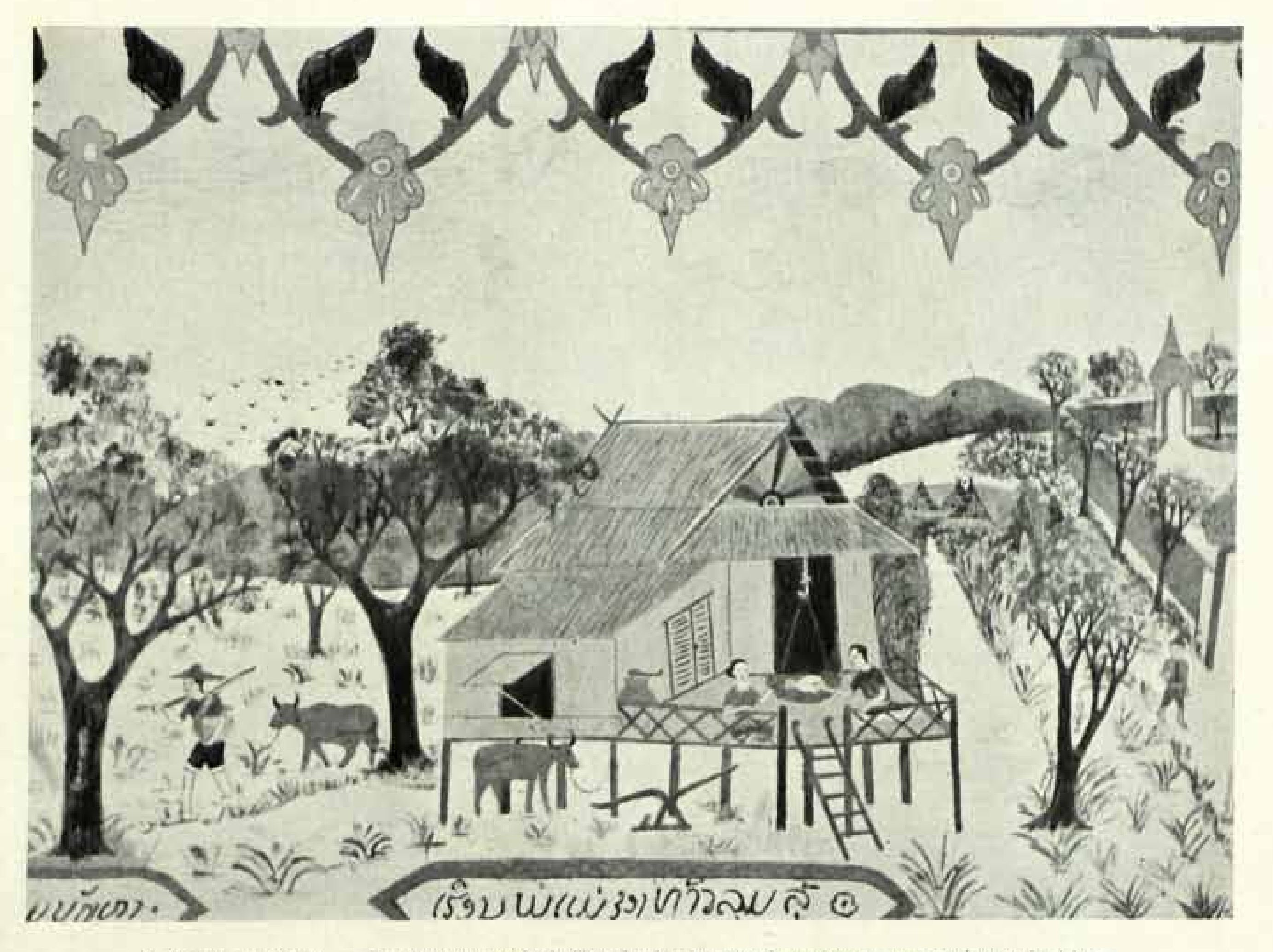
reine qui consistait en la réception d'un fil de coton noir[1] et d'une herbe, don d'Indra. Le roi, informé du songe, l'interpréta et dit qu'Indra donnerait un arc et un sabre à l'enfant.

Au terme de dix mois de grossesse, la reine donna le jour à un fils d'une beauté remarquable, tenant un arc et un sabre. Le roi, très content de la naissance de son fils, appela vingt-cinq servantes pour s'en occuper. Il lui donna le nom de Thao Háp Phrā Na Suon (Rāvaṇāsura)[2].

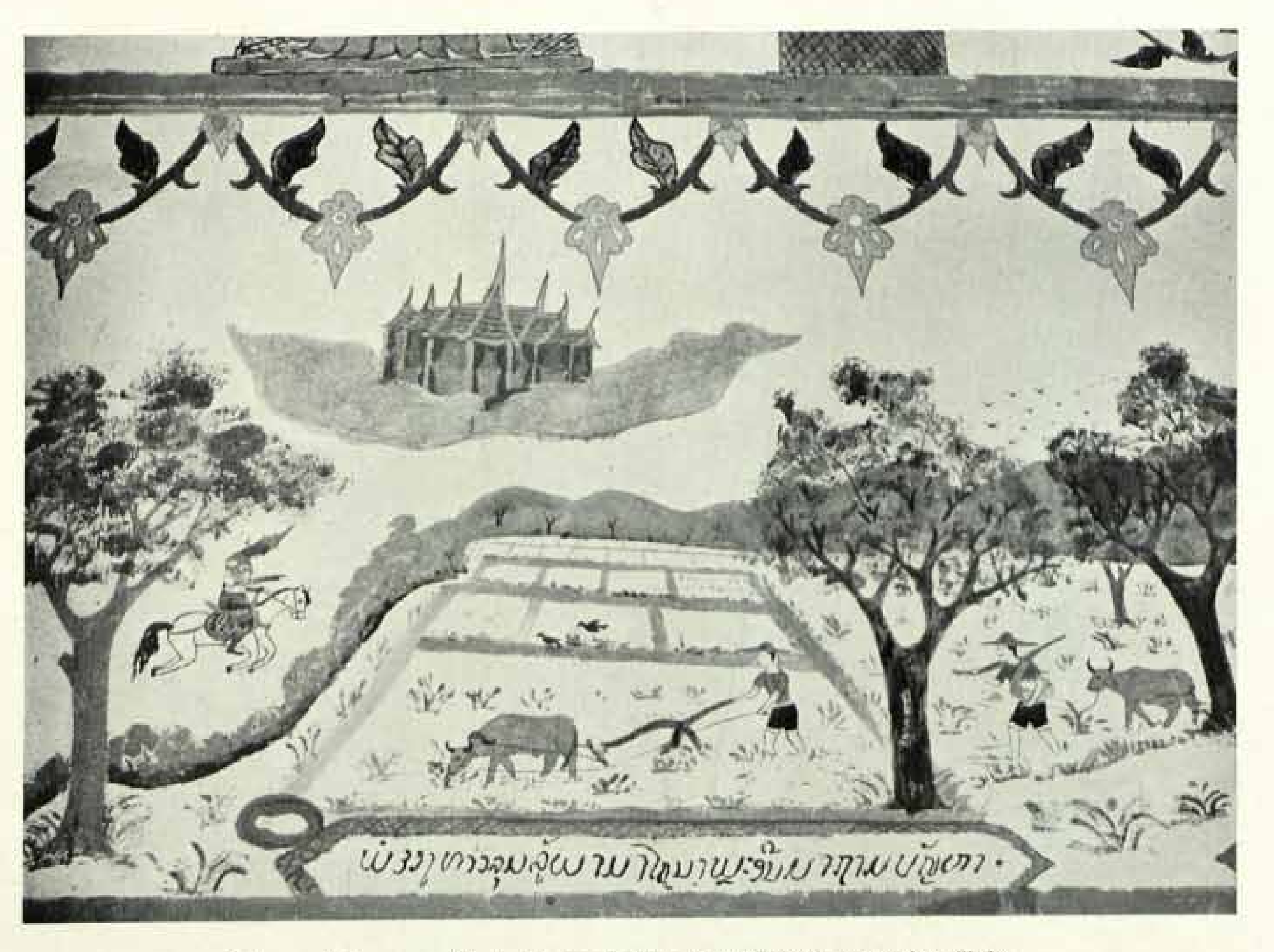
---

[1] Pour se protéger des mauvais esprits.

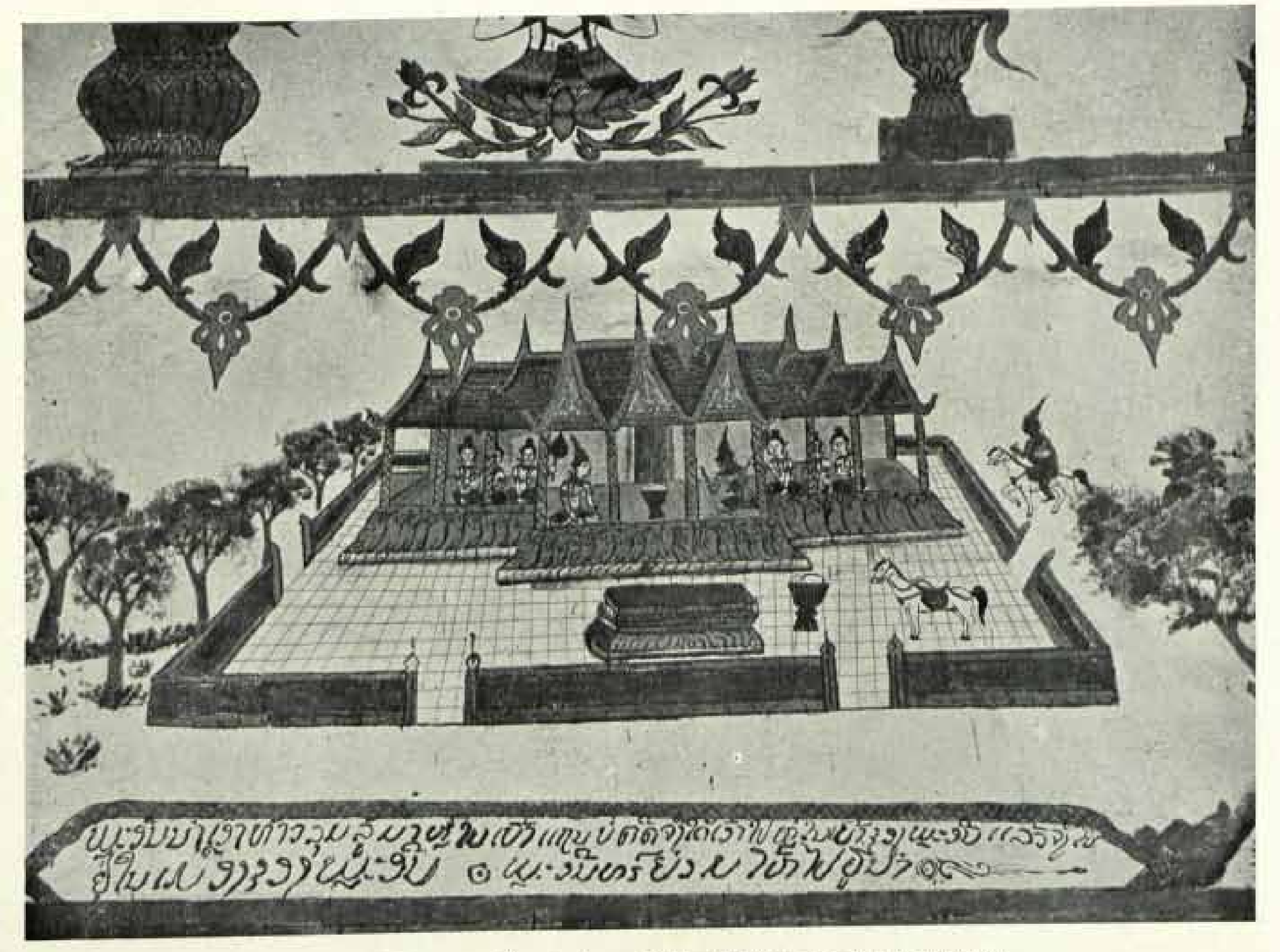
[2] Je remercie M. Phou-Vong et les Maha de l'Institut Bouddhique de Vientiane de l'aide qu'ils ont bien voulu m'apporter pour l'examen de ce texte.



Naissance de Rāvaṇa. — La venue au monde de Thao Lanlu. Son père le transporte sous son bras à la rizière.
(Fresque de Vat Up Muong à Vientiane.)



Naissance de Rāvaṇa. — Thao Lanlu dans le champ paternel répond aux questions d'Indra.
(Fresque de Vat Up Muong à Vientiane.)



Naissance de Rāvaṇa. — Thao Lamlu au ciel des Phi Then est mis dans le creuset.
(Fresque du Vat Up Muong à Vientiane.)

ALEXANDRE ET LE BOUDDHISME

par

Étienne LAMOTTE

I. — LE SOUVENIR D'ALEXANDRE DANS L'INDE

C'est un lieu commun chez nos historiens de déplorer le silence gardé par les Indiens sur l'expédition d'Alexandre le Grand en Afghanistan et dans le nord-ouest de l'Inde (327-325) et leurs réticences concernant les rois indo-grecs qui régnèrent de la Bactriane au Penjab durant les deux derniers siècles de l'ère ancienne. Les documents grecs et latins sont les seuls à nous renseigner sur l'expédition d'Alexandre; l'histoire des rois indo-grecs est surtout connue par les monnaies et les quelques références que les auteurs classiques lui ont consacrées [1]. Le silence farouche gardé par l'Inde à leur endroit n'est levé qu'en l'honneur de méridarques obscurs [2], de Démétrios (c. 189-166) vainqueur probable du śuṅga Puṣyamitra [3], de Ménandre (c. 166-145) converti au bouddhisme [4] et d'Antialkidas (c. 130-100) dont un envoyé avait embrassé la religion des Bhāgavata [5].

Il est remarquable que les seuls souverains qui aient bénéficié d'une mention expresse soient précisément ceux qui s'intéressent en quelque manière à l'une ou l'autre religion de l'Inde. Il en sera de même plus tard pour les śakapahlava et les kuṣāṇa : les écrits religieux et les inscriptions votives seuls en conservent la mémoire.

---

[1] Voir en dernier lieu W. W. Tarn, *Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, A. Foucher, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila*, II, p. 208 et suiv., Paris, 1947; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter*, I, p. 286-353, Halle, 1947; L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique*, I, p. 224-227, Paris, 1947.

[2] *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II, 2 nos 1-2.

[3] Les Yavana, dont parlent le Yuga Purāṇa, certaines gloses du grammairien Patañjali (III, 2, 111) et un passage célèbre du Mālavikāgnimitra de Kālidāsa (éd. R. D. Karmarkar, Poona, 1950, p. 111) se réfèrent probablement aux troupes de Démétrios. Selon l'hypothèse de P. C. Bagchi, *Kṛmiśa and Demetrius*, in *Indian Historical Quarterly*, XXII, 1946, p. 81-91, le yakṣa Kṛmiśa qui écrasa près de l'Océan du Sud l'armée de Puṣyamitra, persécuteur du bouddhisme, n'était autre que Démétrios : cf. Tsa a han, T. 99, k. 25, p. 181 c; A yu wang tchouan, T. 2042, k. 3, p. 111 *b* (tr. J. Przyluski, *La légende de l'Empereur Aśoka*, Paris, 1923, p. 303-304); A yu wang king, T. 2043, k. 6, p. 149 *b* 7; Divyāvadāna, p. 434; Chö li fou wen king, T. 1465, p. 900 *a-b* (tr. P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO*, XXIV, 1924, p. 45); P'i p'o cha, T. 1545, k. 125, p. 655 *b*; Tāranātha, p. 81.

[4] *Epigraphia Indica*, XXIV, 1, 1937, p. 1-8; Tsa pao tsang king, T. 203, n° 111, k. 9, p. 492 c et suiv.; les diverses recensions du Milindapañha étudiées par P. Demiéville, o. c.; Avadānakalpalatā, ch. 57, v. 15. — Voir A. Foucher, *À propos de la conversion au bouddhisme du roi indo-grec Ménandre*, in *Mém. Ac.*, XLIII, 2, p. 1-36.

[5] Inscription de la colonne de Besnagar, Lüders, *List of Brahmi Inscriptions*, n° 669, *Ep. Ind.*, X, 1912, p. 63.

L'Inde a toujours soigneusement dissimulé les emprunts faits à l'étranger; il y a longtemps déjà que l'historien arabe Albirouni constatait : « Dites quelque chose à un Hindou, il vous répétera demain votre leçon en indien et vous n'y reconnaîtrez pas grand chose ». Les Hindous excellèrent à pratiquer autour des dynastes étrangers la conspiration du silence et de l'oubli; et, pour en effacer jusqu'au souvenir, ils n'hésitaient pas à leur substituer les personnages légendaires de leur mythologie. Alexandre le Grand fut, croyons-nous, la première victime de pareils procédés.

Cependant, malgré sa courte apparition dans l'Inde (327-325), les échos de sa brillante campagne n'étaient pas près de s'éteindre : la conquête du massif Afghan, la traversée de l'Indus, l'entrée à Taxila, la victoire sur Poros, la poussée jusqu'à l'Hyphase, la descente de l'Indus, les représailles exercées contre les rois Mousikanos, Oxykanos et Sambos, la reconnaissance du delta de l'Indus sont autant de hauts faits qui n'avaient pas manqué de frapper les esprits. Eût-on voulu les oublier, que les villes fondées par Alexandre et les trophées dressés à ses victoires suffisaient à en perpétuer le souvenir. Mais ici encore les seuls renseignements dont nous disposons nous sont fournis par les sources grecques et latines.

Les deux villes de Nikaia et de Boukephala fondées par Alexandre de part et d'autre de l'Hydaspe (Jhelum) étaient destinées à rappeler de façon permanente sa victoire sur Poros. Nous y reviendrons plus loin. Plus à l'est, à proximité de la Biās (Hyphase), douze autels, hauts de cinquante coudées, marquaient l'extrême pointe de l'avance macédonienne [1]. Les détails fournis par les sources anciennes sur le camp de dimensions monstrueuses qui les flanquait n'inspirent guère confiance [2], mais nos historiens ne mettent pas en doute l'existence de ces autels qui, selon l'hypothèse de Vincent Smith, auraient été détruits par une des divagations dont la Biās, comme toutes les rivières du Penjab, est coutumière. Flavius Philostratus, auteur d'une vie d'Apollonios de Tyane rédigée peu avant 217 de notre ère, prétend que ces autels, situés à trente stades de l'Hyphase, portaient les inscriptions suivantes : « A mon père Ammon, à mon frère Hèraclès, à Athéna Prévoyante, à Zeus Olympios, aux Cabires de Samothrace, à l'Hèlios Indien, à Apollon Delphien ». Au centre une stèle de bronze portait ces mots : « Ici, s'est arrêté Alexandre » [3]. Le témoignage de Philostrate est évidemment sujet à caution, mais ne présente en soi rien d'invraisemblable si l'on songe à l'éclectisme d'Alexandre en matière religieuse; il devait en donner une nouvelle preuve, lors du départ de sa flotte en novembre 326, lorsqu'il offrit des sacrifices et des libations à ses dieux ancestraux, aux divinités qu'Ammon lui avait conseillé de vénérer, aux rivières indiennes Jhelum, Chenab et Indus, à Poseidon, aux dieux et déesses de la mer et à l'Océan [4]. Plutarque, mieux renseigné sur l'Inde qu'on ne croyait jusqu'ici [5], signale aussi l'érection de ces autels « que les rois des Praisiens honorent encore aujourd'hui en

---

[1] Arrien, *Anab.*, V, 29, 1; Quinte-Curce, IX, 3 et suiv.; Justin, XII, 8, 17; Pline, *Nat. Hist.*, VI, 62; Diod., XVII, 95, 1.

[2] Diod., XVII, 95, 2; Quinte-Curce, IX, 3; Justin, XII, 8, 16.

[3] Fl. Philost., *Vita Apollonii*, éd. Kayser, II, 43, p. 84, 3 : Ποταμὸν δὲ Ὑδραώτην ὑπερβάντες καὶ πλείω ἔθνη ἀμείψαντες ἐγένοντο πρὸς τῷ Ὑφάσιδι, στάδια δὲ ἀπέχοντες τούτου τριάκοντα βωμοῖς τε ἐνέτυχον, οἷς ἐπεγέγραπτο· « Πατρὶ Ἄμμωνι καὶ Ἡρακλεῖ ἀδελφῷ καὶ Ἀθηνᾷ Προνοίᾳ καὶ Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Σαμοθρᾳξὶ Καβείροις καὶ Ἰνδῷ Ἡλίῳ καὶ Δελφῷ Ἀπόλλωνι». Φασὶ δὲ καὶ στήλην ἀνακεῖσθαι χαλκῆν, ᾗ ἐπιγεγράφθαι· « Ἀλέξανδρος ἐνταῦθα ἔστη ».

[4] Arrien, *Anab.*, VI, 3, 1; Ind., XVIII, 11.

[5] Selon les *Moralia* de Plutarque (821 D-E), les villes indiennes se disputèrent les restes de Ménandre et lui élevèrent des mnémata. Les reliques de Ménandre n'ont pas encore été découvertes jusqu'ici, mais le nom du mahārāja Minedra figure sur le reliquaire bouddhique de Bajaur daté de la cinquième année de son règne (*Epigraphia Indica*, XXIV, 1, 1937, p. 1-8).

les traversant; et ils y offrent des sacrifices à la manière des Grecs» [1]. Ce texte a été généralement mal interprété : V. Bétolaud, dans sa traduction française, trahit quelque peu le texte en comprenant : «Alexandre dressa aussi en l'honneur des dieux des autels que les rois des Présiens honorent encore aujourd'hui; ils passent tous les ans le Gange, pour y aller faire des sacrifices à la manière des Grecs» [2]. Les historiens en ont conclu que : «bien des siècles après, les descendants de Sandracottos, devenus des rois puissants, sont venus chaque année offrir sur ces autels des sacrifices à la mémoire de celui qu'ils vénéraient comme le bienfaiteur de leur dynastie» [3]. Alexandre peut passer à la rigueur comme le bienfaiteur des Taxilès, des Poros et des Abisarès; sa rencontre avec Candragupta (Androcottos) est dans l'ordre des choses historiquement possibles [4]; mais on a de bonnes raisons de croire qu'il n'entra jamais en relations suivies avec les Praisiens (de Prācya «Orientaux») de l'empire du Magadha que la mutinerie de ses troupes en 326 empêcha d'attaquer [5]. Par ailleurs le présent *διαβαίνοντες* (et non l'aoriste *διαβάντες*) ne se réfère nullement à une traversée du Gange — lequel n'est même pas mentionné dans le texte — mais se rapporte directement au verbe principal *σέβονται* qui le suit immédiatement. La phrase de Plutarque signifie simplement que les Praisiens honoraient ces autels en les traversant, cérémonie de culte, connue des Indiens sous le nom de *pradakṣiṇa*, et qui consistait à tourner autour des monuments ou des personnes en les tenant à sa droite [6] : c'était la façon ordinaire de vénérer les stūpa, en empruntant le chemin de ronde ménagé autour d'eux à cet effet [7]. Quant aux «sacrifices à la manière des Grecs» offerts à ces autels, ils furent sans doute le fait des gréco-macédoniens de l'entourage de Philippos (326-324) puis d'Eudamos (323-318) [8], commis successivement à la surveillance de Poros jusqu'à l'assassinat de ce dernier et au départ d'Eudamos qui quitta l'Inde en 317 pour aller prêter main-forte à Eumène dans sa lutte contre Antiochos [9].

Ces monuments n'étaient pas les seuls à perpétuer dans l'Inde le souvenir du Macédonien. Au dire de Philostrate, Appolonios et son compagnon, en l'an 44 de notre ère, purent encore admirer, dans le temple iranien de Jaṇḍiāl, faubourg de Taxila-Sirkap, des panneaux de bronze, fixés aux murs, où étaient représentés les hauts faits de Poros et d'Alexandre [10]. Le périple de la mer Érythrée (seconde moitié du Ier siècle ap. J.-C.), signale dans la région de Barygaza [11] des traces de

---

(1) Plutarque, *Vita Alex.*, LXII, 8 (éd. Ziegler, B T, 1934) : *ἱδρύσατο δὲ βωμοὺς οὓς μέχρι νῦν οἱ Πρασίων βασιλεῖς διαβαίνοντες σέβονται, καὶ θύουσιν Ἑλληνικὰς θυσίας.*

(2) Paris, Hachette, sans date, p. 262.

(3) G. Glotz, *Histoire grecque*, IV, p. 153; voir aussi R. Cohen, *La Grèce et l'Hellénisation du Monde Antique*, 1re édition, 1934, p. 402.

(4) Plutarque, *Vita Alex.*, LXII, 8.

(5) Cf. W. W. Tarn, *Alexander the Great*, Cambridge, 1948, II, p. 275 et suiv.

(6) Cf. Vinaya pāli, I, p. 17; Saṃyutta, I, p. 138; Aṅguttara, I, p. 294; II, p. 21, 182; III, p. 198.

(7) A. Foucher, *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, p. 268.

(8) Arrien, *Anab.*, VI, 27, 2.

(9) Diod., XIX, 14, 8.

(10) Philost., *Vita Apollonii*, II, 20, p. 62 : *νεὼν δὲ πρὸ τοῦ τείχους ἰδεῖν... χαλκοῖ γὰρ πίνακες ἐγκεκρότηνται τοίχῳ ἑκάστῳ, γεγραμμένοι τὰ Πώρου καὶ Ἀλεξάνδρου ἔργα.* C'est Sir John Marshall, *Guide to Taxila*, 3e éd. 1936, p. 105-106, qui a proposé d'identifier le temple visité par Apollonios de Tyane avec le temple iranien de Jaṇḍiāl; voir la controverse dans H. Deydier, *Contribution à l'étude de l'Art du Gandhāra*, Paris, 1950, p. 129-132.

(11) Il ne s'agit pas ici des environs immédiats de Barygaza (Barukaccha, Broach) inconnus d'Alexandre, mais de toute la région environnante, y compris le delta de l'Indus exploré par le Macédonien.

l'expédition d'Alexandre en ces lieux : anciennes constructions religieuses, fondements de camps et puits énormes [1].

Il faut attendre jusqu'au VII[e] siècle de notre ère pour trouver une mention d'Alexandre dans un texte indien; encore, cette mention se déguise-t-elle sous un jeu de mots. Dans son Harṣacarita, écrit vers 630, le poète de cour Bāṇa met en parallèle les exploits fabuleux des anciens héros et la lâcheté des souverains plus récents. Ayant critiqué Yudhiṣṭhira d'avoir toléré tout près de lui le royaume des Kimpuruṣa, il poursuit : «Paresseux fut ce Caṇḍakośa qui, ayant vaincu la terre, ne pénétra point dans le royaume des femmes» [2]. Dans le début de cette phrase (Alasaś Caṇḍakośaḥ), l'ingéniosité de S. Lévi a cru découvrir le nom d'Alexandre affligé pour la circonstance du sobriquet Caṇḍakośa «Au sexe redoutable» [3] : malgré son tempérament puissant, Alexandre aurait refusé, par paresse, d'entrer dans le royaume des Amazones, événement rapporté dans les chapitres 25 et 26 du Roman d'Alexandre du Pseudo-Callisthène [4]. Mais le royaume des femmes, bien connu de la littérature indienne [5], ne désigne pas nécessairement le pays des Amazones. En tout cas, si l'interprétation de S. Lévi est exacte, ce passage prouve simplement que le Roman d'Alexandre était connu au VII[e] siècle de notre ère dans les cercles cultivés de la cour du roi Harṣa. Si le souvenir d'Alexandre s'est perpétué dans l'Inde, le fait est dû surtout aux villes et monuments élevés au cours de son expédition, et non pas à la tradition indienne qui a tout fait pour l'effacer.

Les douze autels érigés à proximité de la Biās subsistaient encore au temps de Plutarque; quant aux villes de Nikaia et de Boukephala construites de part et d'autre de l'Hydaspe à proximité de l'actuel Jhelum, elles présentaient l'immense avantage d'être directement reliées au grand réseau routier de l'Inde.

Dans trois paragraphes consécutifs de sa *Géographie*, VII, 1, Claude Ptolémée (150 ap. J.-C.) signale entre l'Indus et le Bidaspès, le pays Ouarsa et les villes de Isagouros et de Taxila (§ 45); le long du Bidaspès, le pays des Pandoouoi où sont les villes de Labaca, Sagala, appelée aussi Euthymêdia, Boukephala et Iômousa (§ 46); à partir de là, dans la direction de l'est, habitent les Kaspiraioi avec toute une série de villes dont la dernière et la plus importante est Modoura, ville des dieux (§ 47-50) [6]. — Les *Atlas Antiqui* sont à peu près d'accord pour situer Taxila (Bhir, Sirkap et Sirsoukh) entre l'Indus et le Jhelum; Nikaia et Boukephala respectivement sur la rive occidentale et orientale du Jhelum, à proximité de la ville du même nom; Sagala entre Chenab et Ravi; Iômousa sur le Chenab; Modoura est l'ancienne Mathurā (l'actuel Muttra) sur la Jumna [7]. Or cette région était traversée

---

[1] Périple, 41 (éd. Frisk, 1927, p. 14) : *Σώζεται δὲ ἔτι καὶ νῦν τῆς Ἀλεξάνδρου στρατιᾶς σημεῖα περὶ τοὺς τόπους* (sc. prope Barygazam), *ἱερά τε ἀρχαῖα καὶ θεμέλιοι παρεμβολῶν καὶ φρέατα μέγιστα.*

[2] Harṣacarita, VII[e] acte (éd. Parab, Bombay, 1950, p. 214) : *Alasaś Caṇḍakośo yo na prāvikṣat kṣmām jitvā strīrājyam.*

[3] S. Lévi, *Alexandre et Alexandrie dans les documents indiens*, Mém. S. Lévi, Paris, 1937, p. 414-415.

[4] Comparer dans le *Pseudo-Call.*, III, 26, 1, la lettre d'A. aux Amazones : *Βασιλεὺς Ἀλέξανδρος Ἀμαζόσι χαίρειν· Τῶν τριῶν μερῶν τῆς οἰκουμένης ἐκυριεύσαμεν, καὶ οὐ διελίπομεν ἱστῶντες τρόπαια κατὰ πάντων. Αἰσχρὸν οὖν ἡμῖν ὑποληφθήσεται ἐὰν μὴ στρατεύσωμεν πρὸς ὑμᾶς.*

[5] Cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Leipzig, p. 80-88.

[6] *La Géographie de Ptolémée, L'Inde*, éd. L. Renou, Paris, 1925, p. 21-23. Sur la ville de Sagala (*skt.* Sākala, *pāli* Sāgala) identifiée sans preuve absolue avec Siālkot entre Chenab et Ravi, cf. A. Foucher, *La vieille route de l'Inde*, p. 211, 236, 274, 347. Elle reçut le sobriquet d'Euthymêdia, et non Euthydêmia (*ibid.*, p. 274-5) et fut la capitale de Ménandre et de Mihirakula. Cette ville n'a rien de commun avec la forteresse de Sangala située quelque part entre Ravi et Biās et qu'Alexandre enleva aux Kathaioi (Arrien, *Anab.*, V, 22, 4).

[7] Cf. W.W. Tarn, *Alexander the Great*, II, p. 236-237.

dès la plus haute antiquité par la vieille artère impériale reliant les portes Caspiennes aux bouches du Gange. Elle est décrite en détail, avec indication des distances, par Pline l'Ancien [1] qui utilise les travaux de Diognète et Baiton, bêmatistes d'Alexandre, les indications réunies au cours de l'expédition de Seleucos Nicator contre Candragupta (305-304), ainsi que les corrections apportées par d'autres auteurs (*alii*) et notamment Mégasthène, ambassadeur des Séleucides à Pāṭaliputra [2]. Partant de Bactres, sur la ligne du Trans-iranien, cette route passait à Taxila et se prolongeait jusque Mathurā où elle bifurquait : le tronçon oriental par Kauśāmbī (Kosam) et Pāṭaliputra (Patna), aboutissait à Tamralipti (Tamluck) sur les bouches du Gange; le tronçon occidental, passant par Ujjayinī (Ujjain), atteignait le golfe de Cambay à Barukaccha (Broach) [3]. Le voyageur se rendant de Taxila à Mathurā suivait sensiblement la même voie que celle qui est empruntée aujourd'hui par le Trunk Road reliant Rawal Pindi à Lahore avec des arrêts à Mandra, Jhelum, Lala Musa, Gujrat, Gujranwala et Muridke. C'est-à-dire qu'il traversait le Jhelum (Hydaspe) à proximité de la ville du même nom, à l'endroit précis où l'armée macédonienne avait jeté les fondations de Nikaia et de Boukephala. Nous croyons trouver une mention de ces deux villes dans un vieil itinéraire bouddhique, où elles sont désignées respectivement sous le nom d'Ādirājya et de Bhadrāśva.

[1] Pline, *Nat. Hist.*, VI, 61 et suiv.
[2] Cf. F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens*, I, p. 256-257.
[3] A. Foucher, *La vieille route de l'Inde*, I, p. 7.

2. — ĀDIRĀJYA ET BHADRĀŚVA DANS LE VINAYA DES MŪLASARVĀSTIVĀDIN

L'itinéraire en question est incorporé dans le récit d'un voyage effectué par le Buddha dans le nord-ouest de l'Inde. Śākyamuni est mort vers l'an 478 avant notre ère, après un ministère de quarante-cinq années dont le cadre s'était limité à la région du Gange moyen et inférieur. Le point le plus à l'ouest qu'il ait jamais atteint était Verañjā, localité située près de Mathurā [1]. Cependant, lorsque le Kāśmīra-Gandhāra, évangélisé à l'époque d'Aśoka (c. 264-226) par Madhyāntika et ses compagnons [2], fut devenu la seconde terre sainte de la Bonne Loi, il convenait de lui conférer la consécration et la présence du Buddha. A cet effet, on imagina d'y localiser les principaux exploits accomplis par le futur Buddha au cours de ses existences antérieures [3]; on inventa aussi de toutes pièces un prétendu voyage accompli par le Buddha dans le nord-ouest de l'Inde peu de temps avant son Parinirvāṇa. On trouve des indications plus ou moins détaillées sur ce voyage dans le Saṃyuktāgama chinois [4], le Divyāvadāna [5], la Légende d'Aśoka [6] et le Prajñāpāramitāśāstra de Nāgārjuna [7]; les pèlerins chinois Fa hien, Song Yun et Hiuan tsang qui visitèrent l'Inde du nord-ouest, respectivement vers les années 399, 520 et 630, en ont recueilli les échos sur place [8]; le poète cachemirien Kṣemendra, au milieu du XIe siècle, lui consacra deux chapitres de son Avadānakalpalatā [9] et les artistes du Gandhāra en représentèrent quelques épisodes sur leurs bas-reliefs [10]. Mais le récit le plus détaillé se trouve dans le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, section des Médicaments; jusqu'à ces dernières années nous en possédions seulement la recension tibétaine du Kanjour [11] et la traduction chinoise par Yi tsing (A. D. 710) [12] : elles ont été étudiées par J. Przyluski qui s'est efforcé, souvent avec succès, de restituer en sanskrit le nom des localités [13]. Depuis lors, la découverte des manuscrits de Gilgit, en juillet 1931, et leur publication par les soins éclairés de M. N. Dutt nous ont

---

(1) Vinaya, III, p. 1-11, Dhammapada Comm., II, p. 153; Aṅguttara, IV, p. 172. Voir aussi N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, I, p. 191-193, Calcutta, 1941.

(2) Dīpavaṃsa, VIII, 2-4; Mahāvaṃsa, XII, 26; Samantapāsādikā, I, p. 64; Mahākarmavibhaṅga, p. 61-62; Ken pen chouo ... tsa che, T. 1451, k. 40, p. 410 *c*-411 *b*; A yu wang tchouan, T. 2042, k. 4, p. 116 *b-c*; A yu wang king, T. 2043, k. 7, p. 156 *a-b*; Chan kien liu, T. 1462, k. 2, p. 685 *b*.

(3) Sur cette acclimatation des légendes, cf. A. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, II, p. 412 et suiv.

(4) Tsa a han, T. 99, k. 23, p. 165 *b*.

(5) Divya, p. 348 (texte corrompu).

(6) A yu wang tchouan, T. 2042, k. 1, p. 102 *b*; A yu wang king, T. 2043, k. 2, p. 135 *b*.

(7) Ta tche tou louen, T. 1509, k. 9, p. 126 *b*; (cf. *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, p. 547 et suiv., Louvain, 1944).

(8) Fa hien tchouang, T. 2085, p. 858 *a* et suiv. Lo yang k'ie lan ki, T. 2092, k. 5, p. 1020 *a* et suiv.; Si yu ki, T. 2087, k. 3, p. 882 *c* et suiv.; et les traductions de Legge, de Chavannes, de Beal et de Watters.

(9) Éd. R. Mitra, II, p. 136-151. Cf. P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, in *BEFEO*, XXIV, 1924, p. 36-43.

(10) La soumission du dragon Apalāla en Uḍḍiyāna, près des sources du Swāt, est fréquemment représentée : cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, fig. 270-275.

(11) Kanjour de Narthang, Dul-va, p. 231 *b* 5 à 259 *b* 1.

(12) Ken pen chouo ... yao che, T. 1448, k. 9-10, p. 37 *c*-43 *c*.

(13) J. Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde*, in *JA*, nov.-déc. 1914, p. 495-522.

mis en possession de plusieurs feuillets relatifs à ce voyage [1]. La date exacte de la composition du Vinaya des Mūlasarvāstivādin est inconnue : elle s'étend sans doute sur plusieurs décades. Mais, par une bonne fortune exceptionnelle, le *terminus a quo* de l'itinéraire peut être déterminé avec certitude : c'est le règne de Kaniṣka. Il contient en effet une prédiction relative au caitya monumental élevé par ce souverain à proximité de Peshâwar [2] et que les archéologues ont découvert dans les tumuli de Shâh-jî-kî-Dherî [3]. L'itinéraire ne peut donc être antérieur au règne de ce prince, dont l'avènement se place, d'après l'hypothèse de Ghirshman, entre 143-152 A. D. [4].

D'après le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, le voyage du Buddha comprit trois parties : 1° De Hastinapura à Rohitaka ; 2° De Rohitaka aux régions du nord-ouest avec retour à Rohitaka ; 3° De Rohitaka à Mathurā.

Première partie du voyage. — Elle comprend les étapes suivantes :

1. Hastinapura, Glaṅ po cheḥi groṅ rdal, Siang tch'eng (象城).
2. Mahānagara (?), Groṅ khyer chen po, Ta tch'eng (大城).
3. Śrughna, Srug na, Sou lou kie k'iun (素魯揭群).
4. Brāhmaṇagrāma, Bram zeḥi groṅ, P'o lo men tsiu lo (婆羅門聚落).
5. Kālanagara, Nag poḥi groṅ khyer, Kia lo tch'eng (迦羅城).
6. Rohitaka, Ro hi ta ka, Lou hi tö kia tch'eng (盧醯德迦城).

Hastinapura est l'ancienne capitale des princes Kuru ; on l'identifie généralement avec des ruines situées dans le Meerut District sur l'ancien lit du Gange, lat. 29° 9', long. 78° 3'. Le Śrughna est le district de Sugh situé à 50 milles au nord-ouest de Sthāneśvara ; il est borné à l'est par le Gange, au nord par des hautes montagnes, et arrosé en son milieu par la haute Jumna. Le Brāhmaṇagrāma marquait la limite occidentale de l'ancien Madhyadeśa des bouddhistes ; il était situé dans le district de Sthūṇa [5], identifié par S. N. Mazundar avec Sthāneśvara. Rohitaka fait difficulté : Hiuan tsang signale un Rohitaka situé à 50 li environ à l'ouest de la ville de Maṅgalapura (Manglaor) dont il est séparé par une grande rivière ; Aśoka y avait érigé un stūpa haut de 50 pieds, que le major Deane a localisé au village actuel de Hazāra [6]. Il y a aussi un Rohitaka, aujourd'hui Rohtak, à 44 milles au nord-ouest de Delhi sur la voie de chemin de fer reliant Delhi à Bhatinda : c'est le pays « cher à Kārttikeya » que décrit le Mahābhārata (II, 1186) et qui est recensé dans la Mahāmāyūrī (21,1) [7]. Mais le Rohitaka dont il est question ici était situé sur la rive orientale de l'Indus à deux ou trois étapes du fleuve ; il faut sans doute le rapprocher du pays des Rohitāśva signalé par la Mahāmāyurī (25,2) comme voisin de la ville de Śākala (Sialkot). S. Lévi croit découvrir dans Rohitāśva le nom de l'actuel

(1) N. Dutt, *Gilgit Manuscripts*, III, part. I, p. XVII à XVIII, 1 à 17, Srinagar, 1948.

(2) *Ibid.*, p. 2.

(3) Cf. J. Cumming, *Revealing India's Past*, London, 1939, p. 139-140 ; H. Deydier, *Contribution* ..., p. 34.

(4) R. Ghirshman, *Bégrâm*, Le Caire, 1946, p. 102. Cette date est généralement admise par les savants français : cf. J. Filliozat, *Inde classique*, p. 234 ; L. Renou, *La Civilisation de l'Inde ancienne*, Paris, 1950, p. 250. Dans son récent ouvrage *The Scythian Period*, Leiden, 1949, p. 65, Mme J. van Lohuizen-De Leeuw, maintient l'avènement de Kaniṣka en 78 A. D.

(5) Cf. Divya, p. 22 ; Ken pen chouo ... p'i ko che, T. 1447, k. 1, p. 1053 *a* ; Che song liu, T. 1435, k. 25, p. 182 *a*.

(6) J. Watters, *On Yuan Chwang's Travels*, London, 1904, I, p. 237-238.

(7) S. Lévi, *Le catalogue géographique des Yakṣa dans la Mahāmāyūrī*, in *JA*, janv.-févr. 1915, p. 68.

Rohtas ou Rotas[1], situé à 12 milles au nord-ouest de Jhelum et surplombant la rivière Kahan, affluent du Jhelum; en 1542, Sher Shah y construisit une forteresse contre les tribus Ghakkar[2]. Le contexte nous autorise à situer Rohitaka à mi-chemin entre Taxila et Jhelum : le Divyāvadāna (p. 107-109) décrit la contrée et la ville dans les termes les plus flatteurs.

Deuxième partie du voyage. — A Rohitaka, le Buddha invite le yakṣa Vajrapāṇi à l'accompagner dans l'Inde septentrionale. Les deux compagnons parcoururent successivement les villes que voici :

1. Vu de loin, le Tāmasavana, Ta ma saḥi tshal, Ngan lin (暗林).
2. Le «Village du Tas», Spuṅs pa can, Tsi tsi tsiu lo (積集聚落).
3. Le village de Retuka ou Netraka, Re tu ka, Ni tō lö kia tsiu lo (泥德勒迦聚落).
4. La traversée de l'Indus, Sin du, Sin tou (信度).
5. Ṛṣivihāra, Draṅ sroṅ rnams kyi bsti gnas, Sien jen tchou tch'ou (仙人住處).
6. Apalālanāgarājabhavana, Kluḥi rgyal po Sog ma med kyi gnas, Wou tao ts'ien long wang kong (無稻芊龍王宮).
7. Vu de loin, le Kāśmīramaṇḍala, Kha cheḥi yul, Kia chö mi lo kouo (迦濕彌羅國).
8. Bhraṣṭālā, Yul gñis grogs, Tsiu lou tsiu lo (足爐聚落).
9. Kanthā, Yul Kan tha, K'ien t'o tsiu lo (揵陀聚落).
10. Dhānyapura, Ḥbras kyi groṅ khyer, Tao kou leou ko tch'eng (稻穀樓閣城).
11. Naitarī, Yul Dbaṅ ldan, Li yi to tch'eng (理逸多城).
12. Śādvalā, Gsiṅ ma can, Lou so tch'eng (綠莎城).
13. Pālitakoṭa (lire Pālitakūṭa), Brtsegs skyoṅ, Hou tsi tch'eng (護積城).
14. Nandivardhana, Dgaḥ ḥphel, Tseng hi tch'eng (增喜城).
15. Kuntī, Mduṅ can gyi groṅ khyer, Kiun ti tch'eng (軍底城).
16. Kharjurikā, Ḥbra go can, K'o chou lo tsiu lo (渴樹羅聚落).
17. Retour à Rohitaka.

Le Tāmasavana a été visité par Hiuan-tsang qui le place à 500 (variante 50) li au sud-est de la capitale de Chinabhukti, et à 140 li au sud-ouest de Jālandhara; c'était un centre important de l'école sarvāstivādin et, trois cents ans après le Nirvāṇa, Kātyāyana y avait composé son Jñānaprasthāna; le monastère renfermait un stūpa d'Aśoka marquant l'endroit où les quatre Buddha du passé s'étaient assis et promenés[3]. Après deux étapes de marche, où l'on cherche en vain la mention de Taxila, le Buddha et son compagnon atteignirent l'Indus qu'ils traversèrent sans doute à Udabhāṇḍa (Waihand, Ohind, Uṇḍ) où passait l'ancienne route. Ils empruntèrent aussitôt cette antique artère toute différente de l'actuelle route

---

(1) S. Lévi, *op. cit.*, p. 69-70.
(2) Cf. *Murray's Handbook to India* ..., 16e éd., London, 1949, p. 366-367.
(3) Watters, I, p. 294.

britannique[1] et, après avoir parcouru une cinquantaine de kilomètres, ils atteignirent Shâbâz-garhi. Malheureusement l'itinéraire bouddhique ne mentionne pas cette cité célèbre honorée par une inscription d'Aśoka[2] et sanctifiée autrefois par la générosité du prince Viśvantara[3]; Hiuan-tsang la désigne sous le nom de *Po-lou-cha* 跋虜沙 dont nous ignorons l'équivalent sanskrit[4]; on a pensé à Paluṣa ou à Varṣapura. Bifurquant à droite, les deux voyageurs parcoururent encore une quarantaine de kilomètres et atteignirent la grande passe de Shâhkot. L'itinéraire dit en effet qu'ils parvinrent au Ṛṣivihāra : il s'agit presque certainement du monastère élevé en souvenir de l'ermite unicorne Ekaśṛṅga ou Ṛṣyaśṛṅga, ce doux innocent cruellement berné par une adroite courtisane et dont les mésaventures défrayèrent longtemps le folklore indien et universel[5]. Après avoir franchi la passe de Shahkot, le Buddha et Vajrapāṇi, poursuivant leur route vers le nord, atteignirent bientôt le Swât à la hauteur de Chakdarra; sans traverser le fleuve ni pénétrer dans la ville, ils remontèrent le long de la rive gauche et, par Manglaor, parvinrent enfin aux sources du Swât. C'est là qu'habitait, au dire de Hiuan-tsang, le dragon Apalāla, dont ils entreprirent la conversion[6]. En s'éloignant les deux voyageurs purent contempler de loin les forêts du Cachemire (Kāśmīramaṇḍala). Ils reprirent sans doute la route du Sud car, après avoir traversé les villes de Bhraṣṭālā et de Kanthā, ils arrivèrent à Dhānyapura où ils convertirent la mère du roi Uttarasena. D'après Hiuan-tsang, cette conversion eut lieu aux environs de *Mong kie li* (Maṅgalapura, Manglaor)[7], et ceci semble indiquer que Dhānyapura et Maṅgalapura ne sont qu'une même cité. Poursuivant leur route en direction du sud, le Buddha et Vajrapāṇi traversèrent les villes non identifiées de Naitarī et Śādvalā. Contrairement à ce que M. Przyluski et moi-même avions supposé[8], le *Li yi to* de Yi tsing n'a rien de commun avec le Revata qui a donné son nom à un célèbre monastère du Cachemire : *Li yi to*, à travers les mystères et inexactitudes de la translittération, cache un original Naitarī, en tibétain Dbaṅ ldan, localité absolument inconnue. Par contre le village de Protège-tas (Pālitakūṭa et non Kūṭapa comme restituait S. Lévi) peut être facilement identifié, car c'est en cet endroit que le Buddha convertit les nāga Gopālaka et Uccāṭaka[9]. Or, d'après Hiuan-tsang, la conversion de Gopāla eut lieu à la fameuse caverne de l'Ombre située à 20 li au sud-ouest de Nagarahāra[10]. Les pèlerins Fa hien et Song Yun, ainsi que le San mei hai king, qui ne font pas mention de

[1] La route britannique monte de Naoshêra par Hoti-Mardân et Dargai pour emprunter la passe de Malakand et, par le pont de Chakdarra, traverser le Swât en direction de Dîr et du Chitrâl. Voir la carte de l'Antichambre de l'Inde dans A. Foucher, *La vieille route de l'Inde*, p. 39.

[2] Cf. J. Bloch, *Les inscriptions d'Aśoka*, Paris, 1950, p. 19.

[3] Voir la bibliographie relative à ce jātaka dans le *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, par Nāgārjuna, II, p. 713-715, Louvain, 1949.

[4] Si yu ki, T. 2087, k. 2, p. 881 *b*, tr. Beal, I, p. 111-113; Watters, I, p. 217-218.

[5] Cf. *Traité*, II, p. 1009.

[6] Watters, I, p. 228-229.

[7] *Ibid.*, I, p. 238.

[8] J. Przyluski, *JA*, 1914, p. 513; *Traité*, I, p. 550, en note.

[9] Le texte sanscrit de Gilgit, p. XVIII, l. 3, est corrompu, le texte porte : *Śādvalāyāṃ mahāyakṣaparivāraḥ śaraṇagamanaśikṣāpadeṣu pratiṣṭhāpiṭaḥ pālitakūṭo nāgapālakaś ca*. Pālitakūṭa est le nom de la ville et non pas celui du nāga. La version tibétaine (*l. c.*, p. 245 *a*) comprend : Gsiṅ ma can du gnod sbyin chen po ḥkhor daṅ bcas pa skyabs su ḥgro ba daṅ bslab paḥi gži rnams la rab tu bžag go. Brtsegs skyoṅ du klu Ba laṅ skyoṅ daṅ Dgar pa gñis so. Ce qui donne en sanskrit : *Śādvalāyāṃ mahāyakṣaḥ saparivāraḥ śaraṇagamanaśikṣāpadeṣu pratiṣṭhāpitaḥ. Pālitakūṭe nāgo Gopālakaś ca Uccāṭakaś ca*. Uccāṭakah «le Parqueur» est la traduction du tibétain Dgar ba (cf. Mahāvyutpatti, n° 4262); il correspond à la transcription Sou tche 蘇遮 de Yi tsing (*l. c.*, p. 41 *a*, 11).

[10] T. 2087, k. 2, p. 879 *a*; T. 2053, k. 2, p. 229 *c*; Watters, I, p. 184.

Gopālaka, situent également la caverne de l'Ombre à proximité de Nagarahāra (Jelâl-Âbâd)[1]. Cette grotte, qui semble avoir frappé les historiens modernes autant que les anciens[2], est à chercher «le long des falaises méridionales (de Nagarahāra) jusqu'à la coupure de Siyâh-Sang (la Pierre-Noire), au sud du village de Tchahâr-Bâgh»[3]. De là, longeant la rive droite de la rivière Caboul, les deux voyageurs parvinrent à Nandivardhana, entre Jelâl-Âbâd et Peshâwar; le Buddha y convertit le roi Bhavadeva, tous les fils du Mātaṅga et le yakṣa Bhūpa; dans un étang voisin, il laissa une image de sa personne (*pratimaikā dattā*) aux dragons Aśvaka et Punarvasuka et convertit les yakṣinī Nalī et Udaryā. Nandivardhana, célèbre par sa caverne dite du Bhadanta ou du Thera, occupe une place de choix parmi les villes à pīṭha énumérées dans l'Avataṃsaka°, le Sūrya° et Candragarbha-sūtra[4]; elle s'appelait encore Hiṅgumardana, lecture attestée dans le manuscrit D de la Mahāmāyūrī (35,3) et confirmée par l'Avadānakalpalatā de Kṣemendra, ch. 56[5]. Après un arrêt à Kuntī, le Buddha atteint enfin le village de Kharjurikā et annonce à Vajrapāṇi que, quatre cents ans après son Nirvāṇa, le roi Kaniṣka de la dynastie Kuṣāṇa bâtira en cet endroit un stūpa qui sera connu sous le nom de Stūpa de Kaniṣka (*Caturvarṣaśataparinirvṛtasya mama Vajrapāṇe Kuṣanavaṃśyaḥ Kaniṣko nāma rājā bhaviṣyati; so'smin pradeśe stūpaṃ pratiṣṭhāpayati; tasya Kaniṣkastūpa iti saṃjñā bhaviṣyati*). Ce stūpa, renfermant le reliquaire dit de Kaniṣka, a été découvert en 1908 dans les tumuli de Shâh-jî-kî Dherî au sud-ouest de Peshâwar. De Kharjurikā, le Buddha retourna directement à Rohitaka en retraversant l'Indus, probablement à Udabhaṇḍa. La seconde partie de son voyage était terminée.

Troisième partie du voyage. — Rentré à Rohitaka situé, comme on l'a vu, entre l'Indus et le Jhelum à quelque vingt kilomètres à l'ouest de la ville du même nom, le Maître se reposa durant trois jours. Sorti de son repos, il proposa à Ānanda de l'accompagner à Mathurā, en pays Śūrasena. Le Buddha et son disciple empruntèrent la route traditionnelle reliant Taxila à Mathurā. Ils atteignirent le Jhelum à la ville du même nom, à l'endroit précis où Alexandre avait défait les armées de Poros et construit, en mémoire de sa victoire et de son cheval de bataille, les deux villes de Nikaia et de Boukephala. Les deux premières localités rencontrées par le Buddha et Ānanda furent le village de la Première royauté (Ādirājya, Daṅ poḥi rgyal srid, Kou wang tsiu lo : 古王聚落) et le village du Bon Cheval (Bhadrāśva, Rta bzaṅ, Hien ma tsiu lo 賢馬聚落) où il est aisé de reconnaître Nikaia et Boukephala. Voici en sanskrit et en tibétain, le récit de cette étape, *Mss. de Gilgit*, III, 1, p. 3 : *Atha Bhagavāñ Chūraseneṣu janapadeṣu cārikāṃ carann Ādirājyam anuprāptaḥ. tatra Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate. asminn Ānanda [pradeśe] Mahāsammato rājā prathamato rājyābhiṣekenābhiṣiktaḥ.abhiṣikto 'yaṃ ca rājñām ādir ato 'syādirājyaḥ*

---

[1] T. 2085, p. 859 *a* 3-7; T. 2092, k. 5, p. 1021 *c*-1022 *a* (avec les corrections de E. Chavannes, *BEFEO*, III, 1903, p. 428); T. 643, k. 7, p. 679 *b*-681 *b*.

[2] Voir en dernier lieu Alexander C. Soper, *The Cave of the Shadow*, in *Artibus Asiae*, XII, 3, 1949. p. 273-283 : l'auteur ne tient pas compte du manuscrit de Gilgit.

[3] A. Foucher, *Notes sur l'itinéraire de Hiuan-tsang en Afghanistan*, in *Études Asiatiques*, I, p. 278, Paris, 1925.

[4] S. Lévi, *Le Catalogue géographique des Yakṣa*, in *JA*, janv.-févr., 1915, p. 79.

[5] Id., *Ibid.*, p. 82. Mais ces deux sources ne sont pas les seules à mentionner cette ville : Hiṅgumardana apparaît encore dans les prophéties du Ta pei king, T. 380, k. 2, p. 955 *c* 18 (Hing k'iu mo tan na : 興渠末但那) et les charmes de la Mahāpratisarāvidyādhāraṇī, T. 1153, k. 1, p. 621 *b*, 11 (Hing yu mo t'an tch'eng : 形愚末壇城). — Hiṅgu est l'Assa fœtida, plante qui croît en ces régions.

Ādirājya iti saṃjñā saṃvṛttā. — Bhadrāśvam anuprāptaḥ. tatra Bhagavān āyuṣmantam Ānandam āmantrayate. asminn Ānanda pradeśe rājño Mahāsammatasya bhadram aśvaratnaṃ prādurbhūtaṃ yato 'sya bhadrāśvo Bhadrāśva iti saṃjñā saṃvṛttā.

Dulva éd. Narthang, Kha, p. 248 *a*, 7 : *De nas Bcom-ldan-ḥdas yul dbaṅ sde nas ljoṅs rgyu źiṅ gśegs pa na, Daṅ-poḥi-rgyal-srid du gśegs nas, de nas Bcom-ldan-ḥdas kyis tshe daṅ ldan pa Kun-dgaḥ-bo la bkaḥ stsal pa. Kun-dgaḥ-bo phyogs ḥdir rgyal-po Maṅ-pos-bkur-ba, daṅ por rgyal srid kyi dbaṅ bskur bas dbaṅ bskur ba de ni daṅ poḥi rgyal pa yin no. deḥi phyir ḥdi Daṅ-poḥi-rgyal-srid ces bya bar grags so. — Rta-bzaṅ du gśegs nas. de na Bcom-ldan-ḥdas kyis tshe daṅ ldan pa Kun-dgaḥ-bo la bkaḥ stsal pa. Kun-dgaḥ-bo phyogs ḥdir rgyal-po Maṅ-pos-bkur-baḥi rta bzaṅ po rin po che byuṅ ste. deḥi phyir ḥdi Rta-bzaṅ źes bya bar grags so.*

Ken pen chouo... Yao che, T. 1448, k. 9, p. 41 *c*, 13-18 : version identique.

Voici la traduction : «En ce temps là, le Bienheureux faisant route parmi la population des Śūrasena, arriva à Ādirājya, Ville de la Première Royauté». Alors le Bienheureux dit au vénérable Ānanda : «Ô Ānanda, c'est en cet endroit que le roi Mahāsammata, le premier de tous, a été oint de l'onction royale. Oint de la sorte, il a été le premier roi; c'est pourquoi cette localité est désignée sous le nom de Ādirājya, Première royauté». — Le Bienheureux arriva à Bhadrāśva «Ville du Bon Cheval». Alors le Bienheureux dit au vénérable Ananda : «Ô Ānanda, c'est en cette région que le joyau du bon cheval du roi Mahāsammata s'est manifesté; c'est pourquoi cette localité est désignée sous le nom de Bhadrāśva, Bon Cheval».

Le texte établit un lien étroit entre Ādirājya et Bhadrāśva en les rattachant toutes deux au souvenir du roi mythique Mahāsammata : la première fut le témoin de son sacre; la seconde vit apparaître son excellent cheval, l'un des sept joyaux des rois cakravartin [1]. La position géographique des deux cités, premier relais sur la route joignant Taxila à Mathurā, les désigne comme identiques aux deux villes de Nikaia et de Boukephala, érigées par Alexandre en 327 sur les bords du Jhelum. On a longuement discuté sur leur position exacte, mais les préférences des historiens vont actuellement à Jhelum, ville située sur le fleuve du même nom, plutôt qu'à Jalâlpur [2]. Nikaia se trouvait sur la rive occidentale du fleuve, Boukephala sur la rive orientale [3]. «Alexandre, dit Arrien, nomma la première Nikaia du nom de sa victoire sur les Indiens, l'autre Boukephala en mémoire de son cheval Bucéphale qui mourut en cet endroit, non point à la suite d'une blessure quelconque, mais de fatigue et d'âge» [4]. A vrai dire, il ne s'agissait point de véritables fondations (κτίσις) : la région entre Indus et Jhelum comportait un grand nombre de localités et Alexandre se borna sans doute à choisir deux d'entre elles et à les affecter d'un nouveau nom [5]. L'armée macédonienne n'eut que peu de temps à consacrer aux travaux d'urbanisation; pressée par le vainqueur, elle dut poursuivre sa route vers l'est. En tout cas, moins

[1] Les sept joyaux sont la roue, l'éléphant, le cheval, le trésor, la femme, le majordome et le conseiller : cf. Majjhima, III, p. 172; Saṃyutta, V, p. 99; Dīgha, III, p. 59; Kośa, III, p. 203, etc.

[2] Cunningham et Majumdar, *Ancient Geography of India*, éd. de 1924, p. 203, se prononcent pour Jalâlpur, ainsi que A. Stein, *Geogr. J.*, LXXX, 1932, p. 32; *Archaeolog. Reconnaissances in North-Western India and South-Eastern Iran*, 1937. Mais l'étude topographique de B. Breloer, *Alexander's Kampf gegen Poros*, Stuttgart, 1933, fait pencher les probabilités en faveur de Jhelum; cette hypothèse a les préférences de J. Allan, *Cambridge Shorter History*, 1934, p. 26, et de W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, p. 197-198.

[3] On a souvent prétendu le contraire : cf. G. Glotz, *Histoire Grecque*, IV, p. 150; mais voir Tarn, *l. c.*, I, p. 96, qui se réfère à Appien, 8, 1, p. 236 et suiv., 243.

[4] Arrien, *Anab.*, V, 19, 4.

[5] Strabon, *Geogr.*, XV, 1, 29 (C 698).

d'un an après, lorsque Alexandre, après la mutinerie de l'Hyphase, battit en retraite jusqu'à l'Hydaspe, il trouva les deux villes de Nikaia et de Boukephala fortement endommagées par les pluies et son armée eut à les réparer [1].

C'est à Nikaia qu'Alexandre célébra par des sacrifices et des jeux son triomphe sur Poros : une monnaie fut frappée représentant à l'avers Alexandre couronné par la Victoire et au revers le cavalier macédonien poursuivant l'éléphant de Poros [2]. C'est à Nikaia également que le conquérant traita «en roi» (*βασιλικῶς* = rājavat) le souverain vaincu [3]; il le confirma dans ses possessions auxquelles il ajouta par quatre fois des territoires nouveaux [4]. Enfin, en novembre 326, avant de s'embarquer pour le retour, «en présence de ses Hetairoi et de tous les envoyés indiens qui avaient été dépêchés auprès de lui, il nomma Poros roi de la portion du territoire indien déjà conquis et qui comprenait en tout sept peuplades et plus de deux mille cités occupées par elles» [5]. On peut conjecturer sans risque de se tromper que Poros reçut en cette occasion solennelle un nouveau sacre royal (*abhiṣeka*) qui devait l'établir en possession des territoires conquis par le macédonien. Les numismates sont d'avis que la «Victoire» figurant sur certaines monnaies de Ménandre et de Straton représente la ville de Nikaia, tandis que la «Tête de bœuf» frappée sur d'autres monnaies de Ménandre ferait allusion à Boukephala [6]. Les deux cités existaient encore aux premiers siècles de notre ère, car elles sont mentionnées dans le Roman d'Alexandre [7] sous le nom d' Ἀλεξάνδρεια ἡ ἐπὶ Πώρῳ et d' Ἀλεξάνδρεια ἡ ἐπὶ Βουκεφάλῳ ἵππῳ. Quant à Boukephala, historiens et géographes de l'Antiquité ne cessent d'en faire mention [8]. Elle fut peut-être la capitale du roi indo-grec Hippostratos [9].

---

[1] Arrien, *Anab.*, V, 29, 5.
[2] G. Hill, *Brit. Mus. Quart.*, 1926, n° 2, p. 36, pl. XVIII *b*.
[3] Arrien, *Anab.*, V, 19, 2.
[4] Id., *Ibid.*, V, 19, 3; V, 20, 4; V, 21, 5; VI, 2, 1.
[5] Id., *Ibid.*, VI, 2, 1.
[6] *Cambr. Hist. India*, I, p. 551, et pl. VI, 17, 15, 16.
[7] Cf. Tarn, *o. l.*, II, p. 243.
[8] Voir les références réunies par L. Renou, *La Géographie de Ptolémée*, p. 78 : Ptolémée, *Géogr.*, VII, 1, 46; Arr., *Anab.*, V, 19, 4; Ael., XVI, 3; Plut., *Alex.*, 61; Diod. *Sic.*, XVII, 95; Steph. s. u. Βοὸς Κεφαλαί Βουκέφαλος; Strab., XV, 1, 29; Plut., *Alex. fort.*, I, 5; Pline, VI, 77; Curt. IX, 3, 23; Solin., XLV, 10; Ravenn., II, 1; Tab. Peut., XII; Iustin, XII, 8, 9; Oros., III, 19, 4; Hesych. s. v.; *Périple de la mer Érythrée*, § 47.
[9] Voir W. W. Tarn, *Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1938, p. 318, 326.

3. — MAHĀSAMMATA ET ALEXANDRE

Il faut examiner maintenant à quel moment, dans quelles conditions et pour quelles raisons les fondations alexandrines sur le Jhelum furent attribuées au roi mythique Mahāsammatta.

Une telle substitution demeura impossible aussi longtemps que le souvenir d'Alexandre et de ses campagnes foudroyantes demeura vivace dans l'esprit des indiens. Mais, dans cette partie de l'Inde, l'histoire marchait à grands pas : la région du Nord-Ouest passa successivement aux mains de la dynastie indigène des Maurya, des souverains indo-grecs et enfin des indo-scythes (Śaka) avant de faire partie intégrante de l'empire des Kuṣāṇa constitué au début de notre ère par Kujulakaphsa. Entre temps, toute la région s'était convertie au bouddhisme : le Cachemire était devenu la forteresse de l'école des Sarvāstivādin; les Mahāsāṃghika et la sous-secte des Lokottaravādin étaient solidement établis à Mathurā, à Andarab ainsi qu'à Bâmyân; les Sāṃmatīya dominaient dans le Sind. Le Mahāyāna, en plein essor, comptait des partisans dans toutes les sectes, et ses adhérents étaient particulièrement nombreux au Kapiśa et en Uḍḍiyāna. Le succès sans précédent rencontré dans le milieu populaire par la littérature des Jātaka et des Avadāna avait grossi considérablement la légende bouddhique; chaque ville, chaque localité importante du Nord-Ouest était représentée dans le folklore religieux et prétendait avoir été illustrée autrefois par les exploits du futur Buddha, la visite de Śākyamuni ou la présence de quelque grand disciple. C'est dans cet état d'esprit que les villes de Nikaia et de Boukephala, fondées par un roi étranger, furent attribuées par les bouddhistes à leur souverain mythique Mahāsammata et prirent le nom d'Ādirājya et de Bhadrāśva, sous prétexte que le cakravartin avait reçu l'onction royale en cet endroit et y avait été doté d'un cheval merveilleux.

Toutes les écoles bouddhiques possédaient dans leurs archives une longue liste de rois donnés comme les ancêtres de la famille des Śākya à laquelle appartenait le Buddha. Cette généalogie, qui s'oppose en plusieurs points aux listes pouraniques des brâhmanes [1], se retrouve dans les Genèses bouddhiques du Dīrghāgāma [2], les Vinaya [3], les Vies du Buddha [4], les Chroniques singhalaises [5] ainsi que certaines compilations tardives [6]. Il est à remarquer que ces sources ne mentionnent ni le royaume ni la capitale des vingt-huit premiers rois (de Mahāsammata à Neru [7]),

---

(1) Cf. E. Thomas, *Life of Buddha*, London, 1931, p. 5.

(2) Tch'ang a han, T. 1, k. 22, p. 148 c; Ta leou t'an king, T. 23, k. 6, p. 308 c; K'i che king, T. 24, k. 10, p. 362 c; K'i che yin pen king, T. 25, k. 10, p. 417 c.

(3) Sseu fen liu, T. 1428, k. 31, p. 779 a; Ken pen chouo... p'o seng che, T. 1450, k. 1, p. 100 c.

(4) Mahāvastu, I, p. 348 et suiv.; Fo pen hing tsi king, T. 190, k. 5, p. 672 a (cf. Beal, *Romantic Legend*, p. 17); Tchong hiu mo ho ti king, T. 191, k. 1, p. 933 c.

(5) Dīpavaṃsa, III, 1 et suiv.; Mahāvaṃsa, II, 1 et suiv.

(6) Mahāvyutpatti, n° 3552-3611; Che kia p'ou, T. 2040, k. 1, p. 2 a; Che kia che p'ou, T. 2041, k. 1, p. 86 a; Tchang so tche louen, T. 1645, k. 1, p. 231 a. — Voir le tableau synoptique de ces généalogies dans S. Mochizuki, *Cyclopedia of Buddhism*, VII, p. 4.

(7) Les chroniques singhalaises du Dīpa (III, 9) et du Mahāvamsa (II, 6) se bornent à une indication toute générale : ces vingt-huit princes habitaient à Kusāvatī (plus tard Kusinārā), Rājagaha et Mithilā.

c'est seulement à partir d'Accimā et de ses successeurs que ces renseignements complémentaires sont fournis. Il fallut donc une raison précise au Vinaya des Mūlasarvāstivādin pour attribuer à Mahāsammata la ville d'Ādirājya comme capitale : ce fut le désir de parer un roi indien des gloires alexandrines.

Mahāsammata, dont le nom signifie « Grande Concorde », vivait au début de l'âge cosmique : il fut élu d'un commun accord par les êtres lorsque les premières contestations s'élevèrent au sujet du droit de propriété. Les êtres, dit le Mahāvastu, se réunirent en assemblée et délibérèrent : « Si nous désignions, dirent-ils, l'un d'entre nous, plein de grâce et de puissance, pour punir les coupables, favoriser les bons et indiquer à chacun la portion de riz qui lui revient dans les champs? ». Leur choix se porta sur un être plein de grâce et de puissance. — « Monsieur, lui dirent-ils, punissez parmi nous les coupables, favorisez les bons, et nous vous placerons d'un commun accord à la tête de tous les êtres (*sarvasatvānāṃ agratāye sammanyema*), et nous vous donnerons la sixième partie du riz récolté parmi tous les champs de riz ». Ainsi fut fait. Ce personnage fut nommé Mahāsammata parce qu'il avait été désigné d'un commun accord par la grande foule (*mahatā janakāyena sammataḥ*); il fut nommé roi (*rājan*) parce qu'il avait droit à une portion de riz dans tous les champs de riz (*arahati śālikṣetreṣu śālibhāgam*); il fut nommé kṣatriya parce qu'ayant reçu l'onction capitale il défendait et protégeait convenablement ses sujets (*samyak rakṣati paripāleti mūrdhnābhiṣiktaḥ*) »[1].

La figure légendaire du premier roi indien qui, moyennant quelque redevance, exerçait la justice et faisait régner la concorde entre ses sujets, venait se superposer admirablement au souvenir qu'Alexandre avait voulu laisser dans l'Inde, comme d'ailleurs en Iran. A cet égard, le choix des bouddhistes ne pouvait être plus heureux. Alexandre ne fut pas seulement un brillant capitaine accumulant les victoires, brisant les résistances et châtiant les révoltes de façon impitoyable; il était hanté par des rêves de fraternité universelle et croyait tenir de Dieu la mission d'harmoniser les hommes et de réconcilier le monde. Plusieurs historiens mettent en doute l'humanitarisme d'Alexandre et veulent que ces idées généreuses lui aient été attribuées, longtemps après sa mort, par des auteurs imbus de stoïcisme, ou qu'elles relèvent simplement du plan politique de fusion préconisé par le macédonien[2]. Tarn, au contraire est persuadé qu'Alexandre est le premier occidental connu de nous à avoir pleinement conçu l'idée de fraternité universelle et à l'avoir appliquée à toute la race humaine sans distinction de Grec ou de Barbare. Dans un entretien qu'il eut en Égypte avec le philosophe Psammon, Alexandre applaudit surtout à cette maxime, que Dieu est le roi de tous les hommes (*ὅτι πάντες ἄνθρωποι βασιλεύονται ὑπὸ θεοῦ*) car ce qui commande et prévaut dans chaque être est divin. Mais il avait lui-même sur ce point, dit-on, une doctrine plus philosophique encore : Dieu, disait-il, est le père commun de tous les hommes (*ὡς πάντων μὲν ὄντα κοινὸν ἀνθρώπων πατέρα τὸν θεόν*), mais il accepte particulièrement pour siens ceux qui sont les plus vertueux[3].

Alexandre, ajoute Tarn, se croyait chargé par Dieu d'harmoniser et de réconcilier le monde, de faire en sorte que tous les hommes qui sont frères, vivent ensemble dans l'Homonoia, dans l'unité de cœur et d'esprit. Invité par son maître Aristote à se conduire avec les Grecs en guide, et avec les Barbares, en maître, Alexandre, qui

---

(1) Mahāvastu, I, p. 348-349.

(2) Cf. U. Wilcken, *Die letzten Pläne Alexanders des Grossen*, in *SBAW*, XXIV, 1937, p. 199 et suiv.; H. Berve, *Die Verschmelzungspolitik Alexanders des Grossen*; *Klio*, XXXI, 1938, p. 135; H. Bengtson, *Welt als Gesch*, 5, p. 171 et suiv.; F. Altheim, *Weltgeschichte Asiens*, I, p. 225.

(3) Plutarque, *Vita Alex.*, XXVII (source inconnue).

connaissait mieux les choses, répondit que la véritable distinction entre les hommes n'était pas une distinction de race, mais une différence de valeur morale, puisqu'il y a du bon et du mauvais en toute race. Alexandre croyait en effet qu'il avait de Dieu la mission d'harmoniser les hommes en bloc et d'être le réconciliateur de tous, en amenant à l'unité les hommes de partout et en mêlant leurs vies et leurs coutumes, leurs mariages et leurs usages comme dans un cratère d'amitié (*ἀλλὰ κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων νομίζων. . ., εἰς ταὐτὸ συνενεγκὼν τὰ πανταχόθεν, ὥσπερ ἐν κρατῆρι φιλοτησίῳ μίξας τοὺς βίους καὶ τὰ ἤθη καὶ τοὺς γάμους καὶ τὰς διαίτας*) [1].

Ce cratère de l'amitié, Alexandre eut l'occasion de le partager avec ses commensaux lors du banquet de réconciliation qu'il offrit après la mutinerie d'Opis [2] : au moment de la libation, soucieux d'établir parmi tous les hommes la concorde, la paix et le partage mutuel [3], il fit une prière demandant entre autres biens la Concorde et la communauté dans l'état entre Macédoniens et Perses (*εὔχετο δὲ τά τε ἄλλα ἀγαθὰ καὶ ὁμόνοιάν τε καὶ κοινωνίαν τῆς ἀρχῆς Μακεδόσι καὶ Πέρσαις*) [4].

Cet idéal humanitaire était en fin de compte la transposition sur un plan purement théorique de la «Politique de fusion» (Verschmelzungs-politik) qu'Alexandre fut amené par les circonstances à appliquer dans les pays conquis, l'Inde aussi bien que la Perse. Alexandre maintint dans leurs possessions les rāja locaux Taxilès, Poros et Abisarès, non sans les surveiller par des «résidents» macédoniens, comme Philippos et Eudamos. Non content d'introduire dans son train militaire les éléphants présentés par Taxilès et Abisarès [5], il força les habitants de Nysa à lui fournir un corps de cavalerie [6] et fit lever des troupes indigènes par les soins de Poros [7]; à son départ de l'Inde, l'armée, grossie des contingents étrangers, ne comportait pas moins de 120.000 fantassins et de 15.000 cavaliers [8]. Les troupes entraînaient à leur suite quantité de femmes et d'enfants indigènes et, quand leurs uniformes vinrent à manquer, les soldats n'hésitèrent point à revêtir l'habit indien [9].

Cette absence totale de préjugés racistes et sociaux tranchait singulièrement sur les conceptions et les usages indiens strictement réglés par les devoirs de la caste. Elle ne manqua pas d'impressionner la population indigène. Lorsque les bouddhistes en eurent connaissance, ils établirent un rapprochement entre l'égalitarisme d'Alexandre et les antiques traditions relatives à la royauté primitive telle qu'elle avait été exercée, au début de l'âge cosmique, par Mahāsammata, le prince de la concorde. La figure mythique du premier roi vint se superposer au souvenir laissé par le conquérant étranger et finit par l'absorber : l'orgueil national était sauf.

Pareille substitution était dans le goût et les habitudes du temps. Selon Quinte-Curce, quand Alexandre eut traversé la frontière de l'Inde, les divers roitelets locaux vinrent à lui pour faire acte de vassaux, lui rappelant qu'il était le troisième rejeton de Jupiter arrivé jusqu'à eux : le Vénérable Liber et Hercule, ils ne les connaissaient que par réputation; lui, il était là, en face d'eux, et ils le voyaient [10]. Les épisodes de la visite à Ammon, de la proskynesis de Bactres et de la déification de 324

[1] Plutarque, *De Alex. Fortuna*, I, 6, p. 329 *b* (source : Ératosthène).
[2] Arrien, *Anab.*, VII, 11, 8 et 9.
[3] Plutarque, *De Alex. Fortuna*, I, 330 E.
[4] Arrien, *Anab.*, VII, 11, 9.
[5] Id., *Ibid.*, V, 3, 5-6; V, 20, 5; V, 24, 4.
[6] Id., *Ibid.*, V, 2, 2.
[7] Id., *Ibid.*, V, 21, 2.
[8] Plutarque, *Vita Alex.*, LXVI, 5.
[9] Diod., XVII, 94.
[10] Quinte-Curce, VIII, 10, 1 (tr. H. Bardon).

prouvent qu'Alexandre, dans un but politique, se prêta à pareilles flatteries [1]. Mais le procédé devait se retourner contre lui : le troisième rejeton de Jupiter fut absorbé dans la légende bouddhique et les fondations macédoniennes sur le Jhélum furent attribuées au cakravartin Mahāsammata considéré lui-même comme une «vie antérieure» du buddha Śākyamuni [2].

---

[1] Cf. Tarn, *Alexander the Great*, II, p. 347-373.
[2] Mahāvaṃsa Ṭīkā, p. 121 et suiv.; Ta tche tou louen, T. 1509, k. 21, p. 219c, 9.

LA CONCEPTION DU DROIT DANS L'INDOCHINE HÎNAYÂNISTE

par

Robert LINGAT

La pénétration du droit hindou — nous entendons par là du droit écrit des *dharmaśāstra* et des commentaires — dans les pays de l'Indochine hînayâniste pose un problème qui ne paraît pas avoir été remarqué jusqu'ici. On admet comme une chose qui va de soi que la littérature juridique de l'Inde ait exercé son influence sur la formation du droit dans ces pays, et l'on ne s'étonne pas que Manou y soit partout regardé comme le premier législateur. C'est oublier que les prescriptions des *dharmaśāstra* sont des obligations de nature religieuse et qu'elles ne s'imposent à l'Hindou que parce qu'il y voit l'expression de l'ordre moral essentiellement lié à son salut. La Loi révélée par Brahma à Manou et transmise incomplètement aux hommes dans ces ouvrages n'ordonne et ne défend que pour ceux qui recherchent leur salut dans la voie de la tradition brahmanique. Elle n'est un devoir que pour eux. Elle a du reste son fondement dans le Véda, révélé et non révélé, source inépuisable de la vérité, et dans la sainte coutume des anciens sages de l'Āryâvarta. On comprend que les règles des *dharmaśāstra* aient gardé leur valeur, au delà du continent indien, dans les États qui, bien qu'ils fussent indépendants de l'Inde politiquement, étaient restés spirituellement unis avec elle. Il est naturel que les souverains de ces États, Hindous de culture sinon de race, se soient inspirés, pour rendre la justice, des préceptes des livres sacrés de l'Inde, et que le droit se soit organisé peu à peu dans les cadres des codes hindous, comme on le voit à Java, et comme on le devine, à travers les inscriptions, au Champa et dans l'ancien Cambodge[1]. Il ne semble pas que l'intervention du mahâyânisme ait pu gêner cette influence, car le mahâyânisme, surtout celui de l'Inde extérieure, est tout pénétré d'hindouisme. Mais, là où s'est répandu le bouddhisme pâli, comme en Birmanie, au Siam, au Laos et, à date plus récente, au Cambodge, une telle influence paraît avoir dû rencontrer un obstacle insurmontable. Le bouddhisme pâli, en effet, rejette l'autorité du Véda. Il n'y voit qu'une source de connaissances secondaires. Il répudie la doctrine du salut par les actes d'où résulte le caractère obligatoire attaché aux injonctions des *dharmaśāstra*. Le Dharma, c'est la Bonne Loi prêchée par le Bouddha. Il n'y a qu'elle qui puisse sauver les hommes et non les préceptes de Manou et des codes brahmaniques. On devrait donc

---

[1] V. R. Lingat, *L'influence juridique de l'Inde au Champa et au Cambodge d'après l'épigraphie*, in *J.As.*, CCXXXVII, 1949, p. 273.

s'attendre à une rupture complète avec les institutions et les lois de l'Inde brahmanique[1]. Pour le bouddhiste, les prescriptions des *dharmaśāstra* ne peuvent avoir aucune valeur. Elles ont cessé d'être un devoir pour lui. Elles ne peuvent plus exercer aucune action sur le développement du droit. On se trouve donc en présence d'un problème bien digne de retenir l'attention, quand on constate qu'au contraire la législation, dans tous les pays hînayânistes de l'Indochine, porte incontestablement la marque de l'influence indienne.

Remarquons que, dans l'Inde propre, la question, pour autant que l'on puisse s'en rendre compte, se présentait d'une manière différente. La Bonne Loi que prêchait le Bouddha s'adressait bien à tous. Mais elle ne devenait véritablement une loi et ne portait pleinement ses fruits que pour ceux qui, entièrement convertis à la religion nouvelle, abandonnaient leur foyer et répudiaient leurs droits et leurs devoirs de chefs de maison pour adopter la vie de moine mendiant au sein d'une communauté bouddhique. Pour ceux-là, le bouddhisme avait constitué peu à peu et de bonne heure un ensemble de règles formant un véritable code et se substituant aux règles des *dharmaśāstra*. Désormais, en dehors de la société indienne, le *bhikṣu* cessait de relever de la loi de Manou, mais il appartenait à un groupement qui, après tout, ne différait pas essentiellement des confréries d'ascètes que le droit brahmanique a toujours libéralement admises et auxquelles il concédait une large autonomie. Il pouvait dès lors vivre en marge de la loi du siècle. Mais, pour le fidèle resté dans le monde, la conversion au bouddhisme n'apportait aucun changement de statut. Le Bouddha, pour qui la première condition du salut était la sortie de la maison, ne pouvait se poser en réformateur social et il n'y a jamais songé[2]. Il s'est toujours attaché, au contraire, à éviter les conflits avec le pouvoir temporel, comme en témoignent notamment les règles d'admission dans l'ordre[3]. Il abolissait bien les distinctions de caste, mais à l'intérieur de ses communautés seulement. Il se désintéressait des obligations rituelles; il niait seulement qu'elles fussent suffisantes pour assurer la délivrance. Il n'a pas prescrit de cérémonies spéciales pour la naissance, la puberté ou le mariage, et il y a tout lieu de croire que, dans l'Inde ancienne, comme à l'heure actuelle au Siam ou au Cambodge, les familles bouddhistes célébraient ces événements en se conformant à l'usage. Les exhortations adressées par le Bouddha à ses zélateurs laïques ne concernent que la conscience du fidèle et ne lui imposent aucune modification extérieure à sa manière de vivre. Elles n'ont rien de la précision qui serait nécessaire pour former les articles d'un code[4]. Elles se concilient même avec les pratiques du culte domestique hindou, qu'elles tendent seulement à vider de leur valeur rituelle pour les charger d'une valeur symbolique nouvelle. Leur objet essentiel et souvent unique est d'éveiller chez le fidèle la vocation qui le détachera peu à peu du monde et lui fera finalement chercher un refuge dans la société des fils de Sakya. Mais, tant qu'il n'avait pas revêtu la robe jaune et pris le bol

---

[1] C'est ce qu'a entrevu Ad. Leclère, *Recherches sur les origines brahmaniques des lois cambodgiennes*, in *Nouv. rev. hist. de droit*, 1898, et ce qui lui a fait présumer que l'avènement du bouddhisme pâli au Cambodge avait entraîné une revision complète des codes brahmaniques restés jusque-là en usage.

[2] Ces conclusions sont déjà celles de R. Fick, *Soziale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897. Cf. A. Foucher, *Vie du Bouddha*, p. 259.

[3] Défense d'ordonner les hommes au service du roi, les prisonniers évadés, les individus ayant été condamnés au fouet ou portant des marques de flétrissure, les débiteurs, les esclaves, les fils de famille non autorisés par leurs parents.

[4] Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer les conseils moraux du *Sigālovādasutta*, ce prétendu *Vinaya* des laïques, avec les prescriptions du véritable *Vinaya*.

des moines mendiants, le bouddhisme ne constituait encore pour lui qu'une discipline intérieure, qui ne l'empêchait pas de vivre comme il avait été accoutumé de faire avant sa conversion. Il continuait à être soumis à la même condition juridique, c'est-à-dire aux règles de sa caste, de sa corporation, de sa famille ou de sa province [1].

Il ne pouvait pas en être de même dans les pays de l'Inde extérieure dont le bouddhisme pâli allait faire son domaine. Là, le bouddhisme devait nécessairement jouer le rôle civilisateur que le brahmanisme avait joué dans l'Inde. Rôle civilisateur, donc non plus seulement religieux, mais aussi social. Il ne pouvait pas laisser se prolonger indéfiniment la dualité entre la vie laïque et la vie religieuse. Il devait chercher à exercer une action sur la coutume et les mœurs des populations autochtones. D'ailleurs, pour ces populations, la conversion au bouddhisme impliquait une certaine imitation des traditions indiennes, une aspiration vers un idéal de vie plus élevé. Il importait de leur offrir un cadre qui ne les égarât point, de leur proposer des règles de conduite propres à des sociétés devenues exclusivement bouddhistes. Bref, le bouddhisme devait avoir, lui aussi, ses *dharmaśāstra*. Il paraît assez naturel qu'il soit allé chercher ses modèles dans les codes hindous. Mais il fallait faire subir à ceux-ci une transformation profonde, et surtout il s'agissait d'assurer aux règles du droit nouveau l'autorité dont jouissaient dans l'Inde les règles des *dharmaśāstra*.

Cette adaptation délicate a été l'œuvre des Môns du Rāmaññadeśa. On connaît l'importance du rôle joué par les Môns, ou Talaings, comme véhicule de la culture indienne sous sa forme bouddhique dans la partie occidentale de la péninsule indochinoise [2]. Ce rôle a été particulièrement considérable dans le domaine du droit. Ce sont eux qui ont fourni au monde bouddhiste de l'Indochine des traités en pâli similaires aux *dharmaśāstra* sanskrits et appelés *dhammasattham*, du terme pâli correspondant.

On s'est proposé dans les pages qui suivent de rechercher comment s'est formée cette littérature juridique pâlie et quelle a été son influence sur le développement du droit en Birmanie et au Siam [3]. Dans ces deux pays, en effet, on rencontre des *dhammasattham* d'origine mône à la base des législations locales. Mais les codifications qu'ils ont engendrées s'éloignent des conceptions indiennes, que les auteurs des *dhammasattham* avaient essayé de maintenir. Elles s'en éloignent inégalement, le Siam ayant seul réussi à poursuivre presque jusqu'au bout une évolution qui lui a fait rejoindre la notion occidentale du droit. Si l'étude de l'influence mône permet de comprendre la part que l'Inde a prise dans la formation de législations qui auraient dû normalement lui rester fermées, elle fait aussi assister aux déviations que la pensée indienne a subies et à son épuisement final.

---

[1] Même en droit moderne, plus marqué de sectarisme que le droit des *dharmaśāstra*, la conversion d'un Hindou à l'Islam ou au christianisme n'entraîne pas nécessairement un changement de statut. Cf. Mayne, *Hindu Law and Usage*, par. 56-59; Gnanou Diagou, *Principes de droit hindou*, I, p. 93-94.

[2] L'influence exercée par la civilisation mône sur la population birmane à la suite de la conquête du Pégou par Anôratha est depuis longtemps connue. Pour le Siam, il a fallu attendre les découvertes archéologiques de M. G. Cœdès, qui ont révélé l'existence de royaumes môns dans le bassin du Ménam avant l'arrivée des T'aïs, pour pouvoir se rendre compte de l'importance du facteur môn dans la formation de la civilisation siamoise.

[3] On a laissé de côté le Laos, faute de renseignements assez précis. Pour le Cambodge, il suffira d'observer que les Codes cambodgiens que nous avons trouvés lors de l'établissement du Protectorat ont pour cadre le même *dhammasattham* que l'ancien code siamois. La législation cambodgienne s'est formée suivant le même processus que la législation siamoise.

1. — LA FORMATION DES *DHAMMASATTHAM*[1]

Le premier témoignage que nous ayons de l'existence d'un *dhammasattham* nous est apporté par une tradition birmane suivant laquelle un bonze môn, appelé Sāriputta de son nom de religion, aurait composé un code en pâli dans le dernier quart du XIIe siècle à la demande du roi de Pagan Narapatizīthu. Le roi aurait alors conféré à l'auteur le titre honorifique de Dhammavilāsa, nom sous lequel l'ouvrage aurait été désigné par la suite. Bien que cette tradition nous soit parvenue par une source très tardive, il n'y a pas de sérieuses raisons pour la rejeter, d'autant plus qu'on en trouve un écho dans les célèbres inscriptions de Kalyāṇī, qui sont de la fin du XVe siècle[2]. D'autre part, un document épigraphique remontant à l'époque même de Pagan atteste l'existence à cette époque d'un *dhammasattham* et son emploi courant dans la procédure judiciaire. Il s'agit d'une inscription en birman datée de l'année 590 *sakarāja* (1228 A. D.) qui relate une affaire de succession. Le roi ordonne aux juges de se référer au «Dhammasāt» pour le règlement du litige[3]. On ne saurait conclure, bien entendu, qu'il s'agit ici du Dhammavilāsa de la tradition. Mais le fait important pour nous est la pratique avérée d'un *dhammasattham* à une époque faisant précisément suite à celle où l'on place la composition du premier ouvrage de ce genre.

Une autre tradition, dont l'authenticité ne paraît pas soulever de doute[4], place sous le règne de Wāgarū (ou Wārerū), peu après qu'il se fût proclamé roi du Pégou (1287), la composition en môn d'un *dhammasattham* basé sur des matériaux en pâli.

Enfin, la littérature juridique birmane, qui apparaît plusieurs siècles plus tard, s'appuie sur d'anciens *dhammasattham* écrits en pâli dont certains termes ou certains passages sont souvent reproduits dans leur langue originale, conformément à l'usage des traducteurs et commentateurs asiatiques.

Il résulte de ces divers témoignages qu'il a existé en Birmanie, antérieurement aux codes indigènes, des *dhammasattham* composés en pâli, dont les plus anciens étaient déjà connus à l'époque de Pagan et dont l'influence s'est prolongée durant toute la période de formation du droit birman.

Aucun de ces ouvrages ne nous est parvenu sous sa forme originale[5]. Leur contenu s'est déversé dans la masse de la production birmane, et leur titre a parfois été repris par des auteurs birmans pour désigner leurs propres compilations[6].

---

(1) Nous sommes toujours redevables de nos connaissances sur la littérature juridique composée en Birmanie aux travaux de Sir John Jardine, *Notes on Buddhist Law*, 8 fasc., Rangoun, 1882-1883, et de E. Forchhammer, dont l'ouvrage sur les origines du droit birman, *The Jardine Prize*, Rangoun, 1885, reste capital. Il convient toutefois de tenir compte d'un important article de J. S. Furnivall, *Manu in Burma : some Burmese Dhammathats*, publié dans le *Journ. of the Burmese Research Society*, vol XXX, part. 2, 1940, p. 351-370.

(2) Forchhammer, *op. cit.*, p. 29. Cf. Furnivall, *op. cit.*, p. 355.

(3) Texte inédit. Musée de Pagan, stèle 47, face est. Je dois ce renseignement à l'obligeance de M. G. H. Luce.

(4) Elle est rapportée dans la chronique mône, *Siharājādhirājavaṃsa*, édit. Paklat, 1911, p. 122. Cf. Furnivall, *op. cit.*, p. 356.

(5) C'est à tort que R. Halliday, *The Talaings*, Rangoun, 1917, p. 136, mentionne un *dhammasattham* pâli dans le fonds de manuscrits môns de la Bernard Free Library de Rangoun. Cet ouvrage, comme les trois autres du même genre qu'il signale, sont en môn.

(6) Tel paraît être le cas de l'ouvrage intitulé *Dhammavilāsa* qui, contrairement à ce que croyait Forchhammer, n'est nullement une version du code pâli attribué à Sāriputta. Il s'agit, en réalité, d'un ouvrage original composé en 1637. M. Pe Maung Tin, qui en a entrepris la traduction, apportera sans doute une complète certitude sur ce point.

Nous n'aurions aucun moyen de nous faire une idée des anciens *dhammasattham* si un heureux hasard ne nous avait conservé le code de Wāgarū dans une version birmane très voisine du texte original.

Le code de Wāgarū a été traduit du môn en birman sous le règne de Bayinnaung, dans la seconde moitié du XVIe siècle. Cette première version a été revisée en 1637, et c'est dans cette seconde version seulement que le texte nous est parvenu. Malgré les craintes exprimées par M. J. S. Furnivall[1], il ne semble pas que la revision de 1637 ait dû modifier sensiblement la version antérieure. Le code de Wāgarū se présente, en effet, non comme une adaptation, mais comme la traduction mot à mot d'un *dhammasattham* pâli dans la forme du *nissāya* généralement usitée pour la traduction des textes religieux. Les traducteurs birmans ont à leur tour observé la même forme, au point que leur version apparaît comme si elle avait été faite directement sur le texte pâli. Dans ces conditions, il est peu probable que les deux traductions successives aient altéré le sens primitif de l'ouvrage. D'autre part, le contenu même du code, tel qu'il nous a été transmis, atteste une haute ancienneté et le distingue nettement des codes purement birmans qui nous sont parvenus. C'est donc avec raison que Forchhammer a accordé à cet ouvrage une attention particulière[2]. Le code de Wāgarū reste, dans l'état actuel de nos connaissances, l'unique source d'information que nous possédions sur l'ancienne littérature juridique mône.

L'ouvrage est très court (39 pages dans la traduction anglaise) et il est parfaitement ordonné. Il commence par la formule d'adoration bouddhique aux Trois Joyaux, laquelle est suivie d'un préambule qui donne l'origine des prescriptions contenues dans le livre et sur l'importance duquel on reviendra plus loin. Il énumère ensuite les dix-huit types de procès, correspondant, avec quelques variantes, aux dix-huit *mārga* du code de Manou[3]. Ces types forment ensuite autant de titres successifs sous chacun desquels sont rangées les diverses règles qui s'y rapportent. Après le dix-huitième titre sont formulées des règles sur les témoignages. L'ouvrage se termine par la menace de l'enfer pour les juges qui ne rendront pas la justice conformément à ses prescriptions.

Forchhammer s'est attaché à comparer les dispositions du code de Wāgarū avec celles des *dharmaśāstra*. Il en relève un assez grand nombre qui se retrouvent en substance dans les traités hindous. Il y a une certaine exagération de sa part à conclure qu'« il y a très peu de passages du Wāgarū qui ne soient clairement et distinctement du droit hindou tel qu'on le trouve dans le code de Manou ou les autres codes de l'Inde »[4]. Il reste vrai néanmoins que le Wāgarū se signale tout d'abord par une parenté évidente avec les *dharmaśāstra*, particulièrement avec les deux versions du code de Manou, la *Manusmṛti* et la *Nāradasmṛti*. Cette parenté apparaît manifestement dans un important trait commun : la classification de toute la matière juridique en dix-huit types de litiges.

Forchhammer insiste en second lieu, avec raison, sur l'absence presque totale d'élément religieux. D'abord, aucune trace de religion brahmanique n'est visible. « Il n'y est pas fait mention, écrit-il, des Védas, ni de Brahma, ni de la classe

---

[1] Article cité *supra*, p. 356.

[2] Il en a procuré une édition accompagnée d'une traduction anglaise et de notes sous le titre *King Wagaru's Manu Dhammasattham*, Rangoun, 1892.

[3] On sait que le code de Manou (VIII, 4-7) ramène l'ensemble des contestations qui peuvent s'élever entre des particuliers à 18 types de litiges qu'il appelle *mārga* « chemins ». Cette classification a été adoptée par tous les traités postérieurs et constitue un trait caractéristique du système hindou.

[4] *The Jardine Prize*, p. 58.

sacerdotale avec ses rites et ses privilèges innombrables, ni du feu sacrificiel, ni d'aucun point marquant l'influence des brahmanes et des institutions civiles et religieuses particulières à l'Inde brahmanique[1]. » Le champ du Wāgarū suffit du reste à expliquer cette différence notable avec les codes hindous. Tandis que ceux-ci comportent généralement trois grandes parties : l'*ācāra*, la sainte coutume, le *vyavahara*, le contentieux, et les *prāyaścitta*, les pénitences, le code môn ne traite que des matières, d'ordre essentiellement juridique, rangées dans la seconde partie. Mais la religion bouddhique, comme le remarque encore Forchhammer, est, elle aussi, presque entièrement absente de ce code qui commence pourtant par la formule d'adoration aux Trois Joyaux. Aucune règle ne s'appuie sur la parole du Bouddha, ne se réclame de l'autorité du canon bouddhique. C'est même à tort, semble-t-il, que Forchhammer attribue à l'inspiration bouddhique l'absence quasi complète de pénalités corporelles dans les prescriptions du code de Wāgarū[2]. Les crimes mêmes graves, comme le meurtre, ne donnent lieu qu'à des compositions pécuniaires. Mais il n'est pas certain du tout que cette solution ait été inspirée au rédacteur du code par la morale bouddhique qui répugnerait aux châtiments corporels et particulièrement à la peine de mort. Elle trahit plutôt un système pénal primitif, un stage de civilisation peu avancé, où les délits sont encore regardés comme une affaire privée. Quoi qu'il en soit, le code de Wāgarū apparaît bien, ainsi que le dit Forchhammer, comme un code civil, ou plutôt laïque. Le droit hindou qui y est incorporé y revêt un aspect purement juridique. L'ambiance brahmanique fait défaut. D'un autre côté, l'inspiration bouddhique est également absente. De la religion du Bouddha que professait son auteur, l'ouvrage porte tout juste l'estampille.

Forchhammer a émis sur les sources du code de Wāgarū une hypothèse qui, si elle était vérifiée, ferait de cet ouvrage un document capital pour l'histoire du droit hindou. Il croit, en effet, à l'origine indienne du *dhammasattham* sur lequel ce code est basé. Selon lui, l'original pâli serait l'œuvre, la seule qui aurait survécu, d'une école Mānava bouddhique ayant fleuri dans l'Inde entre les VIIe et IXe siècles de notre ère, et il serait parvenu au Pégou, avant la conquête birmane, par Kāñcī ou Ceylan, plus probablement par Kāñcī, étant donné le rôle de centre culturel de ce port et les relations qui se sont établies de bonne heure entre le Dekkan et le Pégou. L'ouvrage ne devrait rien aux codes brahmaniques, et la parenté qui le rattache à ces derniers serait due à ce que son auteur aurait puisé à la même source, c'est-à-dire à la coutume indienne antérieure au triomphe du néo-brahmanisme. Il n'hésite pas, en effet, à reconnaître dans les dispositions du Wāgarū les conditions politiques et sociales qui prévalaient dans l'Inde à l'époque où le bouddhisme dominait dans toute la péninsule. « Il serait étrange, écrit-il, que l'Inde bouddhique, qui a cultivé toutes les branches du savoir, donné naissance aux plus puissants et aux plus vastes des empires indigènes, et couvert le pays de monuments d'une grandeur merveilleuse et étonnante, ne nous eût laissé aucune trace de ses institutions civiles[3]. »

Bien que l'hypothèse ainsi avancée par Forchhammer ait séduit des auteurs comme Julius Jolly et M. H. Bode[4], elle apparaît à l'examen comme fort peu vraisemblable. On n'insistera pas sur l'invraisemblance d'une école Mānava bouddhique qui aurait conservé, par delà l'école brahmanique, des traditions plus

---

[1] *The Jardine Prize*, p. 58.
[2] *Ibid.*, p. 59-62.
[3] *Ibid.*, p. 38.
[4] J. Jolly, *Hindu Law and Custom*, p. 91-93; M. H. Bode, *The Pali Literature of Burma*, p. 86.

voisines que l'enseignement original de son fondateur. Même si l'on ramène l'hypothèse à l'existence d'une école de droit spéciale aux milieux bouddhistes du Dekkan et ayant rayonné dans tout le sud de l'Inde, on ne s'explique guère que son activité n'ait laissé aucune trace ni suscité aucune allusion dans la littérature pâlie. On n'a retrouvé aucun *dhammasattham* dans l'Inde ni à Ceylan. Le terme lui-même, dans le sens de code de loi particulier aux bouddhistes, est ignoré des dictionnaires pâlis [1]. Tout fait présumer qu'il s'agit d'un genre littéraire de portée locale.

La simplicité des règles exprimées dans le code de Wāgarū par rapport à celles des traités hindous n'est pas forcément une marque de l'antériorité des traditions consignées par son auteur, comme le croit Forchhammer. Elle peut s'expliquer aussi bien par la nécessité où se trouvait l'auteur de simplifier les règles des *dharmaśāstra* s'il voulait faire œuvre pratique. On peut dire qu'il y a réussi. Son code est clair et bien ordonné. Mais au prix de quel appauvrissement de la pensée juridique! On n'y trouve rien des contradictions des traités hindous, mais rien non plus de leurs distinctions subtiles. C'est du droit hindou, mais trié à l'excès et réduit à la règle nue, de manière à être aisément compris et appliqué par des juges peu savants, ignorants des finesses de la dialectique indienne. Par rapport aux *dharmaśāstra*, le code de Wāgarū — toutes proportions gardées — se tient un peu à la manière des *Sentences* attribuées à Paul par rapport aux ouvrages originaux du grand jurisconsulte romain.

Enfin, tout n'est pas droit hindou dans ce code, et ce qui ne l'est pas évoque un milieu social et des mœurs bien différentes de l'image que les écrits bouddhiques eux-mêmes nous donnent de la société indienne. Le contraste est particulièrement frappant pour ce qui touche le droit familial. Tandis que la famille indienne appartient au type patriarcal, les époux forment, dans le code de Wāgarū, une cellule distincte, ayant son patrimoine propre, divisible entre les conjoints en cas de séparation [2]. Le régime matrimonial est un régime de communauté totalement inconnu dans l'Inde, qui donne à la femme des droits presque égaux à ceux du mari [3]. Le mariage se dissout avec une grande facilité, non seulement par le consentement mutuel des époux, mais aussi par la volonté unilatérale de l'un ou de l'autre, de la femme comme du mari [4]. Aucune entrave n'est apportée aux secondes noces. Il peut exister, à côté de la femme principale, des épouses jouissant d'un statut inférieur [5]. Tout cela nous plonge dans une ambiance «austro-asiatique» qui nous éloigne du continent indien.

Dès lors que l'on abandonne l'hypothèse de Forchhammer et que l'on ne voit dans le *dhammasattham* du roi Wāgarū qu'une œuvre de provenance locale, il devient aisé de se rendre compte de la naissance de ce genre de littérature. Les colons hindous qui sont venus s'établir dans le Rāmaññadeśa ont continué à y pratiquer leurs coutumes. La justice était administrée parmi eux suivant les règles des *dharmaśāstra*. Quand le bouddhisme est devenu leur religion dominante, rien n'a été changé en ce qui concerne le statut du laïque : il est resté soumis à la loi du siècle, à la législation de Manou. Les communautés bouddhiques ont, de leur côté, bénéficié d'une protection plus complète qui leur a permis de se constituer sans obstacle suivant les prescriptions du *Vinaya*. Avec le temps, l'influence

---

[1] G. P. Malalasekera, *Dictionary of Pali proper names*, s. v. *dhammasattha*.
[2] *Wagaru*, 42, 43, 34.
[3] *Ibid.*, 7, 8.
[4] *Ibid.*, 33, 42.
[5] *Ibid.*, 16.

hindoue s'est fait sentir parmi la population môné. Celle-ci était régie par ses coutumes, adoucies sans doute au contact de la civilisation indienne, mais elle n'avait point de droit écrit. Cette situation s'est probablement prolongée fort longtemps, et il est même vraisemblable que, conformément à la tradition birmane, le premier *dhammasattham* n'ait été rédigé qu'à l'époque de Pagan, au moment où se développe une littérature pâlie locale, c'est-à-dire après le règne d'Anôratha. Alors, comme Java au temps d'Airlangga ou de l'empire de Mojopahit, le royaume môn-birman, depuis longtemps indianisé, a voulu posséder son code de lois propre. Le besoin s'en faisait d'autant plus sentir que le pays tout entier ne professait plus que le hînayânisme et que les habitants n'avaient aucune raison pour accepter l'enseignement des *dharmaśāstra*, dont l'autorité repose sur le Véda. Les colons hindous s'étaient fondus depuis longtemps dans la population indigène. Les bonzes môns qui furent chargés de préparer un code n'exhumèrent donc pas un *dhammasattham* venu autrefois de l'Inde ou de Ceylan. Ils le fabriquèrent de toutes pièces en prenant naturellement leur modèle dans les codes brahmaniques, ou plutôt dans quelque traité en usage au Dekkan dont les colons hindous s'étaient servis et qui servait peut-être encore aux juges de leur temps. Car le *vyavahāra*, la partie des codes brahmaniques qui traite du règlement des procès, est avant tout un manuel technique, étranger aux spéculations brahmaniques sur le *dharma*, et c'est dans cette partie seule, on l'a noté plus haut, que les compilateurs du code pâli ont puisé. Leur travail, qui a consisté à «débrahmaniser» les codes hindous, était donc relativement aisé. Il avait été facilité par le travail opéré par les auteurs hindous dans cette branche de l'enseignement qui, avec la *Nāradasmṛti*, s'était détachée des deux autres parties proprement religieuses des *dharmaśāstra*. Ils ont achevé cette œuvre de laïcisation. Ils ont dégagé un ensemble de règles appropriées aux besoins de leur temps et de leur pays. Là où les prescriptions des traités hindous se heurtaient aux traditions locales, ils ont fait une place à la coutume. Ils ont réalisé un travail d'adaptation qui ne laisse pas d'être fort méritoire, qui témoigne même d'une véritable intelligence juridique, mais qui n'était pas au-dessus des forces de religieux instruits et doués pour le droit.

Il leur restait toutefois une difficulté d'un autre ordre à surmonter, celle-là même qui a été exposée au début de ces pages. Par quel moyen allaient-ils assurer aux dispositions de leur code l'autorité dont jouissaient dans l'Inde les préceptes des *dharmaśāstra?* La laïcisation qu'ils avaient entreprise n'allait-elle pas priver leur œuvre de toute efficacité? Sans doute, les règles relatives au règlement des procès dans les *dharmaśāstra* apparaissent bien dénuées de fondement religieux. Ce n'est là cependant qu'une apparence. Elles appartiennent comme les autres au *dharma*, elles s'imposent aux juges en tant qu'elles expriment le devoir qui leur incombe comme juges, et la sanction de ce devoir est essentiellement religieuse. Les détacher de l'ensemble des règles prescrites par Manou, c'est donc leur enlever tout caractère obligatoire et laisser aux juges le pouvoir de décider des affaires entièrement à leur gré. Il importe peu d'observer que le *dhammasattham* a bénéficié de l'appui du roi Wāgarū, comme le *dhammavilāsa* de celui du roi de Pagan, car s'il en est ainsi, c'est que ces rois eux-mêmes reconnaissaient la valeur intrinsèque des règles formulées dans le texte original. Dans la conception indienne, la mission du prince n'est pas de légiférer, mais de préparer, par sa politique, l'avènement de la Loi telle qu'elle a été révélée dans les écrits inspirés de la *smṛti*. Cette loi seule a le caractère permanent et immuable qui convient au nom de Loi, et elle est la seule garantie de la paix, parce qu'elle est l'expression de l'ordre moral inhérent au monde depuis sa création. En dehors d'elle, il n'y a plus que des usages, essentiellement variables selon les lieux et les temps, masse

informe sur laquelle s'exerce l'action de la Loi. Si donc les auteurs des *dhammasattham* voulaient attribuer à ces ouvrages la portée des *dharmaśāstra,* ils devaient chercher à attacher aux prescriptions qu'ils contenaient un caractère de transcendance qui les rendît indépendantes de la volonté des hommes. Il ne leur était guère possible de les placer sous l'autorité du Bouddha. Non qu'ils eussent reculé devant la fabrication d'un *sutta* apocryphe. Mais il est probable qu'à leurs yeux la loi du siècle était la loi de Manou et non celle du Bouddha, et d'ailleurs c'était bien des codes brahmaniques qu'ils avaient tiré le plus clair de la Loi qu'ils proposaient à la société môle-birmane. Dès lors, ils devaient être conduits à associer à leur œuvre le nom de Manou.

C'est ce qu'ils ont fait dans le préambule qui a été mentionné plus haut. Ce préambule rappelle d'abord très brièvement la légende, consacrée par la tradition bouddhique, du roi Mahāsammata, élu à l'unanimité par les premiers habitants du monde pour qu'il mette fin à leurs querelles et assure l'ordre sur la terre [1]. Puis il ajoute que le roi Mahāsammata avait pour conseiller un sage appelé Manou, expert dans l'art de rendre la justice. « Ce sage Manou, désirant le bien de tous les hommes, et sollicité également par le roi Mahāsammata, s'éleva dans l'espace céleste et, arrivé jusqu'au mur de montagnes qui entoure le monde, il y lut, gravées en lettres de la hauteur d'un bœuf, toutes les prescriptions contenues dans ce livre; il les apprit par cœur et, à son retour sur terre, il les répéta au roi Mahāsammata [2]. »

Ce serait une grave erreur de prendre cette addition à la légende pour un simple enjolivement. Si naïve qu'en paraisse l'invention, elle est d'une grande importance pour le développement ultérieur du droit dans les pays bouddhistes de l'Indochine. Elle tend, en effet, à maintenir dans le monde bouddhiste la notion indienne d'une Loi liée à l'ordre cosmique, source et modèle constants du droit positif. Les préceptes de Manou recueillis dans le *dhammasattham* ne sont pas plus l'expression de la volonté du prince que l'énonciation de règles entrées dans l'usage. Ils expriment des lois fondamentales, existant de tout temps, qui s'imposent même à un roi comme Mahāsammata, s'il veut réussir à faire régner la justice parmi les hommes. Sans doute, la fiction qui matérialise ces conceptions nous semble bien puérile. Mais on ne saurait en mesurer la portée que d'après le degré de crédulité de ceux auxquels elle était présentée, et le succès que la fable du Manou volant a rencontré en Birmanie, au Siam et au Cambodge, montre assez que nos auteurs ont été de bons psychologues. Grâce à elle, les *dhammasattham* vont apporter aux nations bouddhiques un instrument pour l'organisation et le perfectionnement de leur droit. Dans des sociétés encore primitives, susceptibles d'évoluer, qu'il aurait été dangereux d'enfermer dans leurs coutumes, ils pourront constituer une sorte de droit idéal qu'il appartiendra à la sagesse des princes de concilier avec les nécessités

---

[1] Cette légende est contée tout au long dans l'*Agaññasutta* (Rhys Davids, *Dialogues of the Budhha,* III, p. 88) et le *Mahāvastu* (édit. Senart, I, p. 347-348). Elle est passée dans le Dulva tibétain (Rockhill, *Life of the Buddha,* p. 6-7). Le *Mahāvaṁsa* (chap. II) donne la descendance de Mahāsammata, qui est le fondateur de la dynastie solaire à laquelle se rattache le Bouddha. On remarquera qu'il n'est nulle part question de Manou dans ces récits, pas plus que dans les traditions cinghalaises même tardives (Cf. Spence Hardy, *A manual of Buddhism,* p. 125 et suiv.). En revanche, Manou apparaît dans les parties récentes du *Cūlavaṁsa* comme l'auteur d'un traité de politique dont s'inspirent les rois de Ceylan pour le gouvernement de leur royaume. Il s'agit bien de notre Manou, mais le lien avec la légende du roi Mahāsammata fait toujours défaut. L'addition à cette légende semble donc bien l'œuvre des auteurs de *dhammasattham,* et le fait qu'elle est complètement inconnue à Ceylan apporte un argument de plus en faveur de l'origine locale de ce genre de littérature.

[2] D'après la traduction de Forchhammer, p. 1.

du moment. Bref, c'est le système hindou qui se trouve introduit, ou plutôt maintenu, dans un milieu que ses aspirations et ses mœurs éloignent et vont toujours éloigner davantage de l'Inde propre.

2. — LA LITTÉRATURE JURIDIQUE BIRMANE

Il est possible, et même probable, que le *dhammasattham* que nous connaissons grâce au code de Wāgarū n'ait pas été le seul de son espèce. Rien ne permet d'affirmer que ce fut précisément celui dont s'était servi Dhammavilāsa à la fin du XIIe siècle. Rien n'autorise non plus à mettre en doute la tradition birmane qui attribue à un chef de Toungou qui régnait au milieu du XIVe siècle l'initiative de la composition d'un *pāsādadhammasattham*[1]. De même, une inscription découverte à Pagan et datée de 1442 A.D. donne une liste de près de 300 ouvrages sanskrits et pâlis offerts à un monastère. Il y figure un *dammasatta* qui n'est pas forcément le *dhammasattham* de Wāgarū[2]. Le genre *dhammasattham* une fois introduit a dû proliférer, comme les *dharmaśāstra* dans l'Inde.

Seulement, tous ces *dhammasattham* étaient destinés à se fondre dans la production birmane postérieure, à l'exception du seul Wāgarū, que les Birmans devaient tenir dans une estime particulière, car il figure en bonne place dans toutes leurs compilations. On a signalé que le Wāgarū avait été traduit deux fois en birmane, une première fois à la fin du XVIe siècle, une seconde fois en 1637. Ce fait témoigne éloquemment de la faveur dont jouissait le Wāgarū, en même temps que de la persistance de l'influence mône en matière juridique. Il semble bien que les Birmans aient longtemps vécu sur les *dhammasattham* de ceux qui étaient devenus leurs ennemis héréditaires, se bornant à en tirer des versions à leur usage. La première traduction du code de Wāgarū paraît cependant avoir été le point de départ d'une littérature juridique nationale qui ne devait plus cesser qu'avec l'occupation anglaise.

Cette littérature est fort abondante. Une liste qui figure dans le *Piṭakat Thamaing*, histoire de la littérature birmane publiée en 1888, énumère plus de cent *dhammasattham*, en pâli ou en birman, en vers ou en prose[3]. Une quarantaine existent encore de nos jours *in extenso* ou en extraits, et sont toujours en usage devant les tribunaux[4]. La date de leur composition est souvent difficile à établir, car ils prétendent tous, comme les *dharmaśāstra*, exprimer la Loi qui n'est d'aucun temps. Comme les traités hindous, plusieurs d'entre eux portent le même nom ou, ce qui n'est pas mieux fait pour faciliter la recherche, le même ouvrage est désigné parfois sous des noms différents. En outre, une bonne partie des archives birmanes a disparu à la suite de la prise d'Ava par les Môns au milieu du XVIIIe siècle. Nombre de vieux *dhammasattham* remontant à la période précédente ou même plus haut ont été détruits. Cependant, des copies en ont dû subsister dans les monastères répandus par tout le pays. C'est ce qui explique sans doute, ainsi que le suggère M. Furnivall[5], le nombre relativement élevé de *dhammasattham* dont la rédaction est placée sous le règne d'Alaungpaya et de ses successeurs, c'est-à-dire après la restauration de l'empire d'Ava. Beaucoup de ces ouvrages, récents en apparence,

---

(1) E. Forchhammer, *op. cit.*, p. 65; Furnivall, *op. cit.*, p. 357.
(2) M. H. Bode, *op. cit.*, p. 106, n° 189.
(3) Furnivall, *op. cit.*, p. 352.
(4) Le *Digest* d'U Gaung, dont il sera parlé plus loin, contient des extraits empruntés à 36 *dhammasattham*.
(5) Article cité *supra*, p. 370.

ne font que reproduire d'anciens textes perdus. Ces diverses circonstances rendent malaisé le classement chronologique des œuvres. La difficulté paraît avoir échappé à Forchhammer, qui, le premier, a cherché à présenter une vue d'ensemble de la littérature juridique birmane [1]. Les critiques adressées par M. Furnivall à la chronologie adoptée par le savant allemand laissent heureusement subsister quelques points de repère suffisants pour nos recherches. Elles ne portent pas atteinte d'ailleurs aux conclusions générales que Forchhammer a formulées sur l'évolution du droit birman.

Cette évolution peut se résumer de la manière suivante : le droit des *dhammasattham*, qui était principalement du droit hindou, mais laïcisé, va reprendre une couleur religieuse, mais c'est le bouddhisme qui sera désormais la source d'inspiration. En même temps, le droit va s'ouvrir à la coutume et revêtir un caractère birman de plus en plus prononcé.

Ces changements se sont effectués sans que la conception du droit elle-même ait varié. Tous les *dhammasattham* birmans, les plus récents comme les plus vieux, reproduisent l'histoire de Manou, conseiller du roi Mahāsammata, s'envolant par les airs jusqu'au Cakkavāla et en rapportant, pour le bonheur des hommes, le texte immuable de la Loi. Cette histoire, qui tient une douzaine de lignes dans le Wāgarū, donne lieu à de longs développements dans la littérature du XVIIIe siècle. Elle s'est enrichie, chemin faisant, d'éléments d'origines diverses. Par un curieux rappel de la tradition hindoue, certains ouvrages présentent Manou comme une incarnation de Brahma lui-même qui a consenti à naître dans la famille d'un conseiller du roi Mahāsammata, tandis que d'autres, plus voisins encore de la tradition indienne, en font le fils de Brahma, incarné dans la personne d'un ermite. D'autres lui donnent un frère, appelé Mano (abréviation probable de Manosāra), qui l'accompagne dans son voyage aérien — vague réminiscence peut-être des différentes versions du Code primordial enseigné par Manou aux deux grands rishis : Bhrgu et Nārada. Certains textes, au contraire, agrémentent l'histoire d'éléments empruntés à des traditions locales. Manou devient un gardien de troupeaux, remarqué pour sa sagesse précoce. Tout jeune, il sert d'arbitre entre les hommes pour le règlement de leurs différends. Le roi Mahāsammata lui demande d'être son conseiller. Manou accepte, mais seulement après qu'il aura été mis à l'épreuve pendant une semaine. Chaque jour, il a une affaire nouvelle à régler. Les six premiers jours, il rend des sentences que tout le monde approuve. Mais, le dernier jour, saisi d'une affaire où deux voisins se disputent la propriété de concombres, il manque à sa perspicacité habituelle, et juge mal [2]. Il s'en rend compte, et sollicite du roi la permission de se retirer dans la forêt pour vivre en ascète. Il acquiert ainsi les pouvoirs surnaturels qui lui permettent de voler jusqu'aux confins du monde. Et le récit rejoint celui du Wāgarū.

Tous ces éléments divers se trouvent combinés, ou plutôt superposés, dans la version que nous donne de cette histoire le *Manu-Kyè*, *dhammasattham* dont la compilation est attribuée à un ministère du roi Alaungpaya, en 1756. Cet ouvrage, très représentatif de la littérature juridique birmane, a été édité et traduit en anglais dès 1847 [3]. Cette traduction lui a valu de jouir d'une grande autorité auprès des

---

(1) Le titre complet de l'ouvrage de Forchhammer est : *The Jardine Prize, an Essay on the sources and development of Burmese Law from the era of the first introduction of the Indian Law down to the time of the British occupation of Pegu.*

(2) On relèvera, à titre de curiosité, que la question de droit que Manou avait à résoudre dans cette affaire s'est posée récemment devant un tribunal français (Jugement du tribunal de paix de Longjumeau du 13 janvier 1944, *Gaz. Pal.*, 1944, 1er semestre, *Jurisp.*, p. 85).

(3) D. Richardson, *The Damathat, or the Laws of Menoo*, Rangoun.

tribunaux anglo-birmans, autorité qu'il conserve encore en partie aujourd'hui en raison de l'abondance des matériaux que son auteur a utilisés. C'est un véritable digeste, une somme des *dhammasattham* antérieurs dont il copie et rapproche les dispositions, le plus souvent sans se soucier de conclure. Ce défaut d'originalité en fait l'intérêt principal pour nous. Tout le premier chapitre est consacré à l'histoire de Manou. Il débute par une genèse puisée directement aux Écritures bouddhiques : *Agaññasutta, Visuddhimagga* et *Sāratthadīpanī*. Grâce à ce majestueux exorde, le code de Manou birman n'a plus rien à envier désormais à son modèle hindou. Ensuite est introduit Mahāsammata, le premier roi du monde, et le gardien de bœufs qui devient le rishi Manou, son conseiller.

Le but de cette histoire n'a pas changé. Il s'agit de donner aux prescriptions consignées dans l'ouvrage un caractère obligatoire à la manière du *dharma* hindou. Nos auteurs n'ont pas été sans s'apercevoir que cette histoire n'était qu'un conte, étranger aux écritures bouddhiques. Celles-ci, on l'a vu, ne connaissent que le roi Mahāsammata qui, en tant que premier roi du monde, est parfois identifié dans les commentaires avec le Manou de la tradition indienne. Le *Manu-kyé* lui-même identifie d'abord Mahāsammata à Manou, ce qui ne l'empêche pas, dans la suite, de réserver ce nom au rishi qui a rapporté le texte du *dhammasattham*. Ces flottements sont bien significatifs. Il était tentant, à première vue, de mettre les préceptes dans la bouche de Mahāsammata, dont la tradition a fait un futur Bouddha. Ils auraient alors fait partie de la Loi que les Bouddhas enseignent au monde et ils auraient participé du caractère transcendant de la révélation bouddhique. Mais, aux yeux des bouddhistes eux-mêmes, Mahāsammata devait rester surtout le premier et le modèle des princes. Conformément à la doctrine indienne, il apparaissait essentiellement comme le protecteur des hommes, investi du droit de punir et d'arbitrer les différends. Son rôle était de gouverner avec sagesse, non de fixer le droit. Il aurait été fort dangereux de lui attribuer les prescriptions du code, car les rois historiques, ses successeurs, n'auraient pas manqué de s'autoriser de son exemple et de prétendre à leur tour au rôle de législateur sans que rien pût désormais venir limiter leur arbitraire. Aussi, nos auteurs ont-ils, en général, soigneusement conservé l'histoire du rishi manou. Malgré le trouble apporté par la religion bouddhique dans la conception indienne du droit, elle leur permettait, sous le nom de Manou, de dicter la loi aux princes et de maintenir l'idée profonde des *dharmaśāstra*, qu'il y a des règles nécessaires qu'un prince ne saurait enfreindre sans trahir sa mission.

Cette loi supérieure, le *dhammasattham* de Wāgarū l'avait cherchée surtout dans les codes brahmaniques qui représentaient, en effet, à leurs yeux, la loi du siècle. Cet ancien fonds sera conservé dans la littérature postérieure, comme sera toujours observée la division du droit en 18 chefs fondamentaux de litiges qui avait été empruntée aux prototypes hindous. Mais la source en est maintenant tarie. Pour répondre aux besoins de la société de leur temps, les auteurs de *dhammasattham* ont dû proposer des distinctions et des règles nouvelles qu'il n'était plus question de demander aux traités hindous. Ils se sont tournés vers les écritures bouddhiques que, religieux pour la plupart et écrivant souvent en pâli, ils connaissaient bien. Sans doute, les Écritures bouddhiques ne contiennent guère de règles de droit à l'usage des laïques. Mais, à la longue, on a bien fini par s'apercevoir qu'elles renfermaient toutes sortes de définitions et de classifications dont le juriste pouvait tirer parti, et de nombreuses exhortations susceptibles d'entraîner ou d'appuyer une règle juridique. C'est cette exploitation des textes bouddhiques qui caractérise la nouvelle phase du droit birman. Les grands centres d'études de Pagan, Pégou, Thaton, Ava, etc., étaient bien outillés pour cette tâche. Peu à peu, les *dhammasattham*, tout en continuant à faire parler le rishi Manou, introduiront

dans le droit laïque des notions empruntées au canon pâli et aux commentaires.

Cette influence bouddhique sur le droit s'est fait sentir de bonne heure dans les *dhammasattham*, sans doute dès l'origine. Le Wāgarū a déjà des règles qui trahissent la religion de son auteur[1]. Mais cette influence s'exerce alors très timidement, et davantage sur le vocabulaire que sur le fond, qui reste bien indien. En revanche, elle s'est donné libre cours dans une autre branche de la littérature juridique birmane qui a contribué puissamment au renouvellement du droit. Parallèlement aux *dhammasattham*, et à une époque bien postérieure aux plus anciens, s'était développée la littérature des *rājasattham*, consacrée à la science des princes, c'est-à-dire à l'art de gouverner et plus particulièrement d'administrer la justice. Le *rājasattham* diffère du *dhammasattham* en ce qu'il montre la justice telle qu'elle est ou doit être positivement rendue, et non plus dans ses principes. On y indique comment un roi intelligent et soucieux de bien administrer peut se tirer des difficultés d'un procès. Le *rājasattham* complète donc le *dhammasattham*, puisque celui-ci ne saurait agir sur les hommes que si le détenteur du pouvoir temporel le sanctionne de son autorité. Mais c'est aussi une science différente du droit pur, du *dhammasattham*, puisque le roi, dans ses jugements, doit décider sur des cas concrets où il doit tenir compte, pour être équitable, des divers motifs de la conduite humaine et non pas seulement des principes abstraits du droit. On reconnaît ici l'opposition indienne du *dharma* et de l'*ājñā*, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, mais singulièrement altérée, puisque la norme des *dhammasattham* est une règle laïque, tandis que le *rājasattham*, par un détour curieux, va introduire l'élément religieux qui manque aux *dhammasattham*.

Les *rājasattham* birmans se présentent comme des recueils de décisions (*hpyat-hton*, d'où le nom qui leur est aussi donné) rendues par des rois ou des personnages renommés pour leur équité dans une suite d'affaires difficiles qui leur ont été soumises. Ces recueils sont assez nombreux. Forchhammer n'en énumère pas moins de 94, dont 17 antérieurs au XVIIIe siècle[2]. Encore ne fait-il pas entrer en compte des ouvrages qui portent le nom de *vinicchaya* ou même de *dhammasattham* et qui rentrent en réalité dans la classe des *rājasattham*. Un certain nombre de ces *rājasattham* sont des œuvres purement littéraire, comme le *Sudhammacārī-hpyat-hton*, traduit partiellement et « très librement » en français par L. Vossion sous le titre de *Contes birmans*. Les décisions des *rājasattham* ne sont en effet que des contes, même quand elles sont attribuées à un roi historique, comme Alaungsithu, le pieux roi de Pagan, ou Dhammacedī, le pieux roi du Pégou qui purifia l'Église bouddhique à la fin du XVe siècle. Certains recueils attribuent du reste des *hpyat-hton* à des personnages légendaires, comme Duttapaung à qui est attribuée la fondation de Prome au Ve siècle avant notre ère, ou comme Vidhura ou Mahosadha, le Bouddha lui-même dans deux de ses existences antérieures où il remplissait les fonctions de conseiller du roi. Dans tous ces ouvrages, l'auteur exerce son ingéniosité à tirer d'une contestation compliquée une solution élégante et équitable[3]. Or, à côté des *rājasattham* écrits pour l'amusement du lecteur, pour son édification aussi, il y en a qui sont des ouvrages sérieux, dans lesquels l'auteur propose de véritables règles juridiques. C'est le cas du *Mahārājasattham*, que Forchhammer a malheureusement pris pour

[1] Par exemple, la distinction des biens en choses animées et inanimées, qui est substituée à la distinction indienne en meubles et immeubles, l'ébauche d'une théorie de la force majeure par une référence aux *bhaya*.

[2] *The Jardine Prize*, p. 76-77 et 108-109.

[3] Ce genre de littérature est répandu dans toute l'Indochine. Cf. le *Mullatantai* laotien et le *Kæng Kantray* cambodgien. Au Siam et au Laos, il existe même des recueils appelés *Kotmay priep t'iep*, « illustrations de la loi » qui formaient comme des annexes des codes.

un *dhammasattham*, erreur qui vicie le tableau qu'il a tracé de l'évolution du droit birman [1]. Le *Mahārājasattham* a été composé par Kaingzā, ministre du roi Thalun qui régna de 1629 à 1648. Kaingzā l'écrivit au début du règne de Thalun, à la requête de son ami le religieux Tipiṭakālaṅkāra, haut dignitaire ecclésiastique en même temps qu'auteur d'ouvrages pâlis et birmans qui font de lui un des grands noms de la littérature birmane. Kaingzā, qui avait été dans les ordres, était un juriste. Le roi Thalun lui avait décerné le titre de Manurāja pour la perspicacité dont il avait fait preuve dans le jugement d'une affaire difficile. Il est aussi l'auteur d'un *dhammasattham*, appelé *Manusāra-shwe-myin*, qui ne nous est parvenu que dans des versions de la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Au contraire, son *rājasattham* nous a été transmis dans sa teneur originale, et Forchhammer en donne une analyse assez détaillée [2].

L'ouvrage comprend 24 chapitres où l'auteur, sous le nom de Manou, répond à des questions que lui pose le roi Mahāsammata sur des points de droit qui ne sont pas traités dans les *dhammasattham* ou ne le sont que d'une manière insuffisante. Il se fonde donc, en partie, sur des *dhammasattham* antérieurs, qu'il dit être au nombre de neuf, mais pour les concilier et les compléter. Mais, plus libre qu'un auteur de *dhammasattham*, il appuie au besoin les solutions qu'il propose sur des textes bouddhiques ou sur des concepts moraux introduits par le bouddhisme. Ainsi, la dévolution de la succession, dans le code de Wāgarū, tout en présentant bien des traits originaux, puise ses principes dans le droit hindou qui fait reposer la vocation héréditaire sur l'aptitude à participer au culte domestique. Ainsi s'explique le préciput accordé au fils aîné et la part supérieure qu'il prend dans le partage. Ainsi s'explique également la distinction entre les diverses sortes de fils suivant les mérites spirituels que leur naissance a apportés au défunt. Wāgarū avait conservé ces principes, bien que leur fondement ait disparu [3]. Kaingzā n'hésite pas à formuler de nouvelles règles de dévolution, fondées sur l'idée, empruntée au *Vinaya* et aux règles de succession des religieux, que l'hérédité doit aller à celui ou à ceux qui ont pris soin du défunt durant ses derniers jours. Idée qui aboutit à tenir compte, pour le règlement de la succession, des sentiments d'affection qui unissent les membres de la famille [4]. On voit par cet exemple que le *rājasattham* ne complète pas seulement les règles du *dhammasattham*. Au besoin, il en propose de nouvelles au juge. Ces solutions nouvelles ne sont pas théoriques, car l'auteur les emprunte en réalité à la coutume. Mais en leur donnant pour fondement une disposition des Écritures, il les justifie et les élève en même temps à la hauteur d'une règle de droit.

Le *rājasattham* de Kaingzā fut très apprécié dans les milieux cultivés. Pour les juristes, son autorité fut très grande, au point qu'on le regarda presque comme un *dhammasattham*. Elle se prolongea fort tard. En 1771, un écrivain pâli renommé, Vaṇṇadhamma-kyaw-htin, en donna une version en pâli, la *Vinicchayapakāsanī*. Le même auteur avait produit, huit ans plus tôt, une édition revisée de l'autre ouvrage de Kaingzā, le *Manusāra-shwe-myin*, version appelée *Vaṇṇadhamma-shwe-myin*, du nom de l'auteur. Il devait encore, en 1772, publier un ouvrage resté non moins célèbre, la *Manuvaṇṇanā*, qui est un *dhammasattham* basé sur tous les ouvrages antérieurs de ce genre [5].

---

[1] Furnivall, *op. cit.*, p. 360-361.
[2] *The Jardine Prize*, p. 78-90.
[3] *Wagaru*, 71, 72 et 83.
[4] *The Jardine Prize*, p. 82.
[5] La chronologie de ses œuvres a été établie par J. S. Furnivall dans l'article cité plus haut, p. 366-368.

Ainsi qu'on le voit par cet exemple, les deux branches de la littérature juridique, *dhammasattham* et *rājasattham*, ont continué à être cultivées parallèlement. Mais l'œuvre de Kaingzā n'a pas manqué d'exercer une influence profonde sur le développement ultérieur des *dhammasattham*. Elle a incité les juristes à puiser plus largement et plus franchement aux sources bouddhiques. Les *dhammasattham* de la dynastie d'Alaungpaya, comme le *Manu-kyè*, le *Manusāra-shwe-myin* et la *Manuvaṇṇanā*, qui viennent d'être mentionnés, le *Manu-yin* (ou *ring*) encore appelé *Sonda-manu*, du nom de son auteur, Hson-Ta, dignitaire ecclésiastique qui l'écrivit vers 1780, pour ne citer ou rappeler que les plus importants [1], sont envahis par les textes sacrés, introduits le plus souvent pour légitimer une règle coutumière, parfois aussi pour préconiser une solution nouvelle. Le bouddhisme prend enfin place et s'installe dans la législation de Manou :

Ainsi, le *Manu-kyè*, avant d'en venir à l'histoire du roi Mahāsammata et du rishi Manou, expose une cosmogonie que son auteur, comme on l'a indiqué plus haut, a tirée directement des sources bouddhiques. Les arbitrages rendus par le jeune Manou avant d'être distingué par le roi sont illustrés de récits pris dans les *Jātakas*. On cite le *Vinaya* quand il s'agit de régler la succession des religieux [2]. On emprunte à la tradition pâlie une nouvelle classification des fils [3]. Pour justifier que les enfants sont tenus de payer toutes les dettes de leurs parents décédés, même quand ils n'ont pu en avoir connaissance, on ne craint pas de faire approuver par Manou un « précédent » extrait des *Jātakas* [4]. C'est également à un précédent de ce genre que Manou se réfère pour expliquer l'obligation, déjà consacrée par le Wāgarū, pour celui qui fait procéder aux funérailles d'un ami, de participer au payement de ses dettes [5]. Dans le premier chapitre du livre V, qui traite du meurtre, Manou prononce un vrai sermon bouddhique contre la peine de mort, en vue de justifier la vieille règle des compositions pécuniaires [6]. Souvent, le *Manu-kyè* se contente d'affronter le droit ancien et le droit nouveau sans chercher à les accorder. C'est ainsi que les règles du *Vinaya* relatives à la succession des religieux font simplement suite aux règles des *dhammasattham* plus anciens, et les quatre classes de fils de la tradition pâlie à la classification que le Wāgarū avait empruntée aux codes indiens. Mais parfois aussi il interprète et conclut. Ainsi, le code de Wāgarū permettait au mari de répudier sa femme pour le seul motif qu'elle ne lui avait donné que des filles [7]. La règle vient visiblement des *dharmaśāstra* (Cf. *Manu*, IX, 81) où elle s'expliquait par la nécessité d'assurer la continuité du culte domestique. En la maintenant, l'auteur du Wāgarū n'avait probablement en vue que de restreindre les cas où la femme pouvait être répudiée. Il obligeait du reste le mari à remettre à la femme non fautive la moitié des biens communs, afin qu'elle pût pourvoir à sa subsistance. Les *dhammasattham* postérieurs précisent que le mari n'est autorisé à se séparer de sa femme qu'après un délai de dix années. Le *Manu-kyè* reproduit la règle que lui ont léguée les anciens auteurs. Mais il y voit moins un droit unilatéral de répudiation ouvert au mari qu'une faculté pour celui-ci de prendre une seconde femme sans que la première puisse se plaindre. Il est, en effet, visiblement hostile à cette cause de répudiation. Il soutient qu'une femme qui n'a donné naissance qu'à des

---

(1) Pour la production birmane à l'époque d'Alaungpaya, cons. Furnivall, *op. cit.*, p. 382 et suiv.
(2) *Manu-kyè*, p. 322-323.
(3) *Ibid.*, p. 315.
(4) *Ibid.*, p. 86-87.
(5) *Wagaru*, 12 ; *Manu-kyè*, p. 105.
(6) *Manu-kyè*, p. 129-131.
(7) *Wagaru*, 81.

filles ne saurait être considérée comme inférieure aux autres femmes, car une fille tout aussi bien qu'un fils peut être une source de mérites spirituels pour son père. Et il cite à l'appui de son opinion une histoire empruntée une fois de plus aux *Jātakas*, celle d'un roi de Bénarès qui avait eu huit filles, dont trois sont devenues des saintes dans des existences postérieures. Il conclut en recommandant aux juges de n'appliquer la vieille règle qu'avec la plus grande circonspection[1].

Ce dernier exemple fait ressortir la différence de ton et d'esprit qui existe entre les anciens *dhammasattham* et les modernes. Ceux-là, qui appartiennent à ce que l'on peut appeler la période môné du droit birman, sont encore très voisins de leurs modèles hindous. L'influence bouddhique ne s'y fait sentir que très discrètement, elle est complètement fondue dans le texte. Les prescriptions sont rédigées dans le style aphoristique des *dharmaśāstra*. Elles s'expriment dans des formules brèves, impératives, rarement justifiées autrement que par l'affirmation «Ainsi en a décidé le rishi Manou!», correspondant au *Manur abravit, Manu dixit*, des codes hindous. Les *dhammasattham* de la période proprement birmane conservent bien des prescriptions anciennes. Mais il s'y ajoute une masse de dispositions où l'influence du bouddhisme se traduit ouvertement. La règle de droit est justifiée, quand elle n'est pas au contraire amendée, au moyen d'arguments et d'exemples puisés dans les écrits bouddhiques. Ce changement de ton se comprend aisément. Pour entraîner l'adhésion aux règles édictées par les codes, l'autorité du rishi Manou devait à la longue paraître quelque peu précaire. La meilleure manière de convaincre le roi n'était-elle pas de le persuader que les préceptes de la justice s'accordaient avec les règles de la religion dont il se déclarait le protecteur? Il en résulte que les *dhammasattham* birmans ne sont plus les manuels concis et clairs d'autrefois. Ils sont prolixes et diffus. Ils expliquent et commentent. Ils dissertent et discutent au lieu de prescrire. Mais ils sont aussi beaucoup plus riches de substance, et l'on a pu avec raison parler du caractère encyclopédique du *Manu-kyé*, étant donné l'abondance des sujets dont il est traité dans cet ouvrage et la masse d'informations qu'il contient sur la religion, les mœurs et les usages de la société birmane. D'autre part, il n'est pas douteux que les auteurs des nouveaux *dhammasattham* n'aient essayé, au nom de la morale bouddhique, d'agir sur la coutume. Leur méthode les conduisait, en effet, à filtrer les usages, à ne laisser s'inscrire dans la loi que ceux qui pouvaient trouver leur justification ou au moins un point d'appui dans les Écritures. Par là, ils maintenaient l'esprit des *dharmaśāstra* hindous. Mais leurs œuvres avaient cessé d'en avoir l'autorité. Leur droit, règle laïque malgré tout, ne s'imposait plus de lui-même comme une révélation. Ils devaient le justifier, en montrer le bien fondé. Les nouveaux codes ne sont plus des livres sacrés. On se trouve désormais en présence d'ouvrages dont l'autorité n'est guère supérieure à celle que nous reconnaissons aux ouvrages de doctrine.

Tout imparfaits qu'ils soient à ce point de vue, les *dhammasattham* birmans n'en ont pas moins joué un rôle essentiel dans l'élaboration du droit positif. Au-dessus des coutumes et des ordres des rois, ils ont continué à représenter l'ordre, l'élément traditionnel et stable, dont le juge ne peut s'écarter sans péril. Le *Manu-kyé*, à plusieurs reprises, rappelle aux rois qu'ils ne maintiendront la paix dans leur royaume qu'en respectant les prescriptions des *dhammasattham* et en les faisant respecter. Dans un passage, il oppose aux décisions rendues en conformité avec les *dhammasattham* celles dont l'autorité ne repose que sur la force, et qu'il flétrit en bloc du nom de *pāpasattham*, «science du mal, art du péché»[2]. Toute décision

[1] *Manu-kyé*, p. 355-356, et U Maung, *Digest*, II, sect. 266.
[2] *Ibid.*, p. 149.

qui ne se fonde pas sur l'enseignement des *dhammasattham* n'est qu'arbitraire et ne saurait constituer un précédent. Aussi, les traditions indiennes de droit public se perpétuent, et le pouvoir législatif continue d'échapper aux rois birmans. Leurs ordres doivent être exécutés sans discussion, mais ce ne sont que des ordres, non des lois. On ne retrouve même plus la théorie subtile de l'*artha*, de l'intérêt social, qui servait aux juristes hindous à légitimer la toute-puissance du prince, mais en même temps la dirigeait et la transformait en art. Les auteurs des *dhammasathham* ne voient dans la volonté des rois que caprice, *pāpasattham*. Le spectacle que la cour et les pratiques du gouvernement offraient à leurs yeux ne leur donnait que trop souvent raison. L'instabilité des constitutions royales était telle qu'elle était presque devenue un système. L'avènement d'un nouveau roi entraînait la caducité de tous les droits et privilèges conférés par son prédécesseur, à moins que le nouveau souverain n'ait consenti à les rétablir. Les ordres du roi, ne puisant de force qu'en lui, devaient forcément tomber à sa mort. Rien ne garantissait d'ailleurs ceux qui en bénéficiaient qu'ils ne seraient pas modifiés ou rapportés de son vivant[1]. Ce système a été conservé sans doute pour des raisons politiques. Il apparaissait au roi birman comme le seul moyen d'affermir son autorité, en coupant à la racine toute institution capable de développer une puissance rivale de la sienne. Mais appliqué trop souvent sans intelligence, il n'aboutissait en réalité qu'à l'anarchie[2]. Jusqu'aux rapports entre particuliers se trouvaient atteints par ce défaut de continuité dans les institutions royales. C'est ainsi que les instances en cours devant les tribunaux étaient périmées à la suite d'un changement de règne. Elles devaient être renouvelées sur de nouveaux frais devant les tribunaux du nouveau roi[3].

On comprend dès lors l'importance et la valeur des efforts entrepris par les auteurs des *dhammasattham* pour sauvegarder la notion d'une loi intangible. Les rois birmans n'ont laissé aucune législation. Les meilleurs se sont contentés de faire préparer de nouveaux *dhammasattham* par leurs conseillers. Encore aucun d'entre eux n'a-t-il attaché son nom à un code (Wāgarū n'était pas birman). Certains *dhammasattham* sont même attribués à d'obscurs religieux ou à de petits fonctionnaires. *Spiritus ubi vult spirat!* Les rois birmans se sont cantonnés dans leur rôle de juge. La justice était rendue en leur nom par le Hlut-taw, sorte de conseil des ministres, qui cumulait les fonctions judiciaires et administratives, et à qui incombait le véritable gouvernement du royaume[4]. Rien n'indique que les décisions de ce conseil aient formé ce que nous appelons une jurisprudence.

Au moment de la conquête anglaise, les *dhammasattham* constituaient toujours la seule législation écrite. Pour toutes les questions relevant du statut personnel des sujets birmans de religion bouddhique, ils sont restés jusqu'à nos jours l'unique source écrite du droit. En vue de faciliter la tâche des juges, le gouvernement anglais a, comme dans l'Inde, fait procéder à la compilation d'un « digest », c'est-à-dire d'un recueil d'extraits tirés de tous les *dhammasattham* jouissant d'une certaine autorité, et rangés dans un ordre méthodique. Malgré son caractère officiel, ce digeste n'est pas un code. Instruits par leur expérience de l'Inde, les Anglais se sont gardés

---

(1) Sur le despotisme des rois birmans, cf. Forchhammer, *op. cit.*, p. 91, et G. E. Harvey, *History of Burma*, p. 356 et suiv.

(2) G. E. Harvey, *op. cit.*, p. 329.

(3) Cette règle nous est connue par les *dhammasattham* de l'époque birmane qui ont essayé d'en restreindre l'application. Cf. *Manu-kyè*, p. 43-44. Même certains contrats devenaient caducs à la suite d'un changement de règne. Cf. les dispositions de la *Manuvaṇṇanā* citées par Forchhammer, *op. cit.*, p. 91, et celles du *dhammasatthom* analysé par Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, Rome, 1833, p. 174-175.

(4) Sur ce conseil, cf. Harvey, *op. cit.*, p. 329.

d'attribuer aux prescriptions des *dhammasattham* un caractère impératif à la manière des dispositions de nos codes. Leurs dispositions sont donc, à propos de chaque espèce, examinées à la lumière des conditions actuelles. Une coutume bien établie y fait échec[1]. En d'autres termes, le droit positif est demeuré un droit non écrit, sans cesse en formation, oscillant entre la coutume essentiellement variable et diverse et la tradition fixée dans les *dhammasatham*[2].

3. — LA LÉGISLATION SIAMOISE

A la différence du droit birman, le droit siamois nous est parvenu dans un code unique, compilé en 1805 sur les ordres du roi P'răḥ P'ütth'ă Yôt Fa, le fondateur de la dynastie actuellement régnante des Cakkri[3].

En dépit de sa date tardive, ce code constitue un document important pour nos recherches. Il ne se présente pas, en effet, comme une œuvre nouvelle, mais comme une simple revision des recueils de lois existants. Or, une grande partie de ces recueils contenaient des textes qui avaient été en vigueur à Ayuthia, l'ancienne capitale, avant sa destruction par les Birmans en 1767. Ces textes nous ont été ainsi conservés, beaucoup d'entre eux avec des préambules datés. Les dates s'échelonnent de la fondation d'Ayuthia, au milieu du XIVe siècle, à sa chute. Le code de 1805 renferme donc le résidu de toute la législation antérieure. Il est d'ailleurs notre source à peu près unique d'information sur l'ancien droit siamois. Il ne nous est parvenu, en effet, aucun document législatif de l'époque d'Ayuthia que l'on puisse rattacher sûrement à une source indépendante, à l'exception d'un texte épigraphique dont il sera parlé plus loin.

L'étude de ce code montre la survivance au Siam, jusqu'au début du XIXe siècle, de la conception indienne du droit, telle qu'on l'a retrouvée en Birmanie, mais avec des déviations nouvelles, qui la rapprochent sensiblement de la conception moderne. La Birmanie vivait toujours à cette époque sous l'empire des *dhammasattham*, loi écrite échappant à la volonté royale mais ne s'appliquant que grâce à cette volonté. Le Siam avait réussi à tirer du *dhammasattham* des règles impératives et vivait déjà, en somme, sous l'empire d'une législation. C'est là un aboutissement remarquable, mais qui suppose une longue évolution, dont le précédent birman aide à comprendre les étapes et que la structure même du code siamois met parfaitement en lumière.

Le code de 1805 est formé de deux parties bien distinctes. Une partie, comprenant environ le tiers des textes, contient essentiellement des édits royaux, c'est-à-dire des mesures générales rédigées sous forme d'instructions notifiées par le roi à de hauts fonctionnaires. Ces édits sont datés. Un certain nombre sont du roi P'răḥ P'ütth'ă Yôt Fa lui-même. D'autres sont dus à des rois de l'époque d'Ayuthia, surtout de la fin. Ces édits touchent aux matières les plus diverses, mais principalement, et en particulier ceux d'Ayuthia, à des questions de procédure.

L'autre partie, la plus importante et aussi la plus ancienne, constitue un véritable code, c'est-à-dire qu'elle se présente comme un arrangement méthodique et

---

(1) Chan Toon, *Principles of Buddhist Law*, Rangoun, 1903, p. 20 et 23; S. C. Lahiri, *Principles of modern Burmese Buddhist Law*, Rangoun, 1930, p. 21.

(2) Pour l'époque moderne, il faudrait tenir compte du rôle fixateur joué par le système du *case law* introduit par les tribunaux anglo-birmans. Il faudrait également tenir compte d'un courant d'opinion en faveur de la codification qui s'est fait jour bien avant la nouvelle Constitution birmane. Mais il s'agit là d'influences étrangères au système traditionnel.

(3) Les références au Code siamois seront faites d'après l'édition en trois volumes publiée à Bangkok en 1938 et 1939 par les soins de l'Université des Sciences morales et politiques.

exhaustif des règles légales. Elle commence par un texte intitulé *dhammasattham*, qui n'est en réalité que le début ou le prologue habituel d'un traité de ce genre. On y trouve l'histoire de la création du monde, du roi élu Mahāsammata et de son ministre Manou (appelé Manosāra), de la découverte par celui-ci du texte du *dhammasattham* écrit sur la muraille entourant le monde, enfin l'énumération des diverses « racines (ou sources) de litiges » (*mūla-attha*) auxquelles se ramène tout le contentieux et qui correspondent aux *mārga* du code de Manou, mais qui sont beaucoup plus nombreuses que dans le code hindou. Après ce livre préliminaire viennent les dispositions légales. Elles sont rangées sous un certain nombre de *lakṣaṇa* ou titres, tels le Titre de la recevabilité des demandes, le Titre des témoignages, le Titre des époux, le Titre des esclaves, le Titre du prêt, etc., chaque titre se rattachant à une ou plusieurs des sources de litiges énumérées dans le *dhammasattham*. Sous l'intitulé de chaque source de litige, on donne, en premier lieu, les règles de principe énoncées dans le *dhammasattham;* souvent on se borne à les rappeler en citant les premiers mots du texte; après quoi, viennent les lois, les prescriptions ordonnées par les rois sur la matière. La plupart de ces lois comportent un préambule daté qui précise l'occasion à propos de laquelle elles ont été promulguées. Les plus anciennes dates du code se trouvent là. Certaines se placent sous les premiers rois d'Ayuthia. A la différence des édits rangés dans la partie non codifiée, leurs dispositions sont édictées sous une forme abstraite, à la manière de nos articles de lois. Elles constituent les *sākha-attha*, ou « ramifications du contentieux », par opposition aux *mūla-attha*, ou racines du contentieux, dénombrées dans le *dhammasattham*. Le lien entre ces deux sources du droit est indiqué dans le livre préliminaire. Les *mūla-attha*, c'est la loi transcendante révélée à Manou et rapportée par lui en vue de servir de base à l'administration de la justice entre les sujets de Mahāsammata. C'est donc le *dhammasattham* proprement dit. Les *sākha-attha*, c'est le *rājasattham*, les décisions rendues par les rois siamois en conformité avec cette loi transcendante, ce sont les règles qui ont été dégagées peu à peu à la suite de l'application à des litiges réels des normes exposées par le premier législateur. Au cours de tout le code, en effet, les articles des lois sont annoncées comme dérivant des préceptes du *dhammasattham*. Suivant une formule qui revient souvent dans les préambules, ils ont été inspirés aux rois par une réflexion approfondie sur le texte sacré. La partie codifiée du corpus siamois apparaît donc comme une législation positive, mais coulée dans le moule d'un *dhammasattham* préexistant et tirant son autorité de sa conformité aux règles de Manou.

Le *dhammasattham* qui encadre les dispositions du code siamois est incontestablement une production môné. Les stances pâlies qui l'introduisent avouent formellement son origine. Elles disent que l'ouvrage, écrit primitivement en pâli, puis traduit en môn pour l'usage des gens du Rāmaññadeśa, a été traduit du môn en siamois afin d'être aisément compris de tous au Siam[1]. On relèvera l'analogie singulière des vicissitudes de cette transmission avec celle du Wāgarū qui, ayant été, lui aussi, traduit du pâli en môn, nous est parvenu dans une troisième langue. Les analogies de fond entre les deux ouvrages ne manquent pas non plus. On retrouve dans le *dhammasattham* siamois certaines classifications d'origine indienne qui présentent les mêmes particularités que dans le Wāgarū et qui impliquent de toute évidence la même tradition juridique[2].

---

[1] On trouvera le texte de ces stances dans R. Lingat, *L'influence hindoue dans le vieux droit siamois*, Études de sociologie et d'ethnologie juridique, Conférences 1936, p. 8.

[2] A l'exemple que nous avons cité dans *L'esclavage privé dans le vieux droit siamois*, p. 25-26, et repris dans la conférence qui vient d'être mentionnée, p. 13, concernant la classification des esclaves, nous en ajouterons un autre, tout aussi probant : la liste des trente-trois personnes

Toutefois, le *dhammasattham* que nous fait connaître le code siamois apparaît à l'examen comme une œuvre beaucoup plus récente que le Wāgarū. D'abord, l'histoire de Mahāsammata et de son conseiller Manou y tient une place beaucoup plus grande, sans toutefois atteindre les développements qu'elle occupe dans la littérature birmane du XVIIIe siècle. Ensuite, et surtout, le *dhammasattham* siamois témoigne d'un progrès important dans la technique juridique, par les divisions et classifications nouvelles qu'il introduit. Ainsi, les règles pour la solution des litiges *mūla-attha* sont subdivisées en deux catégories : celles qui intéressent les juges, telles que celles qui traitent de la compétence du tribunal, de la recevabilité des demandes, des moyens de preuve, etc., d'une part, et celles qui intéressent les plaideurs, c'est-à-dire celles qui portent sur le fond même du litige, d'autre part. Cette division, qui dénote une analyse assez poussée des questions juridiques, puisqu'elle fait une place spéciale, à côté des règles de fond, aux règles de procédure, est inconnue des traités de droit birman qui nous sont parvenus. En outre, tandis que le Wāgarū et les traités birmans postérieurs en sont restés au chiffre de 18 types de litiges comme le code de Manou, le *dhammasattham* siamois en distingue jusqu'à 39 : 10 pour les règles de procédure et 29 pour les règles de fond.

Il y a donc lieu de présumer que ce *dhammasattham*, sous sa forme actuelle, est un ouvrage relativement récent, par rapport au Wāgarū.

Les historiens siamois estiment que le *dhammasattham* n'a été introduit dans leur pays qu'au cours de la seconde moitié du XVIe siècle, à la faveur de la première conquête birmane. Cette opinion est peu vraisemblable[1]. L'ensemble de la législation siamoise est trop marquée par l'influence mône pour que l'on puisse admettre qu'elle n'a commencé à se faire sentir que plus de deux siècles après la fondation d'Ayuthia. On est porté à croire, au contraire, que les Siamois ont utilisé de très bonne heure un *dhammasattham* du type du Wāgarū. On sait maintenant que le royaume d'Ayuthia s'est formé sur l'emplacement d'un ancien royaume môn, qui, bien qu'il eût été rattaché à l'empire khmèr, avait conservé sa culture propre[2]. Les Siamois, ou plutôt les T'aïs, au cours de leur lente infiltration dans la vallée du Ménam, ont longtemps vécu en contact avec des populations mônes. C'est probablement dès cette époque qu'ils leur ont emprunté leur système de législation. Une inscription découverte à Sukhothai, siège d'un puissant royaume t'aï antérieur à celui d'Ayuthia, apporte à cette hypothèse un commencement de preuve. Elle contient, chose rare, sinon unique en Extrême-Orient, une série de dispositions de caractère législatif. Or, ces dispositions sont placées sous la double autorité du *dhammasattham-rājasattham*. Sa date, il est vrai, est difficile à préciser, mais elle remonte sûrement au début du XVe siècle au plus tard[3]. On a donc là, pour une époque relativement haute, et, en tout cas, voisine de la fondation d'Ayuthia, le témoignage de l'existence, en pays t'aï, d'un *dhammasattham* déjà couramment

---

incapables de témoigner en justice qui figure dans le préambule du titre des témoignages (*Code de 1805*, I, p. 333-334. Cf. *Codes cambodgiens*, Kram saksey, art. 1). Cette liste a beaucoup plus de points de similitude avec le Wāgarū (184), qu'avec les codes hindous (*Manu*, VIII, 64-68) qui ont certainement fourni le modèle.

[1] Cette hypothèse, avancée par le prince Damrong, est admise par W. A. R. Wood, *A History of Siam*, Bangkok, 1933, p. 127, qui confond d'ailleurs le *dhammasattham* avec le code de Manou. Elle est discutée plus longuement qu'on ne l'a fait ici dans la conférence précitée.

[2] G. Cœdès, *Les États hindouisés de l'Indochine et de l'Indonésie*, p. 131-132.

[3] Cette inscription, découverte en 1930 et déposée au Musée de Bangkok, n'a toujours fait l'objet que d'un déchiffrement provisoire siamois. Les traducteurs ont lu, au début du texte, la date de 1266 *mahāsakarāja*, soit 1344 A. D., mais la graphie paraît appartenir à un type bien postérieur.

employé comme principe de droit, ce qui laisse supposer que son introduction remontait à une époque plus haute encore.

Nous croyons donc que les Siamois du bassin du Ménam ont utilisé de bonne heure, peut-être avant même la fondation d'Ayuthia, un *dhammasattham* qui leur venait du pays môn, soit du Rāmaññadesa proprement dit, soit de l'ancien royaume môn sur l'emplacement duquel allait se former le nouveau royaume t'aï. Mais nous devons admettre en même temps que le *dhammasattham* qui figure en tête du code de 1805 et qui forme toute l'armature de la partie codifiée est bien postérieur à la fondation d'Ayuthia.

La contradiction est aisée à résoudre, si l'on admet que les Siamois, comme les Birmans, ont utilisé plusieurs *dhammasattham* qui leur sont parvenus à différentes époques de leur histoire. On trouve quelques traces dans le texte actuel de ces apports successifs. La plus visible se rencontre dans le récit de la descendance de Mahāsammata qu'un passage appartenant à une version différente continue maladroitement[1]. Il y en a d'autres. La même source de litiges est quelquefois désignée, dans le corps des lois, d'un terme pâli autre que celui sous lequel elle figure dans l'énumération du livre préliminaire. Un *lakṣaṇa* est fondé sur une source de litiges qui ne figure pas dans cette énumération[2]. Il est de la nature des *dhammasattham*, comme des *dharmaśāstra* dans l'Inde, de proliférer, de donner lieu à des révélations successives qui se donnent pour des expressions mieux comprises ou plus complètes de la loi primordiale. Le Siam ferait une exception difficilement explicable s'il n'avait pas eu, comme la Birmanie, plusieurs recensions de son code de Manou. Mais, à la différence des Birmans, les Siamois ont réussi à fusionner ensemble ces diverses versions et à les combiner dans un code unique, dont la version la plus récente a probablement constitué la base. Il n'est pas impossible que cette fusion n'ait été réalisée qu'à une date tardive, mais sûrement bien avant 1805. Il résulte, en effet, de l'examen du contenu du code siamois et des conditions dans lesquelles a été effectuée la revision de 1805 que la partie codifiée de ce recueil se présentait déjà sous cet aspect codifié dans les anciennes collections législatives que les commissaires du roi de Bangkok avaient reçu mission de reviser.

Cette simplification dans la littérature des *dhammasattham*, ainsi réduite à l'unité, est liée à une autre particularité, plus importante encore, du droit siamois ; le rattachement aux règles du *dhammasattham* de la législation positive émanant des rois.

Mais là encore, le code de 1805 ne présente que le dernier état d'une évolution qui a dû se poursuivre durant des siècles. Au Siam comme en Birmanie, le roi commande et juge, mais il ne légifère pas. La royauté est un pouvoir attaché à la personne du prince et conféré par le couronnement. Entre chaque règne, il y a discontinuité. Comme en Birmanie, les fonctionnaires du feu roi doivent être nommés de nouveau par son successeur. Les poursuites judiciaires sont arrêtées et doivent être reprises sur de nouveaux frais[3]. Les commandements du roi n'ont par eux-mêmes aucune permanence. Ils deviennent nécessairement caducs à sa mort.

Toutefois, les rois de Siam paraissent avoir senti de bonne heure la nécessité d'assurer une certaine continuité dans les institutions. Dès les débuts de l'époque d'Ayuthia, ils ont pris l'habitude de confirmer les constitutions de leurs prédécesseurs qui présentaient un intérêt général, et de recueillir les décisions qu'ils avaient été amenés à prendre à l'occasion des affaires dont ils avaient été saisis, afin de

---

(1) P'răḥ Th'ămmăsat, 3, *Code de 1805*, I, p. 10-11.

(2) Le détail de ces anomalies est relevé dans notre *Cours d'histoire du droit siamois* (en siamois), Bangkok, 2478 (1935), I, p. 98-99, et le tableau donné à la fin du volume.

(3) Trălakan, 110, *Code de 1805*, I, p. 419.

pouvoir s'en inspirer à leur tour. Il se forma de la sorte, à côtés des *dhammasattham*, une collection d'ordonnances et de précédents judiciaires destinée à servir de complément et de commentaire aux préceptes de la loi, collection analogue à la littérature du *rājasattham* que l'on a vu se développer en Birmanie parallèlement aux *dhammasattham*, et portant d'ailleurs au Siam le même nom. Mais, tandis qu'en Birmanie, les traités de *rājasattham* n'étaient que des œuvres littéraires ou doctrinales tendant à rivaliser avec la loi de Manou, le *rājasattham* siamois, plus près à cet égard du sens vrai du terme, renfermait une suite de mesures réellement prises par les rois dans l'administration de la justice. Mais, en dépit de la permanence qu'il avait acquise, il restait l'expression de la volonté royale, et son autorité reposait en définitive sur le bon vouloir du roi régnant. Ses dispositions pouvaient être modifiées ou abrogées à tout moment. Seul, le *dhammasattham* représentait la règle immuable, la véritable source du droit.

Il est probable que, pendant longtemps, ces recueils de décisions royales ont coexisté avec les *dhammasattham*. C'est ainsi, semble-t-il, que l'on peut expliquer que beaucoup d'actes des rois d'Ayuthia soient passés dans le code avec leurs préambules originaux, malgré la transformation que leur texte devait subir en vue de son insertion dans le *dhammasattham*. Les indications chronologiques qui nous sont fournies dans ces préambules sont malheureusement trop incertaines pour servir à déterminer l'époque à laquelle ces recueils de jurisprudence et de législation royales ont disparu et ont été intégrés dans le *dhammasattham*. Les révisions successives dont le code siamois a été l'objet par la suite rendraient au surplus cette recherche difficile. Les Annales siamoises notent pour la première fois en l'année 957 *cullasakarāja* (1595 A. D.) une promulgation de lois. La mention est trop vague pour apporter aucune certitude sur la nature du travail législatif qui fut alors entrepris. La date indiquée peut cependant être retenue provisoirement comme se rapportant à la première application de l'ingénieux système qui caractérise la codification siamoise[1]. Elle correspond à une période de la littérature juridique birmane à laquelle on est tenté de rattacher la composition du *dhammasattham* siamois dans sa forme actuelle. Elle se place, au surplus, dans des conjonctures politiques favorables à un renouveau de l'influence mône. Le Pégou, l'ancien royaume môn du Rāmaññadeśa, venait d'être libéré du joug birman par les armées siamoises et de passer sous la suzeraineté d'Ayuthia. Il n'est pas interdit de penser qu'à la faveur de ces circonstances une nouvelle et dernière version du *dhammasattham* ait été introduite au Siam[2].

L'idée de rattacher les décisions royales, le *rājasattham* proprement dit, aux préceptes du *dhammasattham* est en germe dans les traités birmans[3]. Mais leurs auteurs ne paraissent pas avoir aperçu le parti que l'on en pouvait tirer, et la volonté royale est demeurée chez eux le siège de l'arbitraire. Le Manou siamois, au contraire, enseigne que les décisions royales, quand elles émanent d'un prince investi de la pleine souveraineté, et qu'elles ont été rendues en conformité avec les prescrip-

---

[1] Observons toutefois que la chronologie des *Annales*, pour cette partie de l'histoire du Siam, est fort sujette à caution.

[2] L'influence mône à la cour d'Ayuthia à cette époque est marquée par un fait significatif que mentionne une version des *Annales* à l'année 1565 : la nomination d'un dignitaire de l'Église môme aux fonctions de patriarche (*saṅgharāja*) avec autorité sur toutes les communautés du nord du Siam (*Annales, version du roi Mongkut*, Bangkok, 1913, I, p. 114).

[3] Un passage du *Manu-kyè*, p. 151, reconnaît la valeur de précédents, propres à guider les juges, aux décisions rendues par les rois du temps présent en conformité avec les règles du *dhammasattham*. De même, le *dhammasattham* analysé par Sangermano, *op. cit.*, p. 173, est dit avoir été refondu et complété par les successeurs de Mahāsammata.

tions du *dhammasattham*, contribuent à l'enrichissement de la Loi. Pour qu'elles puissent participer de l'autorité de celle-ci, il importe toutefois de les revêtir de la même forme qu'elle. A cet effet, les règles qu'elles expriment doivent être dégagées de leurs motifs et rédigées dans le style abstrait et concis des dispositions légales. L'équivalence sera alors complète[1]. Pour achever l'assimilation, et vérifier en même temps la conformité des décisions royales avec les principes de la Loi, il n'y avait plus qu'à rechercher dans le *dhammasattham* le texte auquel elles pouvaient être rapportées et à les écrire à la suite de ce texte. Ces opérations avaient lieu, en principe, à chaque changement de règne. C'est au roi nouveau qu'incombaient le soin et le devoir de faire procéder à un examen et à une refonte des actes de son prédécesseur, en vue de leur incorporation dans le code. Un édit attribué à l'un des derniers rois d'Ayuthia et conservé dans le code de 1805 nous fournit un exemple de l'application de cette procédure. Il montre qu'elle était entourée d'un certaine solennité. On y voit que la mission de reviser les ordonnances laissées par le feu roi et ses prédécesseurs et de les rédiger sous forme d'articles était confiée aux membres de la Haute Cour de Justice, composée principalement de brahmanes versés dans le droit, et que leur insertion dans le livre de la loi était prononcée par le roi[2]. La source du droit n'est plus unique. A côté des *mula-attha*, des règles de base, qui ont été proclamées une fois pour toutes, il faut faire une place aux *săkha-attha*, aux règles qui découlent de la jurisprudence royale et dont le nombre ne saurait être fixé à l'avance[3].

Ainsi se sont formés peu à peu les *lakṣaṇa*, les divers titres qui composent la partie codifiée du code de 1805. Le *rājasattham*, distribué sous les rubriques correspondantes du *dhammasattham* et à la suite des préceptes qui en sont la « racine », a fini par tenir la place principale et par recouvrir presque entièrement l'ouvrage primitif sous les « ramifications » que l'arbre avait produites.

Il n'est guère douteux que cette procédure d'incorporation des décisions royales dans le texte du *dhammasattham* n'ait été le plus souvent qu'une formalité. Mais cette formalité présentait de grands avantages. D'abord, elle permettait seule d'assurer à la volonté royale la stabilité et la permanence de la loi. Désormais, la décision faisait corps avec le *dhammasattham* et se transmettait avec lui aux rois futurs. Ensuite, elle avait l'avantage de soumettre les ordonnances royales à des revisions périodiques à la suite desquelles le texte primitif, élagué des motifs qui l'avaient occasionné, était réécrit dans une forme aussi concise que possible, mettant en évidence la règle de droit que le juge devait appliquer. Enfin, elle avait l'utilité de classer les règles nées au hasard des circonstances dans des cadres préparés à l'avance, où il était aisé au juge de les retrouver. Grâce à cette procédure, le droit siamois de l'époque d'Ayuthia a pu se présenter de bonne heure sous l'aspect d'un code, au lieu du désordre qu'offrent trop souvent les législations anciennes. Le *dhammasattham* constituait une sorte de fichier, dont les diverses sources de litiges fournissaient

---

(1) P'răḥ Th'ămmăsat, 10, *Code de 1805*, I, p. 30.
(2) Kŏt sam sip hŏk khô, *Code de 1805*, III, p. 57.
(3) P'răḥ Th'ămmăsat, 7, *Code de 1805*, I, p. 19 :

Tattha atthā dvidhā vuttā mūlasākhappabhedato
Mūlatthā dvidhā vuttā sākhatthā ca anekadhā.

« Le contentieux est formé de deux parties, a dit Manou, il comprend les racines et les branches. Les racines du contentieux sont formées de deux parties [allusion à la division des *mūlattha* en règles de fond et en règles de procédure], mais les branches sont innombrables. » Le *dhammasattham* siamois insiste encore plus loin (10, p. 30) sur cette opposition entre le nombre fixé *ne varietur* des *mūlattha* et le nombre au contraire indéterminé des *sākhattha*.

les rubriques sous lesquelles on inscrivait périodiquement les dispositions nouvelles.

Les rois d'Ayuthia, cependant, paraissent avoir méconnu ou perdu de vue ces avantages, puisque au moment de la prise de la capitale par les Birmans, il existait, à côté d'un code proprement dit, une masse de textes demeurés dans leur rédaction originaire. Les commissaires du roi de Bangkok, qui avaient pourtant reçu l'ordre de poursuivre la codification, ont reculé devant la tâche, ou plutôt ils ne l'ont accomplie que très imparfaitement, car ils n'ont inséré que très peu de ces textes dans la partie codifiée, sans même prendre le soin de les rédiger en forme d'articles. Le surplus est demeuré sans être classé, comme il était parvenu, et mis simplement à la suite de la partie codifiée. Ainsi, les exigences anciennes étaient tombées en désuétude.

Pourtant, même à cette époque, la conception traditionnelle du droit, venue de l'Inde par le *dhammasattham*, n'avait pas entièrement perdu sa valeur. Au contraire, officiellement, elle n'avait pas changé, comme il apparaît aux motifs mis en avant par le roi P'răḥ P'ŭtth'ă Yôt Fa lors de la revision de 1805, la dernière que devaient subir les collections législatives. Une affaire de divorce qui avait été portée devant lui avait permis au roi de Bangkok de se rendre compte que les vieilles lois ne correspondaient plus aux mœurs et aux opinions de son temps, et qu'elles avaient besoin d'être revues de près. Il n'a pas osé pourtant se poser en réformateur de la loi. Dans l'acte par lequel il nomme les commissaires chargés de la revision et les instruit de leur tâche [1], il affirme que le texte original des lois a été altéré par ceux-là mêmes qui en avaient le dépôt, en vue de servir leurs passions ou leurs intérêts. Il rappelle qu'au début de son règne il avait dû intervenir dans les affaires de l'Église bouddhique pour lutter contre le relâchement de la discipline dans les monastères. Son premier soin avait été alors de convoquer un concile pour procéder à une revision des saintes Écritures qui, elles aussi, s'étaient altérées entre les mains de dépositaires infidèles. La même œuvre s'impose sur le plan laïque. Il s'agit de restituer le texte des lois dans sa pureté première, afin de fournir aux juges des règles sûres pour le règlement des litiges. Ainsi, pour justifier les retouches qu'il désire apporter, le roi doit recourir à un biais et présenter la revision des lois comme le rétablissement de leur teneur originale. Simple fiction, sans doute, mais qui lui était imposée par l'importance de l'œuvre à entreprendre, et le caractère définitif qu'il voulait y attacher. Le ton solennel qu'il emploie dans l'acte montre qu'il était anxieux de s'entourer, dirions-nous, de toutes les garanties constitutionnelles. La doctrine officielle était bien demeurée la même, et l'assimilation de la codification nouvelle à la «récitation» des Écritures bouddhiques le met clairement en lumière : les collections législatives, où le *dhammasattham* et le *rājasattham* s'associent, sont tout aussi intangibles que les textes sacrés, parce qu'elles sont l'expression, directe ou dérivée, de la loi éternelle enseignée par Manou.

Il n'empêche qu'à la différence des rois birmans, les rois siamois étaient parvenus à tirer du *dhammasattham* le germe d'un pouvoir législatif qui, avec le temps, s'était beaucoup développé. A la condition que leur volonté pût être rattachée à un précepte du livre, elle avait force de loi. Qu'un roi secoue cette exigence, devenue une simple formalité, et il jouira du pouvoir législatif comme nous l'entendons. Le premier roi de Bangkok n'a pas osé aller jusque là. Au moins en théorie, il n'a pas voulu légiférer. Un demi-siècle plus tard, son petit-fils, le roi Mongkut, n'aura pas ces scrupules. Il n'hésitera pas à railler les règles désuètes du code et à les abroger.

---

[1] Sur cet acte et les circonstances de l'affaire qui a donné lieu à la codification de 1805, cf. R. Lingat, *Note sur la revision des lois siamoises en 1805*, in *JSS*, XXIII, p. 1.

Il tiendra pour une fable l'histoire du *dhammasattham* découvert par Manou et ne se croira pas obligé d'en respecter les préceptes. Souverain éclairé et mûri par l'expérience d'un long stage monastique, il comprendra que le Siam ne pourra échapper aux ambitions des puissances occidentales qu'en entrant lui-même dans la voie des pays « civilisés » (comme on appelait alors les pays de l'Occident). Il en résultera une législation qui ne sera plus basée que sur la volonté royale, mais qui sera loin d'atteindre la valeur technique des anciennes lois, législation désordonnée et souvent puérile, plus moralisante et explicative qu'impérative, littérature juridique plutôt que législation, au demeurant inspiré par les meilleures intentions[1]. Les rois siamois devront rapprendre de l'Occident l'art de légiférer. Mais ils avaient déjà en mains les pouvoirs indispensables pour moderniser leurs institutions.

---

[1] On prendra une idée de cette législation dans l'article de M. R. Seni Pramoj, *King Mongkut as a Legislator*, in *JSS*, XXXVIII, p. 32.

APERÇU DE LA GLYPTIQUE D'OC-ÈO

par

Louis MALLERET

L'existence d'un art ancien de la glyptique dans le delta du Mékong constitue pour l'Indochine, l'une des plus importantes nouveautés de ces dernières années, par le nombre et la diversité des pierres gravées que nous avons pu réunir à l'issue de la découverte de la ville enfouie d'Oc-èo [1]. On sait que cette cité occupait une position maritime, sur les rivages du golfe de Siam. Elle a tenu la fonction d'un grand port dont les relations océaniques semblent avoir englobé une bonne partie de l'Asie du Sud-Est, avec des prolongements à grande distance, vers les ports de l'Inde méridionale, le Haut-Gange, et peut-être même la Méditerranée.

Si l'on apparente à la gravure en pierres fines, six fausses intailles et un cabochon en verre moulé, le nombre des menus monuments qui proviennent d'Oc-èo ou des sites voisins situés dans le Delta, s'élève pour le présent à soixante-neuf. Parmi les gemmes, cinquante-six sont gravées et six sont demeurées à l'état d'ébauche. Trois ont été sculptées en camée, tandis que cinquante-trois autres ont reçu une image en intaille. Dans une répartition en variétés minéralogiques, on trouve quarante-six cornalines, deux jaspes dont l'un de coloration noire n'est peut-être qu'un silex résinite, un rubis balais grossièrement travaillé en raison de sa dureté, huit cachets en cristal de roche et cinq agates à deux zones, dont deux sont demeurées en ébauche et trois autres ciselées en camée. Pour ce qui concerne les lieux des trouvailles, cinquante-huit objets proviennent d'Oc-èo, huit du site de Tà Kèo, ancien avant-port de la ville, un de la colline du Bathé qui domine Oc-èo, enfin deux du site de Đá-nồi qui fut une agglomération considérable, à une vingtaine de kilomètres dans l'Est.

Ce sont pour la plupart des cachets plats à contour circulaire, elliptique, rectangulaire ou carré, dont la plus grande dimension reste inférieure à trois centimètres et la plus petite peut s'abaisser à moins de sept millimètres. Sous un aspect morphologique, ils se répartissent en trois catégories, selon la nature des minéraux qui les constituent. Un type coniforme qui, en d'autres lieux, a été qualifié de scarabéoïde, est en réalité dérivé d'un sommet prismatique de cristal de quartz bipyramidé. Il se présente comme un solide à pointe arrondie avec une base de contour voisin de l'ellipse, tandis qu'un orifice de suspension, obtenu par deux perforations

---

[1] La première mention en fut faite dans les *C. R. de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, séances des 14 et 21 juin 1946. — Cf. également à la séance du 25 mars 1949, une brève analyse d'une communication présentée par nous sur la glyptique d'Oc-èo. — Les conditions difficiles dans lesquelles nous travaillons à Hanoï ne nous ont pas permis d'utiliser ici toutes nos notes, notamment celles qui concernent les intailles et grylles romains sur lesquels nous avons amassé une importante documentation. Que l'on veuille bien nous en excuser, en attendant la publication d'un ouvrage sur la civilisation d'Oc-èo ou d'autres articles qui contiendront des éléments de comparaison plus explicites, avec références précises.

convergentes, traverse la masse dans sa surface courbe. Ce procédé de forage par deux canaux opposés est le même que celui des grains d'enfilage. Il est aussi vieux que le monde et il n'y a rien de particulier à en retenir. Quant à la forme sub-conique, elle apparaît, comme on sait, de haute époque dans des sceaux de l'Asie antérieure, et peut résulter d'un même mode d'utilisation de la structure minérale. Il n'y aurait guère à s'y attacher si, comme on le verra, elle n'était liée à une représentation humaine qui peut suggérer à Oc-èo un rapprochement iranien.

Dans le cristal de roche, furent façonnées aussi de minces lentilles d'aspect semi-convexe, d'un assez grand diamètre, gravées sur leur face plane[1]. Enfin, un dernier type plus banal correspond à des chatons de bague munis d'un chanfrein pour le montage qui ont tous été taillés dans de la cornaline, des jaspes, un rubis et des agates. Généralement, ils possèdent deux faces planes. Plus rarement, ils se présentent comme des cabochons et le sujet est alors gravé sur la surface arrondie. Pour le rubis qui a été attaqué par une série de morsures tangentes à la courbure, il n'y avait pas d'autre solution, à raison même de sa dureté.

On relève de grandes inégalités dans la qualité des pierres. La cornaline est souvent veinée, avec des taches, un ton jaunâtre et des zones nébuleuses. Seules, comme toujours, les plus belles réalisations du lithoglyphe sont inscrites dans des matériaux de choix. On peut se demander d'où les anciens habitants du Delta tiraient ces minéraux. Le quartz hyalin est abondant, parmi les pointements granitiques de la région, où il se présente en *géodes* ou en *druses*. Au cours de nos fouilles, nous avons rencontré souvent des cristaux qui peuvent désigner des ateliers locaux, et il est possible que les graveurs d'Oc-èo aient utilisé cette matière, sans valeur marchande, pour obtenir un abrasif. Les rubis balais ou spinelle, qui sont assez nombreux parmi nos perles, pouvaient provenir aussi du sud de l'Indochine où des gîtes sont connus, notamment dans le massif des Cardamomes et le Sud du Laos. Pour la cornaline, par contre, il semble bien qu'elle ait été demandée à des importations de source probablement indienne et peut-être aussi l'agate.

L'existence de pierres demeurées à l'état d'ébauche, aussi bien pour la gravure des intailles que pour celle des camées, tend à indiquer une industrie locale. D'autres pièces demeurées inachevées permettent de discerner les principales phases de l'opération technique. L'image pouvait être obtenue par une première esquisse à la pointe ou au burin. Une seconde étape consistait à creuser les masses profondes à la bouterolle, ce qui implique l'emploi d'un touret, à tout le moins d'un archet, et l'on discerne dans la représentation d'un bovidé, les points d'application de l'outil (pl. XLVI, 11 et 13). Entre ces alvéoles, la forme générale était ensuite dégagée au burin, par de courtes morsures, conduites parfois avec des préoccupations plastiques poussées fort loin (pl. XLVI, 12 et 16 ; XLVII, 1 ; XLVIII, 1). En somme, ces moyens ne se distinguent guère de ceux qui sont connus de haute époque, dans l'Orient classique, et tout au plus, placera-t-on au bénéfice des apports de l'Inde cette migration vers l'Est d'antiques procédés occidentaux.

Mais, si certaines intailles furent gravées sur place, il semble que beaucoup d'autres aient été introduites par des navigateurs, des immigrants ou des marchands. Rien ne se déplace avec une facilité aussi grande que ces menus objets. De fait, les plus belles réussites du graveur proviennent d'ateliers probablement méditerra-

---

[1] Les lentilles de type bi-convexe ou plano-convexe étaient connues des Anciens. Leur emploi pour la concentration des rayons solaires semble avoir été transmis par l'Orient hellénistique d'abord à l'Inde, puis à la Chine. Cf. Berthold Laufer, *Optical lenses*, in *T'oung Pao*, XVI, n° 2 (1915), p. 169-228 et 562-563, ainsi que G. A. Leisen, *Glass, its origin, history, etc.*, New York, 1927, I, p. 45.

néens. Elles se distinguent par le choix d'une matière homogène, la qualité de leur poli, enfin la virtuosité de l'artisan qui a su faire prévaloir un savant modelé, avec des ombres et des clartés furtives qui évoquent la souplesse des formes vivantes et la vérité de la chair.

A ce titre, beaucoup de nos objets peuvent signaler des courants commerciaux et définir des directions culturelles dans l'horizon d'Oc-èo, largement ouvert sur la mer voisine. Il est hors de doute que les apports de l'Inde ont été prépondérants, dans une société de type cosmopolite qui n'est autre que celle de l'ancien royaume du Fou-nan. Mais la civilisation indienne introduite dans le delta du Mékong avec l'hindouisation des rivages du golfe de Siam, a servi aussi de véhicule à d'autres influences et c'est à préciser la nature de celles-ci que l'examen des sujets peut apporter une importante contribution.

Plusieurs types humains apparaissent parmi nos intailles. Certains d'entre eux retiendront d'abord l'attention, car ils représentent probablement des indigènes du Fou-nan. Ce sont des personnages nus ou presque, et l'un semble sommairement vêtu d'une ceinture passée autour des hanches qui retombe en un long pan latéral (pl. XLVIII, 5), selon un arrangement qui n'est pas sans rappeler une chute analogue d'étoffe, chez les Rhadé du Darlac. L'un est armé d'un arc et l'autre d'une hache (pl. XLVIII, 5 et 7). Ce sont deux guerriers et certainement des hommes du peuple. Mais trois ont le chef surmonté d'une sorte de bonnet à pointe affaissée en avant et ce détail que nous réservons pour le présent n'est pas sans intérêt (pl. XLVIII, 3-4 et 7). L'un, dont la tête semble énorme comme celle d'un acteur, porte des cheveux qui retombent assez bas dans le dos (pl. XLVIII, 4), détail qui se retrouve accompagné de deux appendices filiformes chez un autre sujet (pl. XLVIII, 3). Ils semblent vêtus et probablement chaussés, tandis qu'une sorte de queue touffue est suspendue à leur ceinture (pl. XLVIII, 3-4.) Représentent-ils de ces insulaires affublés d'une queue dont parlent d'anciens textes à propos de l'Inde transgangétique ou plutôt des personnages masqués dans le rôle, par exemple, de ces hommes-tigres, léopards, cerfs ou porcs, d'une manière générale les guerriers-fauves si répandus dans le folklore de l'Asie du Sud-Est ? Ou bien, tout simplement, faut-il reconnaître dans la disproportion de la tête et du corps une indication anthropologique évoquant, par exemple, un type négrito ? Il est difficile de se prononcer pour des objets aussi petits et qui ne se laissent pas aisément interpréter. Néanmoins, si l'on se rappelle le portrait des hommes du Fou-nan, tel qu'il a été tracé par d'anciens textes chinois [1], on peut relever deux traits ethniques communs à nos intailles et à ces récits. L'un, peu significatif, est le fait d'aller nu ou à peine vêtu d'une pièce d'étoffe passée autour de la taille. L'autre, beaucoup plus remarquable, se rapporte aux longs cheveux dans le dos, détail que nous rencontrons trois fois pour deux figures d'homme et une image féminine (pl. XLVIII, 3-4 et 6).

La société indienne d'Oc-èo nous est surtout connue par de gracieuses silhouettes de femmes à peine vêtues, à poitrine opulente, hanches fortes et taille mince qui rappellent, en un cas au moins, les meilleures représentations de l'art de Mathurā, d'Amarāvatī et d'Ajaṇṭā (pl. XLVIII, 6 et 8 à 10). Leur chevelure est assemblée en lourd chignon sur la nuque, mais l'une qui porte une longue natte dans le dos [2] est assise devant un guéridon d'où s'élèvent de courtes flammes (pl. XLVIII, 6). D'une de ses mains elle attise le feu, tandis que l'autre élève, dans un geste de libation,

---

[1] Cf. Paul Pelliot, *Le Fou-nan*, in *BEFEO*, III, p. 265.

[2] La chevelure féminine tressée en longues nattes est connue dans l'Inde à Sirkap (cf. *JRAS*, 1947, part 1-2, pl. III) et à Nāgārjunikoṇḍa (*Arch. Survey India, Ann. Report*, 1930-1934, Delhi, 1936, pl. XLII, *a*, et XLIV, *d*), etc.

une coupe dont nous possédons des répondants en terre cuite. Le siège sur lequel elle se tient présente des pieds tournés et ce détail qui n'est pas sans importance se rencontre sur des monnaies parthes et gupta [1]. Ces femmes sont parées de bijoux, sous l'aspect de bracelets, d'anneaux de bras, de chevillets et, parfois même, d'une épingle de coiffure. Leur élégance et leur distinction patriciennes les classent dans une élite, tandis qu'un hanchement prononcé suffit à leur assigner une origine indienne. Trois tiennent des tiges florales que l'une laisse retomber négligemment, tandis qu'une autre l'élève pour la contempler, et nous allons bientôt tirer parti d'une semblable attitude pour d'autres sujets.

Nous ne possédons pas de représentation masculine que l'on puisse rapporter sans hésitation au type indien. Par contre, un personnage représenté trois fois sur des cachets en cristal de roche (pl. XLVII, 7-9-10) et une fois sur cornaline (pl. XLVII, 8) à Oc-èo, ainsi qu'une fois sur un sceau du Phnom Bàkhèn au Cambodge semble correspondre à un grand du monde et peut-être un roi. Il est presque toujours figuré assis, dans une attitude qui est celle de « l'aisance royale », c'est-à-dire une jambe fléchie dont le genou soutient le coude correspondant, tandis que l'autre est repliée sous le corps ou retombe librement, peut-être devant un siège bas. L'*Histoire des Leang* rapporte qu'au Fou-nan « quand le roi s'assied, il s'accroupit de côté, relevant le genou droit, laissant tomber le genou gauche jusqu'à terre » [2]. C'est l'attitude même que nous apercevons sur nos intailles. Mais le texte ajoute ceci : « On étend devant lui une étoffe de coton, sur laquelle on dépose des vases d'or et des brûle-parfums ». Or, nous possédons quatre amulettes d'étain qui, sur une de leurs faces, montrent un personnage assis de la même façon, sous un dais, et accompagné à droite et à gauche, de deux masses globuleuses en forme de balustres qui semblent bien correspondre à des vases [3]. Au revers de ces menus rectangles, est invariablement représenté un bœuf à bosse couché sous des guirlandes pendantes, probablement un dais aussi, indice de haute considération. Eu égard à la fréquence de ce thème animal à Oc-èo, tant sur nos intailles que sur des bijoux d'or ou des plaques d'étain, l'on est conduit à se demander si une relation ne saurait être établie entre les deux faces de nos médailles qui pourrait désigner le bœuf ou le taureau à bosse comme emblème de souveraineté.

Nous possédons, en effet, deux intailles, l'une coniforme, l'autre en cachet plat qui montrent un bœuf dont la tête est surmontée soit d'un croissant lunaire, soit du disque solaire représenté entre les cornes (pl. XLVI, 14-15). Or, sur des sceaux ou des amulettes d'étain d'Oc-èo, on discerne un curieux animal qui est tantôt un lion, tantôt un bovidé et qui, dans le second cas, est accompagné d'un croissant lunaire. Par trois fois s'échappe de la bouche d'un de nos animaux une ramification filiforme, enroulée en volute, qui apparaît aussi sur des monnaies de Kélantan, de Patani et de Kĕdah, dans la Péninsule malaise. Cette sorte de souffle vital serait, selon un auteur anglais [4], un jet de salive ou un flot d'écume, et il est curieux de constater qu'en Malaisie, comme à Oc-èo, l'animal pourvu de ce singulier attribut peut être accompagné de représentations du soleil et de la lune ou posséder une queue bifide, détail qui rend le rapprochement encore plus étroit [5]. Il est possible,

---

[1] Cf. notamment Percy Gardiner, *The Parthian coinage*, in *Intern. Numismata Orientalia*, Londres, 1877, pl. II et IV.

[2] P. Pelliot, *Le Fou-nan*, in *BEFEO*, III, p. 269-270.

[3] Cf. L. Malleret, *L'art et la métallurgie de l'étain dans la culture d'Oc-èo*, in *Artibus Asiæ*, XI/4, 1948, pl. XIV, fig. 2, p. 283.

[4] Anker Rentze, *Gold coins of the North-Eastern Malay States*, in *J. Mal. Br. RAS.*, XVII, 1, oct. 1939, p. 88-94, pl. XIII-XIV.

[5] J. A. S. Bucknill, *Observ. upon some coins obtained in Malaya and particularly from Trengganu, Kelantan and Southern Siam*, in *J. Mal. Br., RAS.*, I, avril 1923, p. 202-205 et pl. III, fig. 7-8;

comme on l'a suggéré, que la représentation de bovidés entretienne des rapports avec les traditions relatives à la fondation de dynasties malaises. Dans les annales de ce pays, le taureau passe, en effet, pour être apparu sur une colline, dans l'arrière-pays de Palembang à Sumatra, portant sur son dos un jeune *rajah* descendant, dit-on, d'Alexandre. Le taureau vomissait de l'écume d'où surgit un héros céleste qui proclama roi du pays le jeune prince, ancêtre traditionnel des souverains malais [1].

On notera ici la fréquence de la représentation du bœuf, comme symbole monétaire, dans des pièces indo-grecques, indoparthes, kushanes, gupta et andhra [2]. En intaille, il apparaît de même très souvent, ainsi que le lion, sur des cachets de l'Inde ancienne, notamment à Sirkap et Taxila [3], à Basarh [4], à Bhīṭā [5], etc. On l'y rencontre de face ou de profil, debout ou couché comme à Oc-èo (pl. XLVI, 8-9 et 11 à 16). De temps à autre, il est représenté de face avec un disque probabement solaire entre les cornes, sujet qui se rencontre une fois à Oc-èo et aussi sur des monnaies andhra [6]. Ces sceaux possèdent généralement un caractère personnel, et l'emblème se trouve parfois associé au titre d'un fonctionnaire d'autorité, souvent un officier de police, plus rarement à l'évocation de la lignée du souverain [7]. Il semble donc que le bœuf ou le taureau à bosse, si commun sur les cachets d'Oc-èo et figuré au revers des plaques d'étain à effigie présumée royale, ait réellement détenu une signification liée à l'exercice du pouvoir, dans une conception dont l'image apparaît souvent dans l'Inde jusqu'aux IVe-Ve siècles.

Mais revenons au personnage assis à «l'aisance royale». Ce sujet a été, semble-t-il, assez populaire, car on le retrouve sur deux autres intailles trouvées l'une à Aṅkor, au Phnom Bàkhèṅ, et l'autre sous un *semà* d'une pagode de Kiên Svày au Cambodge [8]. Sa tête s'adorne généralement d'une coiffure à sommet plat ou conique, parfois en façon de bonnet. Or, l'on se rappelle que l'un des deux guerriers présumés autochtones et deux autres sujets masculins possèdent le second type de coiffure (pl. XLVIII, 7 et 3-4); c'est celle que l'on discerne nettement sur le chef d'un menu personnage maladroitement exécuté, assis à l'indienne, une jambe cependant plus haute que l'autre et qui élève une de ses mains vers son visage, tandis que l'autre prend appui au sol (pl. XLVII, 8).

Doit-on penser qu'il s'agit là d'un modèle officiel de coiffure porté en premier lieu par le souverain, à une époque quelconque de l'histoire d'Oc-èo? Sur les cachets en cristal de roche, le personnage assis à «l'aisance royale» élève trois fois, vers son visage, un attribut floral (pl. XLVII, 7, 9 et 10). Or, l'un des objets les plus curieux qui proviennent de l'ancienne ville est un cabochon en pâte de verre opaque d'un beau bleu turquoise qui montre une effigie à barbe et chevelure nattées, avec

---

Cf. aussi Gérini, *JRAS.*, Londres, 1903, XIII, p. 339-343, avec notes du Dr Codrington; W. Linehan, *Coins of Kelantan*, in *J. Mal. Br. RAS.*, XII, 2, août 1934, p. 63-64, pl. X; et I. H. N. Evans, *Ethnology and Archæology of the Malay Peninsula*, in *J. Fed. Mal. States Mus.*, XII, 3, 1926.

(1) Anker Rentze, *loc. cit.*, p. 88-94.

(2) Vincent A. Smith, *Catal. coins Indian Mus. Calcutta*, Oxford, 1906, pl. III-IV, VIII-IX, XI, XIII-XIV, XVI et XXIII; et J. de Morgan, *Manuel de Numismatique orientale*, Paris, 1923-1936, I, p. 389, fig. 494-497.

(3) *Arch. Survey India*, 1924-1925, Simla, 1927, pl. XI, 5-7 (Sirkap), et XI, 11-12 (Taxila).

(4) D. B. Spooner, *Excavations at Basarh*, in *Arch. Survey India, Ann. Report*, 1913-1914, Calcutta, 1917, notamment pl. XLVI à L.

(5) J. H. Marshall, *Excavations at Bhīṭā*, in *ASI, Ann. Rep.*, 1911-1912, Calcutta, 1915.

(6) Id., *ibid.*, p. 47.

(7) Id., *ibid.*, pl. XIX, 44 à 46 et 51; XVIII, 26-27 et 30.

(8) Musée L. Finot (Hanoï), D. 311-67 (entrée en 1932). — Musée A. Sarraut à Phnom Penh, F. 31 (cf. G. Groslier, *Catal. général du Musée du Cambodge*, Hanoï, 1924, p. 122).

une coiffure à semis de globules qui est un bonnet dont la pointe affaissée en avant s'enroule sur elle-même (pl. XLIX, 10). Ce personnage élève lui aussi à son visage une fleur dont il aspire le parfum. Il semble que l'on puisse ainsi discerner une relation entre une attitude propre au roi, un type de coiffure, enfin un attribut floral et il se pourrait que l'effigie de notre cabochon de verre représentât non pas un prince quelconque, mais l'un des souverains qui régnèrent sur le royaume dont relevait la ville d'Oc-èo.

L'on a vu que deux silhouettes féminines élevaient aussi une fleur dans une attitude de contemplation (pl. XLVIII, 9-10). Or, ce geste de l'exaltation d'un attribut végétal si commun à Oc-èo nous reporte vers l'Occident. Il nous fait songer d'abord à ces figures de jeunes femmes aspirant le parfum d'une corolle ouverte, sur une paroi d'un *mastaba* memphite et dans un bas-relief ionien, l'un et l'autre au Musée du Louvre. Mais l'exaltation de la fleur est aussi un thème connu dans l'Inde. Une charmante statuette féminine de l'art du Gandhāra trouvée à Sirkap montre une jeune fille élevant un lotus épanoui au niveau de ses seins nus[1]. Provenant du même site, un médaillon de cuivre repoussé porte un buste masculin de profil, vêtu d'une tunique d'aspect gréco-romain, tourné à gauche et respirant une fleur tenue de sa main droite[2]. Un sceau trouvé à Basarh représente un personnage assis à l'indienne qui élève à son visage, de la main gauche, un rameau feuillu[3]. Dans la collection Pearse du Musée de Calcutta, deux gemmes montrent des bustes féminins de profil élevant de la main droite une fleur de lotus au niveau de leur visage[4]. Ils ont été identifiés à la divinité perse Nanaia et considérés comme sassanides, mais Cunningham a décrit une cornaline acquise au Penjab montrant le même sujet élevant lui aussi un lotus et surmontant une inscription en caractères gupta[5]. Le même attribut se voit ainsi porté, dans une statue de pierre d'un *bodhisattva* de Nālandā[6]. Il semble commun pour les images de Tārā[7] et on le rencontre au Tibet. Sūrya, qui tient souvent des lotus au niveau des épaules, peut être représenté parfois assis à l'aisance royale et élevant l'une de ces fleurs à portée du visage[8]. A Ceylan, le geste d'exaltation d'un attribut n'est pas inconnu non plus, et on le retrouve sur des monnaies médiévales associé à une attitude voisine de celle de nos cachets[9]. Le «Parker seal» répond aussi à cette image et l'effigie qu'il montre a pu être identifiée à la représentation d'un souverain[10].

Il semble donc que le geste de l'exaltation de la fleur transmis de l'Occident à l'Inde du Nord-Ouest ait connu finalement une certaine fortune, par les rapports qu'il paraît entretenir avec le symbolisme de la royauté, peut-être sous une manifestation solaire. De là, sans doute, sa vogue sur des sceaux. Or, c'est vers le Moyen-Orient que nous reporte notre cabochon. Il est iranien et d'aspect franchement sassanide. Les textes chinois nous apprennent que des relations s'établirent dans

---

(1) *ASI, Ann. Rep.*, 1919-1920, Calcutta, 1922, p. 20, et pl. IX, 1-2.

(2) J. H. Marshall, *ASI*, 1928-1929, Calcutta, 1933, p. 51, et pl. XXI, 12.

(3) J. Bloch, *Excavations at Basarh, A. S. I., Ann. Rep.*, 1903-1904, Calcutta, 1906, p. 109 (n° 24), et pl. XL, 12.

(4) Rai Bahadur Ramaprasad Chanda, *Indian Mus. Calcutta, Pearse coll. of gems*, in *ASI, Ann. Rep.*, 1928-1929, Calcutta, 1933, p. 138, et pl. LVI, 66 et 67.

(5) Cunningham, *JASB*, X (1841), p. 147-157.

(6) *ASI, Ann. Report*, 1929-1930, Delhi, 1935, pl. XXXIV.

(7) *Ibid., Report*, 1930-1934, Delhi, 1936, pl. CXXV, *b* (part II).

(8) *Ibid., Report*, 1919-1920, Calcutta, 1922, p. 30, et pl. XXIII, *a*.

(9) H. W. Codrington, *Ceylon coins and currency Mem. Colombo Mus.*, séries A, n° 3, Colombo, 1924, p. 50, pl. III et pl. suppl. 4-5.

(10) H. Parker, *Ancient Ceylon, an account of the Aborigenes and of part of the Early civilisation*, Londres, 1909, p. 494-498, fig. 156.

le milieu du IIIe siècle, entre le royaume du Fou-nan et la cour d'un souverain régnant sur le Haut-Gange [1], dans lequel Sylvain Lévi a proposé de reconnaître un prince de la famille des Muruṇḍa [2]. Or, ceux-ci étaient des Indo-Scythes, et même ils constituaient un rameau de la dynastie des Kuṣāṇa venus de l'Asie centrale et qui ont dominé dans l'Inde du Nord, pendant la seconde moitié du Ier siècle et tout le IIe siècle. Un peu plus tard, en 357, le souverain du Fou-nan était un Hindou désigné par une expression *tchan-t'an* dans laquelle Sylvain Lévi a proposé de reconnaître le titre royal de *candana* usité par les Indo-Scythes et plus précisément en faveur chez les princes kuṣāṇa, dans la lignée de Kaniṣka [3]. Il est donc admis que des liens de parenté s'étaient établis, dans le milieu du IVe siècle, entre la famille kushane et le roi du Fou-nan.

Il est probable que ces relations s'accompagnèrent d'autres apports indo-scythes dans le delta du Mékong et nous reconnaissons, parmi les trouvailles d'Oc-èo, soit des supports de bronze à protomes d'animaux qui se retrouvent dans le Luristan, soit des symboles de signification cosmologique qui demeurent dans les traditions de l'Iran. C'est peut-être à cette source qu'il faut rapporter l'allégorie d'une de nos intailles sur jaspe qui montre un coq porté sur un char attelé de deux souris ou de deux rats (pl. XLIX, 8). Il en a été question au cours d'une séance de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et M. Adrien Blanchet y a reconnu un sujet dont l'inspiration est romaine du Haut-Empire [4]. Tout indique en effet dans la facture que notre intaille est l'œuvre d'un lithoglyphe méditerranéen. Cependant, le parallélisme signalé avec une gemme gravée publiée par Gori et par Agostini, où les animaux qui constituent l'attelage et le cocher sont inversées, ne laisse pas de faire pressentir, sur un thème identique, une modification qui a pu s'exercer par contamination d'un thème oriental. Certes, le sujet est assez commun dans la glyptique romaine et l'on en pourrait citer plusieurs exemples. Eros est souvent représenté sur un char tiré par un coq, mais les graveurs ont aussi représenté l'attelage avec des renards, des souris, un perroquet, un âne et un monstre évoquant l'hydre. Selon Stephani, l'origine de ce thème se trouverait sur un vase grec du Ve siècle B. C., à figures peintes en rouge sur fond noir, du Musée de l'Ermitage [5]. Mais il peut tout aussi bien entretenir des affinités iraniennes.

L'exaltation du coq qui se trouve exprimée sur notre intaille tend à évoquer en effet, le rôle considérable que tient cet animal dans les traditions mazdéennes, comme oiseau solaire annonciateur du lever du soleil et chargé d'assurer la protection du monde contre les puissances malfaisantes de la nuit. Il occupe un rôle important, dans la décoration perse, sur des étoffes ou des étendards. Je ne sais si les souris qui vivent cachées pourraient être assimilées à des démons des ténèbres. Selon Plutarque, les Mages considéraient l'extermination des rats qui vivent dans l'eau, comme une œuvre méritoire. Mais, en Chine, l'oiseau rouge, comme symbole du Sud, correspond au feu et s'oppose à la tortue, emblème du quartier boréal et de l'heure de minuit, tout de même que dans la Perse antique elle est le signe des ténèbres et du mal. Léopold de Saussure a souligné des parentés dans les systèmes cosmologiques de l'Iran et de la Chine. Dans ces deux pays, le coq apparaît comme « huissier du monde » et oiseau de bon augure et on le retrouve au Cambodge,

---

[1] P. Pelliot, *Le Fou-nan*, in *BEFEO*, III, p. 271.
[2] Id., *ibid.*, p. 303.
[3] S. Lévi, *Kaniṣka et Sātavāhana*, in *JA*, janv.-mars 1936, p. 61-121.
[4] *C. R. Acad. Inscriptions*, séance du 21 juin 1946.
[5] Von Ludolf Stephani, *Erklärung einiger im Jahre 1872 im südlichen Russland gefundenen Kunstswerk*, in *C. R. de la Commission impériale de Saint-Pétersbourg*, 1873, p. 50-52.

sur des menues pièces de monnaie considérées comme tardives, mais dont l'image schématique associée à la représentation du soleil et de la lune n'est pas sans rappeler celle que l'on trouve sur des sceaux sassanides. Le même symbolisme solaire apparaît, il est vrai, de haute époque, dans le bassin de la Méditerranée. En Crète, selon Pausanias, Idoménée avait pour emblème un coq figurant sur son bouclier et, pour expliquer sa présence, les Anciens rappelaient que, par Pasiphaé, Idoménée descendait du soleil. Sur des cylindres et des intailles antiques, le coq apparaît aussi, comme symbole du feu, placé sur un autel où il reçoit les hommages d'un adorateur. Est-ce un mythe analogue que l'on retrouve à Oc-èo, sous l'aspect du coq gouvernant les ténèbres domptées par lui et passant triomphalement sur son char, comme Hélios ou comme Sūrya apparaît sur l'horizon, précédé de l'attelage de ses coursiers divins? Dans la Méditerranée orientale, comme en Chine, comme dans l'Asie du Sud-Est, il y a eu des migrations divergentes d'antiques allégories, et il y a de fortes présomptions pour que le coq d'Oc-èo comporte quelque signification solaire, en rapport avec des idées occidentales liées à l'introduction d'apports indo-scythes et romains, dans la culture d'Oc-èo.

Parmi les empreintes de cachets trouvées à Ur, dans une tombe perse, par Sir Léonard Woolley, figurent des images composites dans lesquelles se trouvent associés à un visage humain généralement barbu, des têtes d'animaux qui peuvent être celle du lion, du bélier, du bouc ou de la chèvre, ainsi que des oiseaux dont l'un crêté a été assimilé à un aigle et n'est peut-être qu'un coq. Ce sont des animaux solaires et ces objets attribués au IVe siècle avant notre ère nous conduisent tout naturellement à évoquer les *grylles* romains d'Oc-èo. L'un d'eux associe trois têtes humaines dont l'une est barbue à l'avant-corps d'un éléphant (pl. XLIX, 7). Les trois personnages de profil sont apparentés par leur nez long, charnu et légèrement affaissé du bout, détail qui se retrouve à plusieurs reprises, sur d'autres objets d'Oc-èo. Deux sont coiffés d'un bonnet à pointe, avec un gland qui retombe sur le front et ces constatations ne sont pas sans suggérer une analogie avec le type de coiffure indo-scythe que nous avons reconnu sur d'autres pierres gravées. Un autre grylle, également inscrit sur cornaline, est nouveau. Il représente quatre visages humains qui se laissent reconnaître isolément, selon l'orientation que l'on communique à l'objet (pl. XLIX, 9). C'est une pièce manifestement romaine et il en existe des exemples fort significatifs dans le *Museum Florentinum* de Gori.

Ces deux intailles ressortissent à des thèmes qui connurent à Rome une certaine fortune et la présence de l'éléphant sur l'une, bien qu'elle puisse laisser supposer l'intervention d'un lithoglyphe asiatique, n'en est pas moins assez commune dans les recueils de gemmes gravées des collections européennes. On est donc, en présence d'objets d'importation occidentale dont l'un, au moins, est d'origine franchement méditerranéenne. Cependant, nous possédons deux autres grylles à Oc-èo qui ne sont pas gravés sur des pierres fines, mais ont été coulés en de minces plaques d'étain[1]. Ces figures complexes, dans lesquelles un visage humain est associé à des têtes d'oiseaux ou de poissons, se laissent interpréter sous cinq ou sept aspects. Ces objets semblent relever d'un fait d'imitation, car il est douteux que l'on ait importé d'une grande distance des plaques en une matière aussi banale que l'étain, et au surplus il existe à Oc-èo des preuves matérielles d'une industrie de ce métal, attestée par des moules bivalves en schiste et de nombreuses chutes d'atelier. On a émis l'opinion que les grylles seraient dérivés de protomes d'animaux de signification solaire et que le berceau de ces combinaisons d'images serait non

---

[1] Cf. L. Malleret, *art. cit.*, in *Artibus Asiæ*, XI/4, 1948, pl. VII, 2, et VIII, 2.

plus la Phénicie ou la Grèce, comme on l'a pensé autrefois, mais la Perse ancienne. S'il en était ainsi, il serait plus vraisemblable de rapporter nos grylles d'étain à des importations indo-scythes dans la culture d'Oc-èo, plutôt qu'à l'imitation d'apports méditerranéens qui ont pu, au demeurant être, le fait de l'Inde, à raison même de la petitesse des objets qui leur assigne une grande mobilité.

Nous n'avons pas relevé, en effet, à Oc-èo de faits probants de résidence romaine et il n'y a rien, en particulier, parmi d'innombrables tessons, qui puisse rappeler la poterie arrétine dont on a trouvé de nombreux fragments sur le site de Virampatnam, près de Pondichéry[1]. Par contre, deux autres intailles sur cornaline sont manifestement romaines. Ce sont deux bustes de personnages dont l'un au moins est, sans conteste, un Latin (pl. XLIX, 6), tandis que l'autre, représenté l'index pointé dans un geste d'argumentation, éveille la pensée de quelque philosophe alexandrin (pl. XLIX, 5). La seconde, gravée d'un style profond, large et sûr, est une pièce d'une exceptionnelle beauté et indique des affinités hellénistiques. Dans les deux cas, le personnage figuré de profil présente une chevelure soit coupée droit sur le front avec de petites mèches évoquant une toison, soit traitée en tresses parallèles dirigées d'avant en arrière. Le réalisme de ces visages invite à les considérer comme des portraits. Mais un détail mérite d'être retenu, car il peut permettre de les situer approximativement dans le temps. L'un et l'autre possèdent un mince collier de barbe. Or, on sait qu'au temps de Cicéron et d'Auguste cette habitude était en usage, jusqu'aux environs de la quarantaine. Cette mode reparut, plus tard, sous Hadrien et se maintint jusqu'à Constantin. Ainsi, nos deux objets pourraient se placer entre la seconde moitié du IIe et la première moitié du IVe siècle, mais nous n'avons guère le moyen de faire un choix dans cette durée. Deux des médailles romaines d'Oc-èo se rapportent aux Antonins[2], et l'on a découvert aussi, autrefois, près de My-tho, dans le Delta, un grand bronze de Maximin le Goth[3]. Il peut sembler ainsi que, jusque sous le Bas-Empire, des relations aient persisté entre l'Extrême-Orient et la Méditerranée. La qualité de nos intailles, surtout celle de la seconde, tend néanmoins à les rapporter à une bonne époque et il semble que l'on puisse incliner plutôt pour la période d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle, le règne du second étant en rapport avec la pénétration en Chine, par une voie maritime, selon les *Annales des Han*, de personnages romains dont la qualité demeure mal définie[4].

D'autres intailles nous montrent des personnages en buste dont l'un, au visage gras, au nez fort et arrondi, avec des lèvres épaisses et une courte barbe, accuse des traits orientaux (pl. XLIX, 4). Sa chevelure est tressée en mèches tirées vers le haut de la tête et une sorte de natte en torsade, qui semble régner autour du front, se termine sur sa nuque en une masse évoquant un chignon. Il y a incontestablement un portrait dans cette physionomie, avec des indications ethniques qui se laissent malaisément définir. Mais son style vigoureux semble l'apparenter aux cachets méditerranéens, et peut-être se trouve-t-on ici en présence d'un de ces marchands venus de fort loin, qui semblent avoir fréquenté la ville cosmopolite d'Oc-èo. Un autre

---

[1] R. E. M. Wheeler, *Arikamedu : an Indo-Roman Trading station on the East Coast of India*, in *Ancien India*, n° 2, juillet 1946, p. 17-124, notamment p. 35.

[2] Cf. G. Cœdès, *Le site de Gò Oc-èo, ancien port du royaume de Fou-Nan*, in *Artibus Asiæ*, X/3, 1947, pl. E, 2.

[3] *Revue numismatique*, 1864, p. 481 (référence signalée par M. Pierre Paris).

[4] Ed. Chavannes, *Les pays d'Occident d'après le* Heou han chou, in *T'oung Pao*, VIII, 1907, p. 185; — P. Pelliot, *Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle*, in *BEFEO*, IV, p. 132-133.

personnage au nez long et astucieux peut entrer dans la même famille de physionomies réalistes (pl. XLIX, 3), tandis que deux autres, en buste aussi, portent une étrange coiffure hémisphérique sur laquelle il convient de nous arrêter un instant (Pl. XLIX, 1 et 2). Ce serait un *pétase* grec si ses bords étaient plus larges et nous ne connaissons pour l'apparenter, qu'un diadème d'un trésor cham, beaucoup plus récent, mais qui peut répondre à une forme ancienne, ainsi que le casque à bords courts qui apparaît sur des monnaies indo-grecques de Bactriane et sur des monnaies kushanes. Dans ce cas, il faudrait peut-être ranger encore ces deux objets parmi les importations indo-scythes au Fou-nan.

Une lentille plano-convexe en cristal de roche montre une scène érotique (pl. XLIX, 11). Le couple représenté y est entièrement dénudé, et de ce fait aucune indication de vêtement, ni non plus de mobilier, ne permet de fixer à l'objet une attribution nette en une direction déterminée. Le lourd chignon féminin n'est pas lui-même un signe décisif, bien qu'il y ait apparence qu'il dénonce un type indien et que des intailles de ce genre nous aient été indiquées dans la glyptique de l'Inde. On observera cependant que des moules en terre cuite de dimensions plus grandes que notre lentille, trouvés à Cordoue sur le site présumé d'un atelier de potiers romains et associés certainement à de la céramique romaine, présentent des sujets érotiques qui pourraient être apparentés au nôtre [1]. D'autres moules de même caractère ont été rencontrés dans la vallée du Rhin et du Rhône [2]. Cette constatation rapportée à l'aspect plano-convexe du cachet pourrait peut-être assigner à l'objet une origine méditerranéenne et il est troublant que les moules de Cordoue aient été attribués assez précisément aux IIe-IIIe siècles de notre ère [3], période à laquelle se réfèrent certaines intailles d'Oc-èo.

Parmi les intailles à sujets zoomorphes figure la silhouette réaliste d'un lion (pl. XLVI, 2) qui semble attribuer à la pièce une origine méditerranéenne. Cependant, si l'on en croit Tcheou Ta-Kouan, le grand fauve, bien qu'il fût rare, aurait vécu au Cambodge à l'époque d'Aṅkor, et l'on regardait sa peau comme un objet royal [4]. On sait que sa présence a été signalée aussi, autrefois, sur de larges espaces, dans les régions de l'Indus. Il est donc possible que notre image n'ait pas été gravée sur un modèle africain. Nous ne connaissons d'autre représentation naturaliste du lion que celle d'un médaillon du monument S de Saṃbór-Prei Kŭk, capitale du VIIe siècle, dans le Cambodge préangkorien [5]. Le sujet représente alors le combat de l'homme et du fauve, scène de chasse commune sur les bas-reliefs du Moyen-Orient, et il y a encore ici un indice que ce thème animalier ait pu atteindre le golfe de Siam, associé à des traditions indo-scythes.

Les autres sujets zoomorphes évoquent une faune indigène, sans que l'on puisse exclure à leur propos des intentions symboliques ou prophylactiques. Le bœuf représenté huit fois (pl. XLVI) peut correspondre, ainsi que nous l'avons suggéré, à quelque emblème royal, et il semble qu'avant l'introduction du çivaïsme ce thème ait fait partie, dans l'Asie du Sud-Est, de quelque vieux fonds indonésien. Le sanglier, figuré une fois (pl. XLVI, 4), a été aussi considéré parfois comme animal solaire et il est possible qu'il soit en rapport avec l'évocation d'un des avatars de Viṣṇu

---

(1) S. F. de Los Santos Gallego, *Moldes de Barro Romanos*, in *Actas y Memorias Soc. española de Anthropologiá, Etnografiá y Prehistoria*, XXIV (1-4), Madrid, 1949, p. 62-81, cf. pl. IV et p. 70-71.

(2) *Ibid.*, p. 77.

(3) *Ibid.*, p. 79-81.

(4) Tcheou Ta-Kouan, *Mémoire sur les coutumes du Cambodge*, trad. P. Pelliot, *BEFEO*, II, p. 169 et 177.

(5) H. Parmentier, *L'art khmèr primitif*, Paris, 1927, I, p. 265 et II, pl. XVI, temple E, mur O, partie sud.

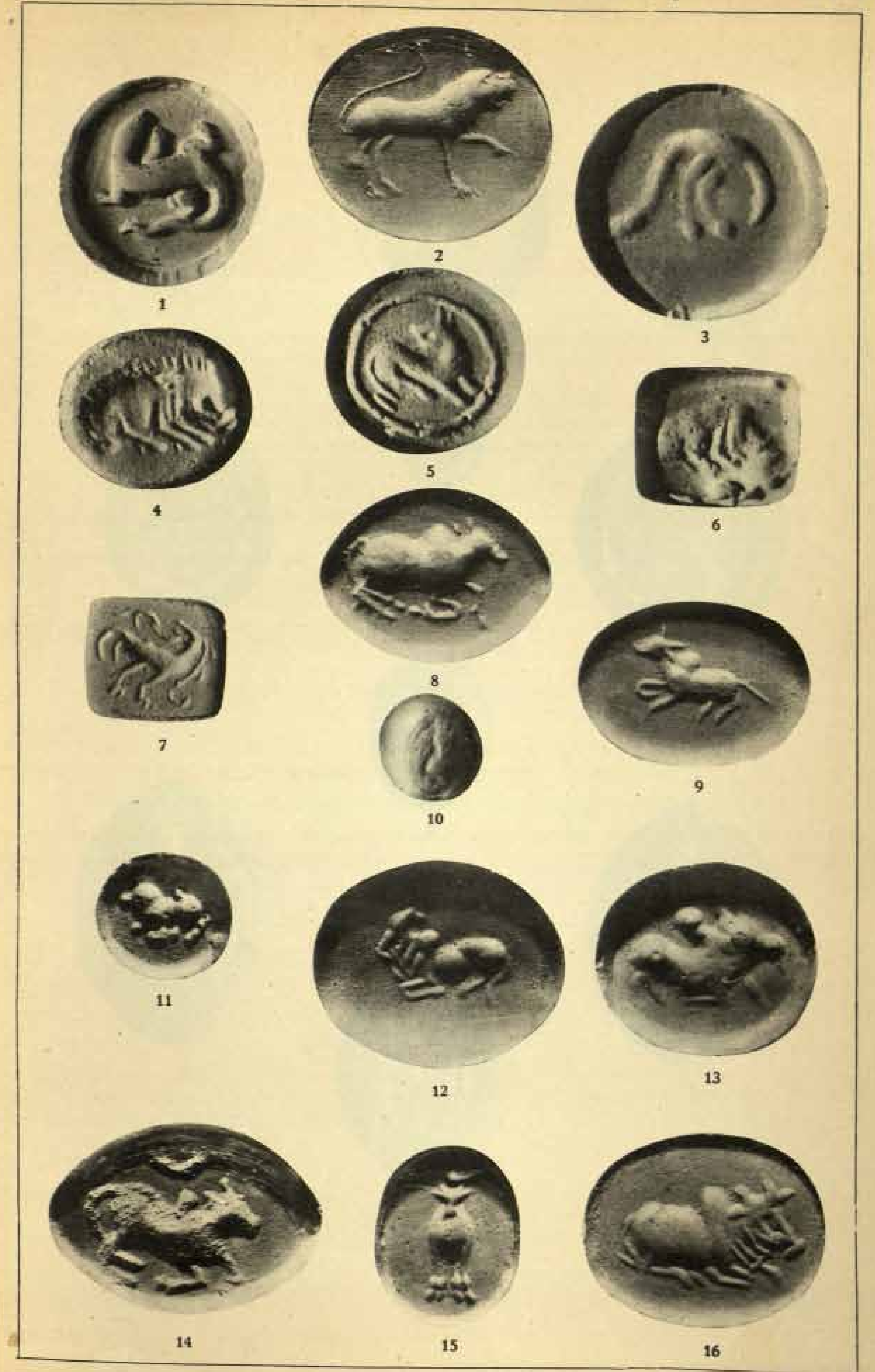
dont les emblèmes, tels que la conque ou le disque, ont été assez populaires à Oc-èo. Le porc domestique gravé sur une cornaline (pl. XLVI, 6) vivait aussi, autrefois, dans la ville d'Oc-èo et nous en avons la preuve dans ses ossements trouvés au cours de nos fouilles. Le renard et le chien (pl. XLVI, 5) ont pu faire partie aussi d'une faune locale et certainement le pélican ou le héron gravé sur rubis (pl. XLVI, 10), ainsi que l'aigrette garzette (pl. XLVI, 7) reconnaissable à deux longues plumes retombant de sa tête. Ces deux oiseaux hantent encore, de nos jours, les dépressions marécageuses d'Oc-èo, avec d'autres échassiers (pl. XLVI, 3) et l'iguane ou varan (pl. XLVI, 1).

Nous nous arrêterons à peine à la flore (pl. XLVII, 1 à 3) et à trois emblèmes ciselés en camée (pl. XLVII, 4-5-6). Ils montrent des symboles en rapport avec l'expansion de l'hindouisme, tels que la conque, l'aiguillon à éléphant et le tambour des ascètes. Par contre, quinze intailles inscrites méritent de retenir l'attention (pl. L). Elles sont en écriture *brāhmī* et M. Filliozat, qui les a examinées, tend à les situer entre le IIe et le Ve siècle [1]. Certaines peuvent être apparentées à des inscriptions gupta d'aspect archaïque, tandis que d'autres plus récentes se placeraient dans le IVe siècle. C'est la grande époque d'Oc-èo et ces indications chronologiques confirment celles que nous avons pu retirer de l'étude de certains sujets humains [2]. Quant à leur signification, elle indique soit une marque de possession personnelle, soit une attribution en don gratuit, soit une formule de sauvegarde, de précaution ou de respect. Ces courtes mentions peuvent se référer parfois à une intention religieuse, mais elles éveillent aussi l'idée d'opérations commerciales. Ces cachets ont pu servir à sceller des envois, des provisions ou des écrits auxquels se trouvait ainsi conféré un caractère authentique. Cette coutume ne peut s'entendre que de transactions, ce qui n'est point pour surprendre dans une place de commerce maritime. Mais l'apposition d'un sceau qui implique un accord éveille la pensée de l'habitude des contrats. C'est une signature qui engage la personne et cette constatation appelle nécessairement l'idée d'une civilisation évoluée, ce qui s'accorde avec tout ce que nous apprennent d'autres séries d'objets témoignant de l'exceptionnelle richesse du site d'Oc-èo, tout pénétré d'importations occidentales dont l'art de la glyptique n'est pas le moindre témoin.

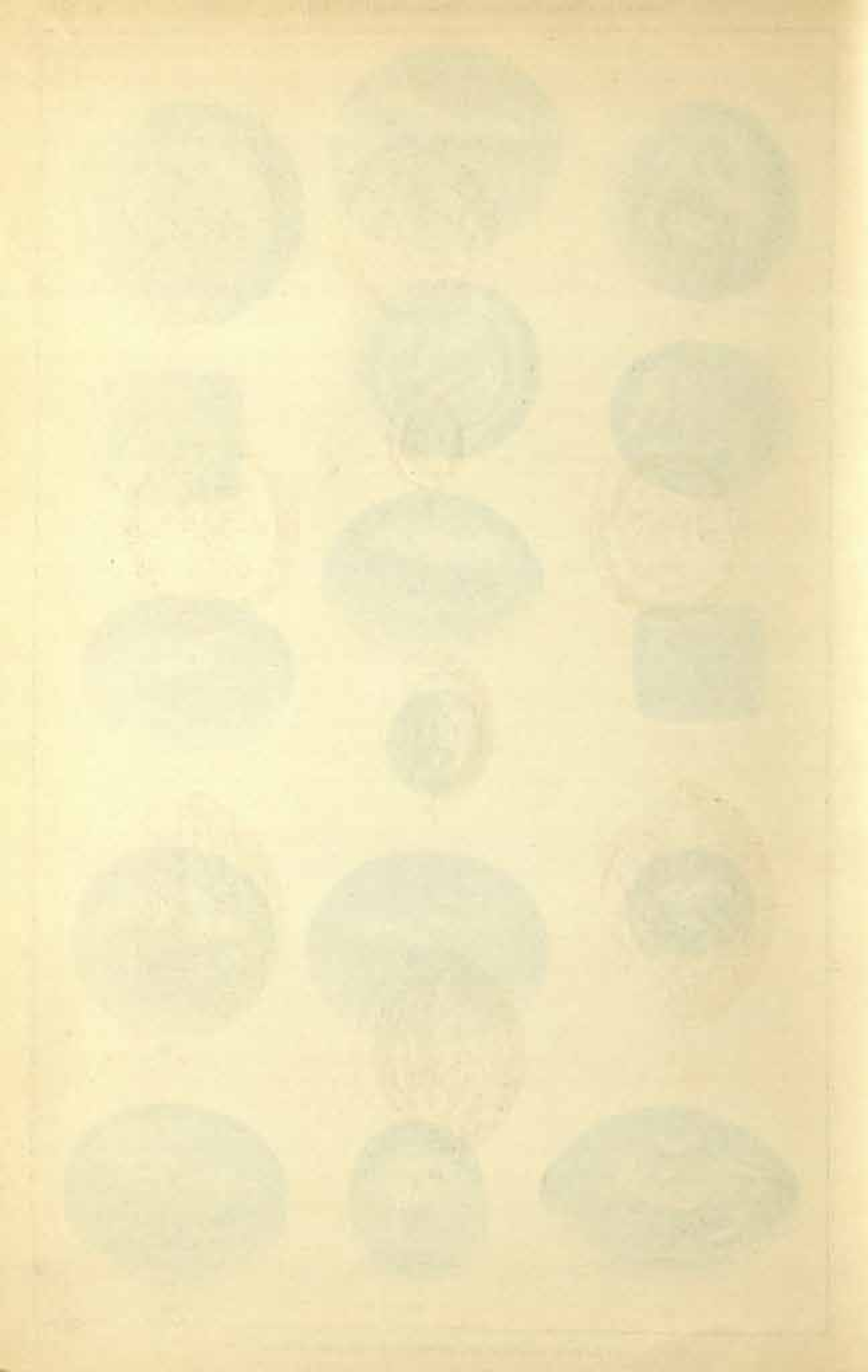
---

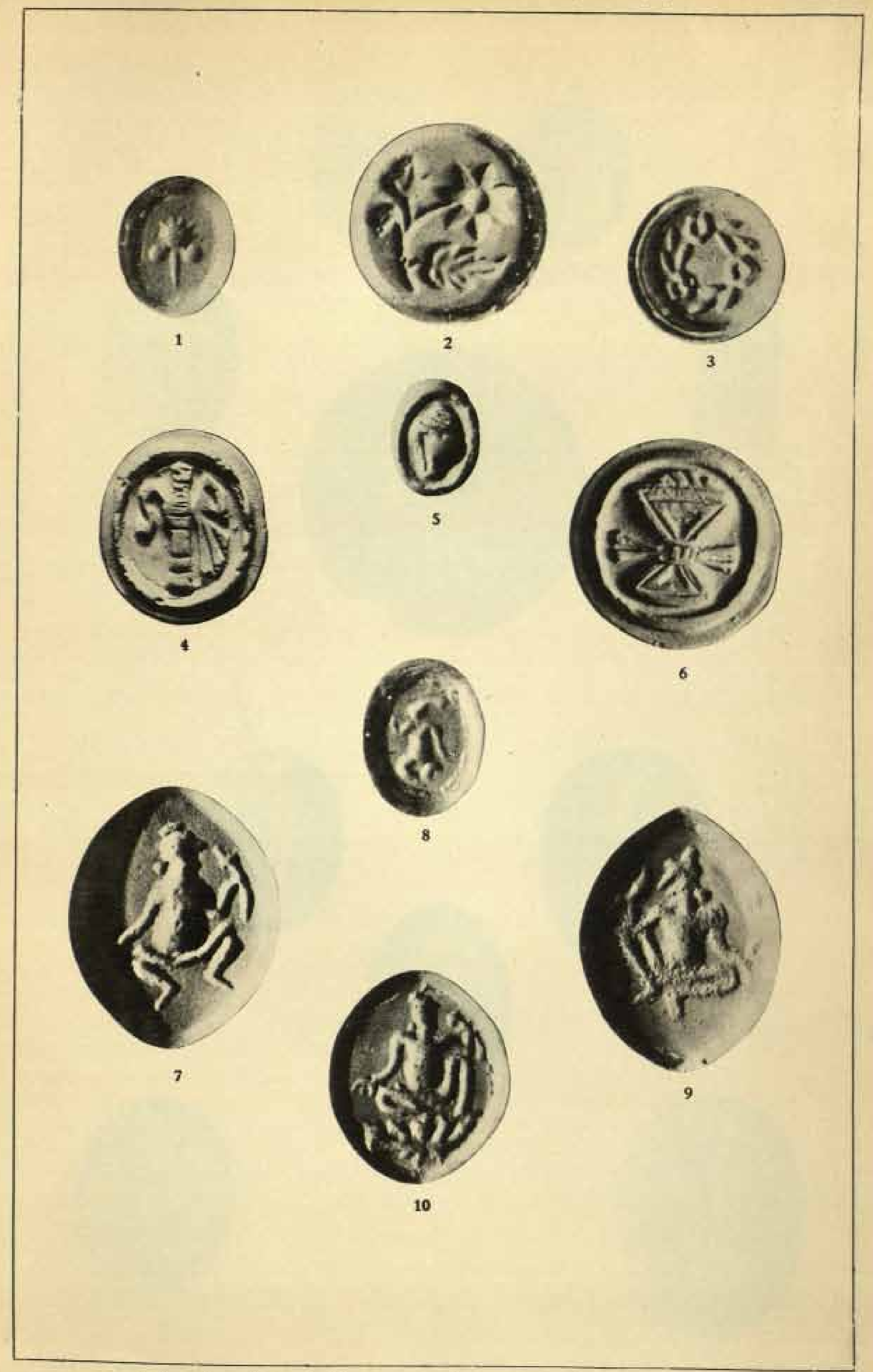
(1) G. Cœdès, *art. cité*, in *Artibus Asiæ*, XI/3, 1947, p. 196-197.

(2) Les inscriptions en intailles que nous donnons ici ne représentent qu'une partie des inscriptions d'Oc-èo, car il en existe d'autres sur des cachets de bronze ou d'étain, mais aucune sur pierre sauf un fragment provenant d'un site voisin qui a été paléographiquement attribué au Ve siècle A. D.

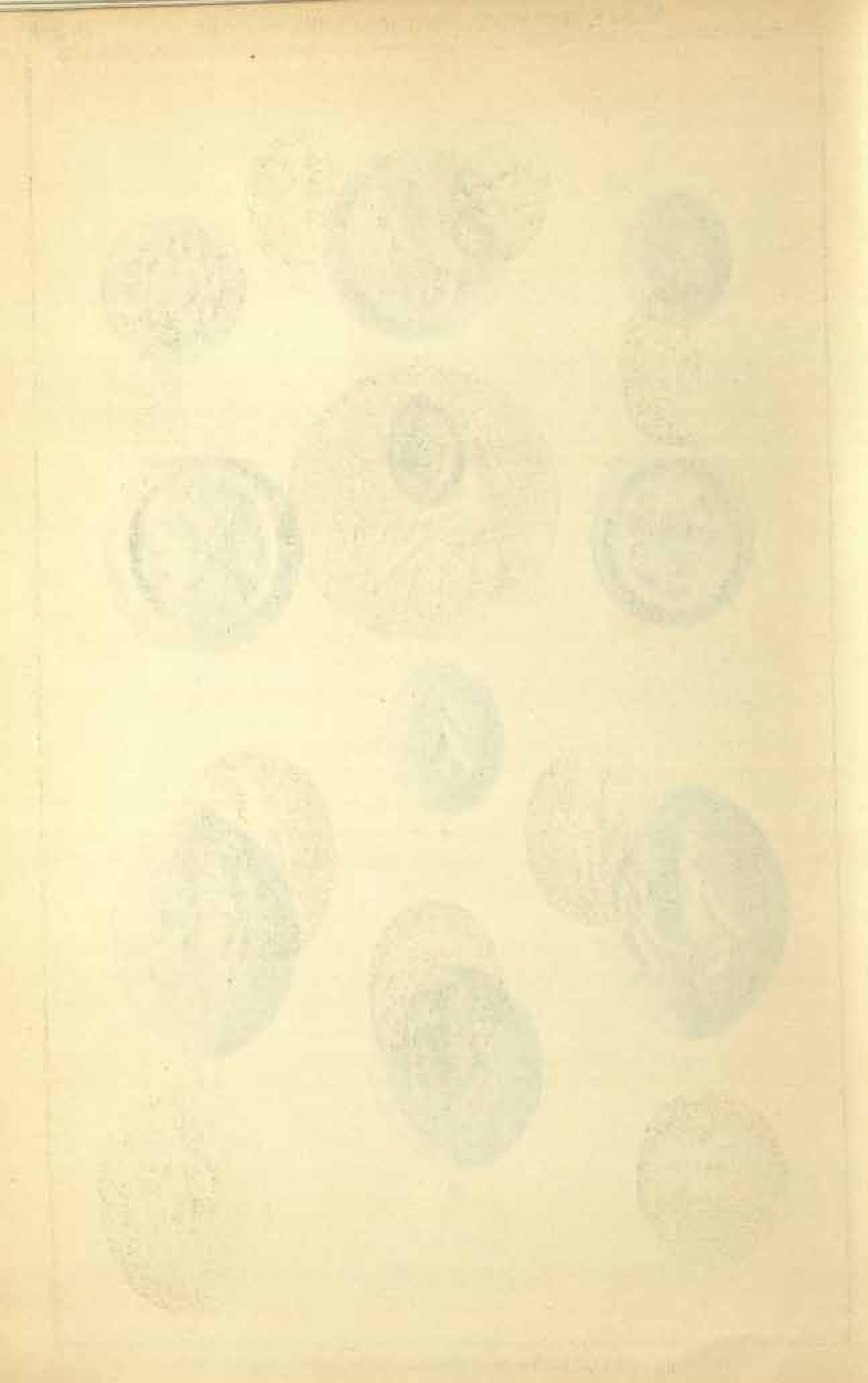


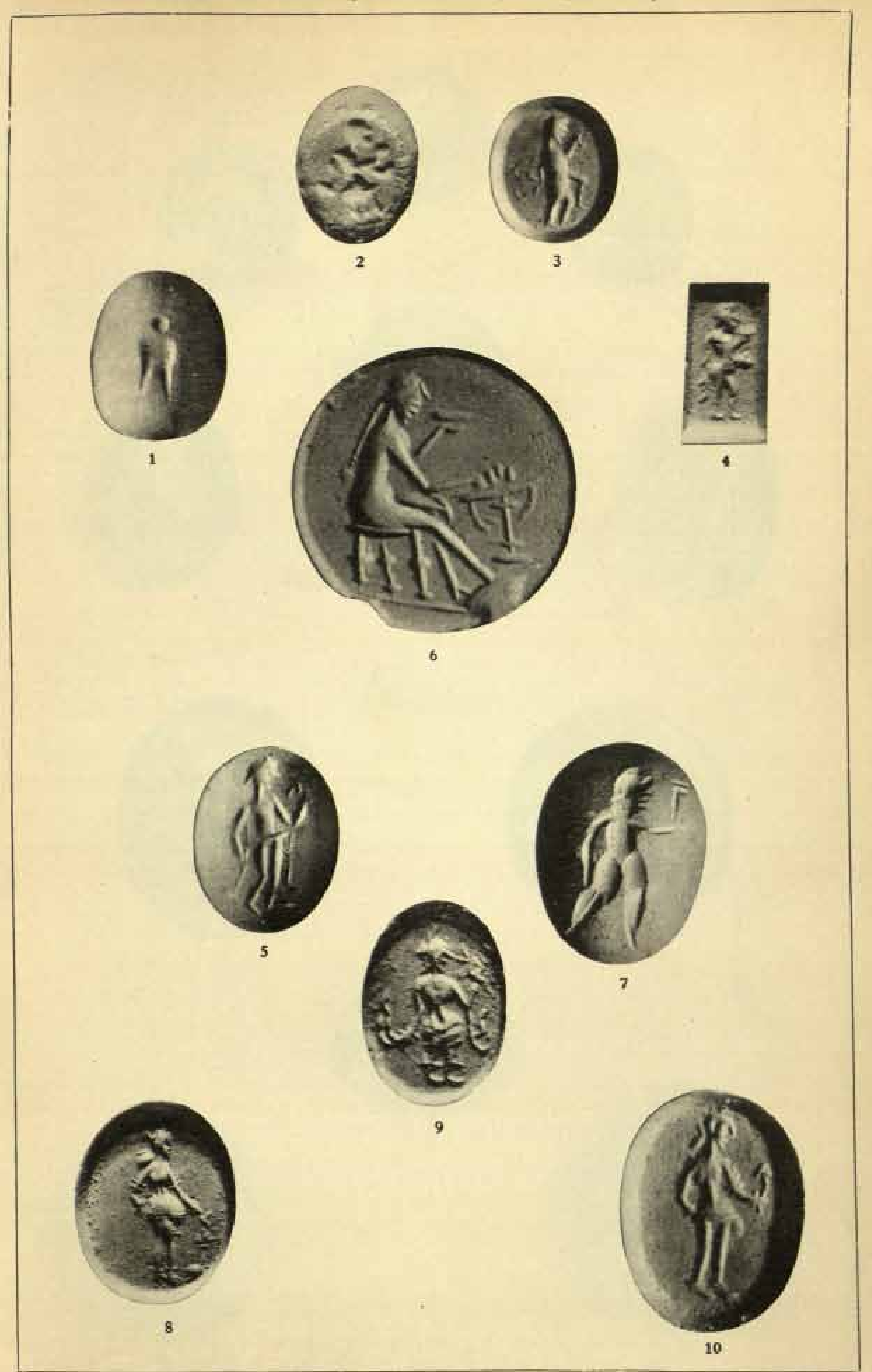
La faune sauvage ou domestique des intailles d'Oc-èo.



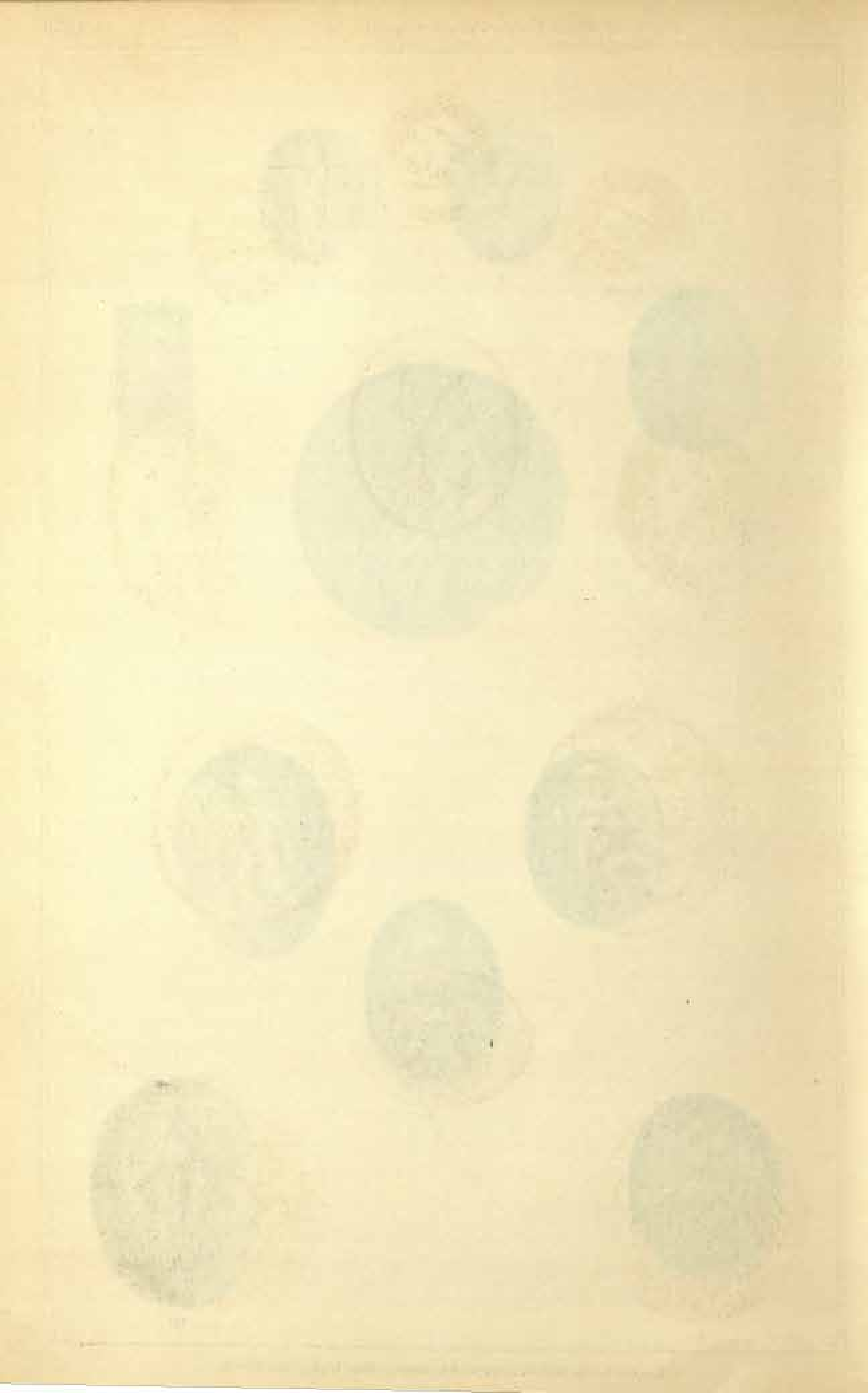


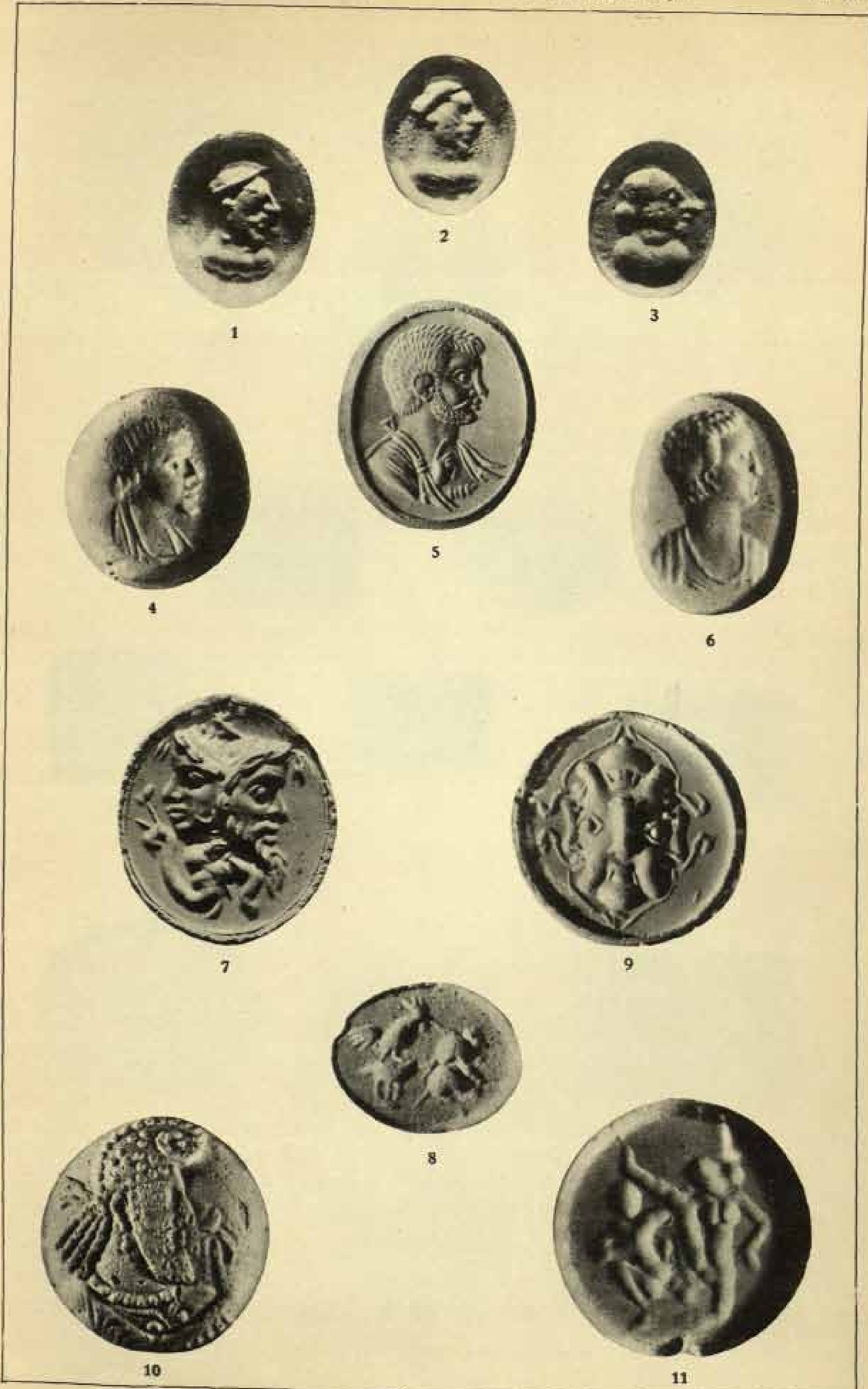
La flore, les symboles et la silhouette présumée royale des intailles et camées d'Oc-èo.



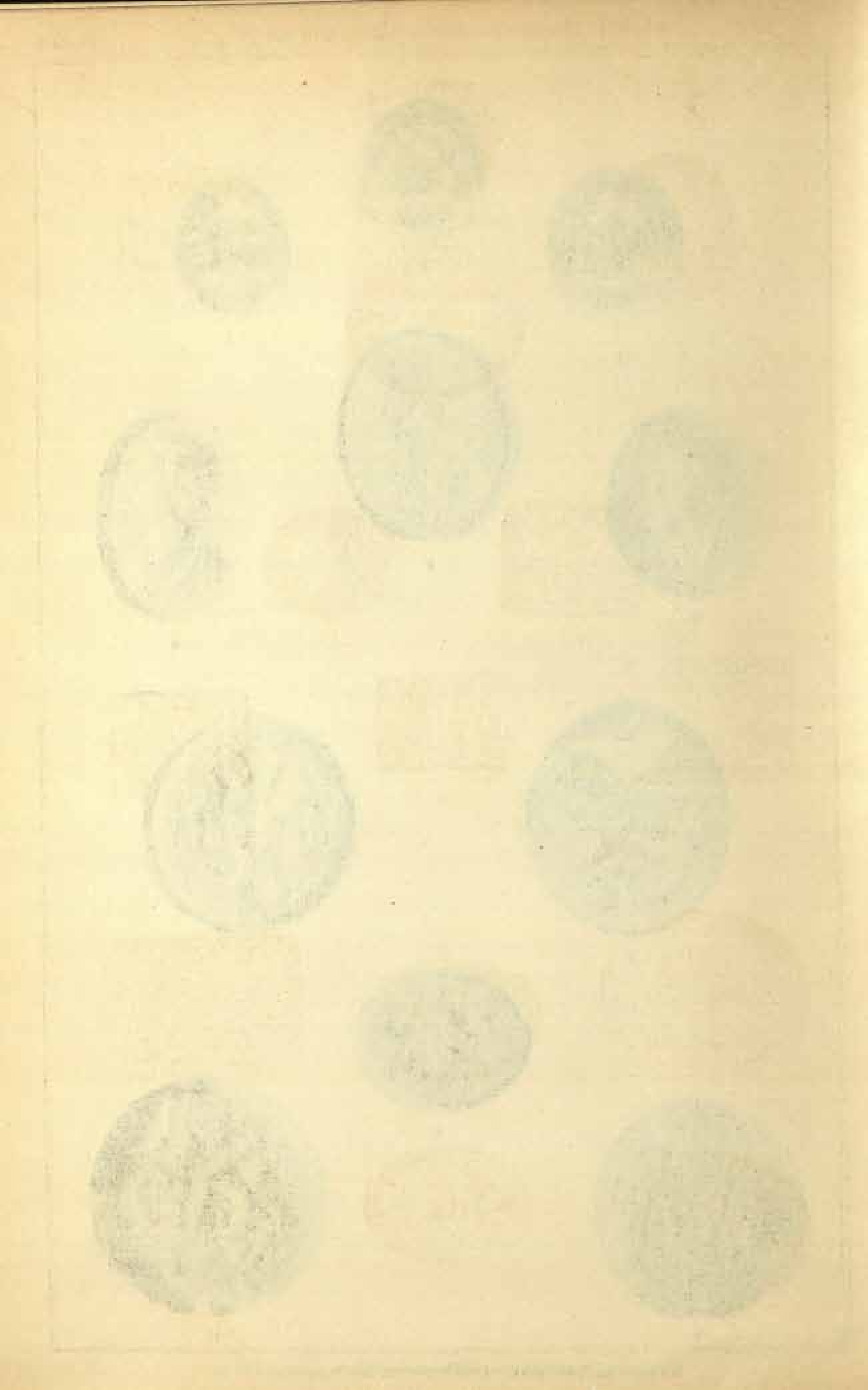


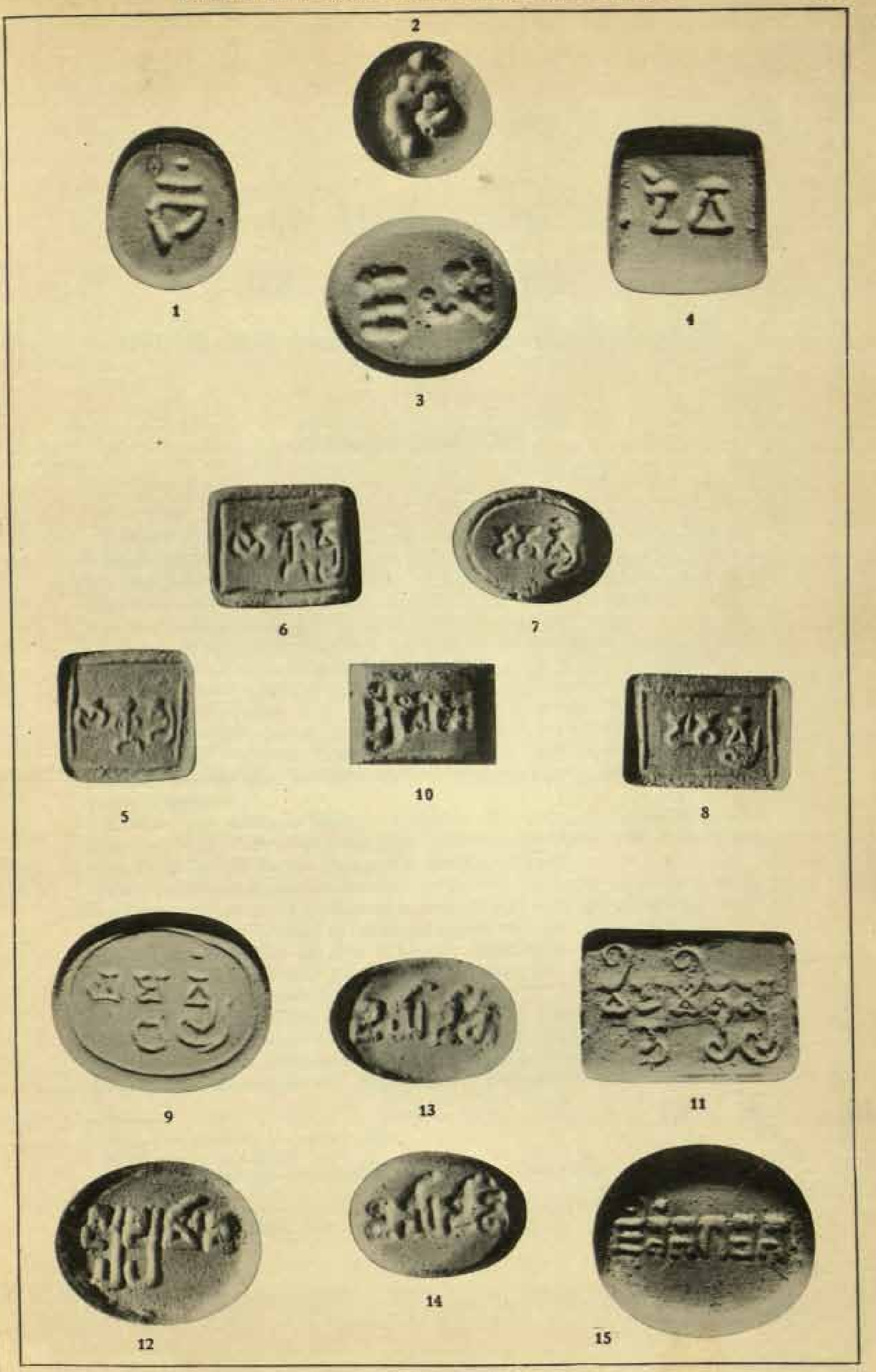
Les types masculins et féminins représentés dans la glyptique d'Oc-èo.



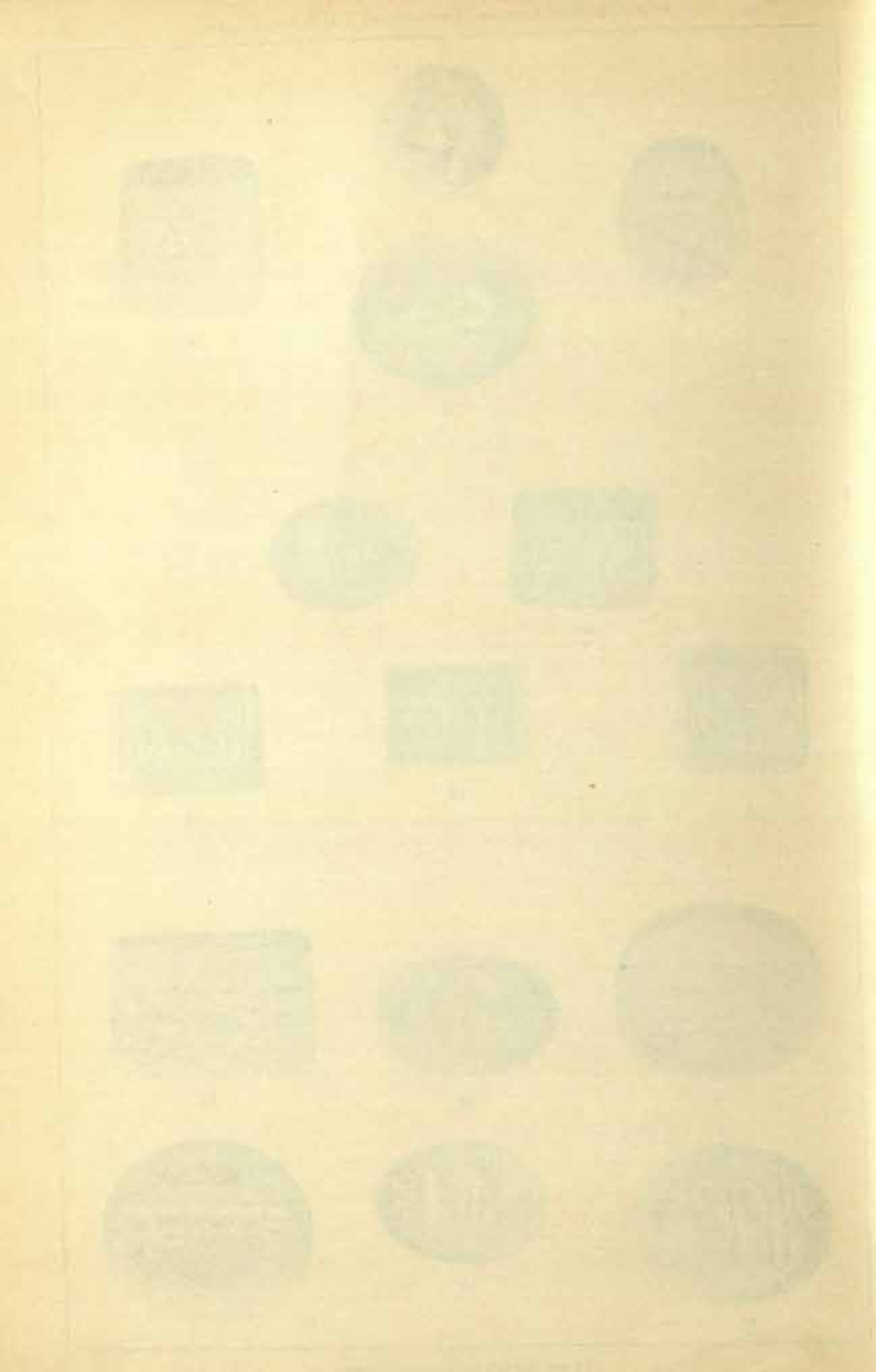


Les sujets du Proche-Orient ou méditerranéens dans la glyptique d'Oc-èo.





La série des intailles inscrites d'Oc-èo.



DE LA SIGNIFICATION
DE «*BA*» ET «*ME*»
AFFIXÉS AUX NOMS DE MONUMENTS KHMÈRS

par

François MARTINI

Pendant mes séjours à Angkor, j'ai pu constater que de nombreuses personnes habituellement dénuées de toutes préoccupations linguistiques étaient frappées par la fréquence de la syllabe, ou particule, 'ba' dans les noms de monuments de l'antique Cambodge. L'on m'a souvent demandé si 'ba' avait une signification. J'ai à mon tour interrogé des Cambodgiens de toutes conditions et j'ai pu me convaincre que le sens de cette particule est bien oublié et que les Cambodgiens ne la dissocient plus des noms qu'elle accompagne, p. ex. Bakhèng, Baphuon, Bayon, Bakong, etc.

Les dictionnaires attribuent à 'ba', entendu comme particule, des sens bien vagues. Celui de l'abbé Guesdon donne : «beau, noble» : ba phnôm «belle montagne»; ba ti «beau lieu (?)[1], lieu de protection»; ba ray «belle raie, protection»[2]; ba sét «la belle Sita (?)[3]». Dans Tandart, on trouve pour la même particule : «noble, principal (dans les livres surtout)». Pour L. Delaporte, 'ba' signifie «beau, remarquable, superbe»[4].

C'est un jour devant le Mebon, en songeant à la statue de Pārvatī qu'on y a découverte[5], que l'idée m'est venue d'une opposition de caractère ethnolinguistique entre 'ba' et 'me'. Je me suis alors posé la question suivante :

Est-il possible de dégager un caractère qui permette de ranger ensemble tous les monuments dont les noms contiennent la particule 'ba', et de les opposer aux autres monuments, particulièrement aux deux qui commencent par 'me', les deux Mebon? Ce caractère pourrait être soit dans la formule architecturale, soit dans la destination ou la dédicace (divinité masculine ou féminine, roi ou reine), soit dans la situation (éminence ou cours d'eau).

Je soumets aux spécialistes mes premières déductions, à savoir que dans le monde indo-khmèr, ou pour mieux dire, dans le monde khmèr hindouisé, 'ba' et 'me' sont des vestiges du passé austroasiatique et que ces particules révèlent une ancienne tradition qui s'est accommodée aux cultes indiens et particulièrement au Çivaïsme.

---

(1) Le point d'interrogation est de l'auteur.

(2) De quel ba ray s'agit-il?

(3) Le point d'interrogation est encore de l'auteur. S'agirait-il du Phnom Baset? Voir, à la fin de cet article, NOTES.

(4) L. Delaporte, *Voyage au Cambodge*, Paris, 1880, p. 133 (en note).

(5) Cf. *BEFEO*, t. XXXVIII, fasc. 2, p. 424.

*
* *

Les mots 'ba' *pā*[1] et 'me' signifient en cambodgien essentiellement le premier «père, mâle», le second «mère, femelle». Le dictionnaire cambodgien[2] donne parmi les équivalents de *pā* les mots *kūn prus* «garçon», *ûbuk* «père». Pour le mot 'me', on y trouve comme tout premier sens *mtāy* «mère».

Le couple *me pā* signifie les parents. C'est le sens qu'on rencontre dans les 'chbap' *cpāp*, petits manuels éducatifs dont le langage est archaïque.

pā et *me* s'appliquent aussi à certains animaux : *pā go* «taureau», *pā krapī* «buffle mâle», *me go* «vache», *me krapī* «bufflesse», *me seḥ* «jument» et même *me mān* «poule». Il faut ajouter qu'à parler rigoureusement, *me* ne doit s'employer que quand la femelle a des petits.

pā et *me* ont d'autres acceptions, mais qui se rattachent par extension d'une manière évidente au sens primitif. On trouve *pā* comme appellatif appliqué au garçon. Dans le Reamker *Rāmakerti*, la version cambodgienne de la légende de Rāma, le grand ascète Viçvāmitra s'adressant à Rāma lui dit *pā* pour «vous». *pā* est aussi employé par Rāma et Lakṣmaṇa lorsqu'ils s'interpellent. *pā* était donc jadis un appellatif digne des princes royaux et des héros.

L'extension du sens de *me* est plus grande, mais on y retrouve toujours l'idée d'«origine», de «maîtresse», d'où «principal(e), éminent(e)», p. ex. *me ṭai* «pouce», *me joeṅ* «gros orteil», *me ṭampūl* «poutre faîtière», *me dăp* «général d'armée», *me sruk* «chef de village», *thma me ṭék* «pierre d'aimant», littéralement «pierre mère du fer»[3].

Si l'on songe que les sociétés primitives mon-khmères étaient du type gynécocratique[4], il n'est pas surprenant que ce soit le mot 'me' «mère» et non le mot 'ba', qui ait servi à qualifier les chefs.

Il n'est pas douteux que 'me' et 'ba' soient des termes appartenant au substrat austroasiatique. Tchéou Ta-Kouan rapporte que les serviteurs et les esclaves provenant des tribus «sauvages» qu'employaient les Khmèrs, appelaient leurs maîtres «pa-t'o» et leurs maîtresses «mi». Et le voyageur chinois ajoute «pa-t'o» signifie père et «mi» mère. En malais, père se dit 'pa' ou 'bapa'. En tai-blanc et en tai-noir, 'ba' correspond au français «gars». En siamois, 'ba' est un terme honorifique : «maître, docteur». En laotien, 'ba' précède habituellement le mot 'thao' «roi, prince».

Dans toutes ces langues, 'me' (mi, ma) a la même signification : «mère, femelle, principale.»

*
* *

Beaucoup d'auteurs, en particulier mon maître Przyluski, ont signalé le dualisme sur lequel repose la cosmologie des peuples qui participent à ce cycle de civilisation dit «austroasiatique» dans lequel on comprend les Mon-Khmèrs. Leur conception de l'univers est fondée sur l'antithèse du principe mâle et du principe femelle dont l'un

---

[1] Je conserve pour les mots connus la transcription habituelle. Lorsque cela est nécessaire, la translittération orthographique est donnée en italiques.

[2] *Dictionnaire cambodgien de la Bibliothèque Royale*, rédigé par une commission de lettrés, 2 vol., Phnom-Penh, 1938, 1943.

[3] Une légende des Srê de Djiring rapportée par le R. P. Dournes fait provenir le fer du corps de Me Boh Me Bla «la Mère du Fer, du Sel et de la Porcelaine». Cf. *France-Asie*, t. V, nº 49-50, année 1950, Saigon.

[4] Cf. Przyluski dans *Indochine*, sous la direction de S. Lévi, Paris, 1931, (p. 54-55).

des aspects est l'opposition de la Terre et de l'Eau. La montagne est mâle et le fleuve est femelle. C'est pourquoi la particule 'me' accompagne les noms des grands fleuves : Me Kong, Me Nam, etc.; tandis que les montagnes consacrées sont qualifiées 'ba'. L'ancienne capitale du Fou-nan était située aux environs de la colline de Ba Phnom (pā b(h)nam), autrement dit le Père-Mont. C'était la colline sacrée, protectrice de la ville. Le Ba Phnom devait être une sorte de Capitole.

Si l'on passe en revue les autres 'phnom' ou éminences pourvues de la particule 'ba', on constate qu'elles supportent toutes un sanctuaire dont on retrouve aujourd'hui plus ou moins les vestiges : les Phnom Ba Thê, Ba Yang, Ba Tep, Ba Theai, Ba Non, Ba Set, Ba Dom, enfin le plus connu de tous le Phnom Ba Kheng.

Si, l'on se reporte maintenant aux monuments qui ne sont pas bâtis sur un phnom et qui cependant sont appelés 'ba', p. ex. les Ba Kong, Ba Ko[1], Ba Yon, Ba Phuon (ce dernier est élevé sur une butte artificielle), on constate que ce sont précisément des «temples-montagnes», et qui de plus abritent le liṅga royal. Dans le cas particulier du Ba Yon, on sait que Jayavarman VII, son fondateur, a entendu substituer le Bouddha-Roi au Dieu-Roi et sa propre image au symbole çivaïte.

*
* *

Mon hypothèse se heurta d'abord à deux objections. La première est que tous les sanctuaires du type pyramidal ne sont pas nommés 'ba'. La deuxième s'appuie sur les caractères des Baray et des Mebon qui semblent contredire ma démonstration. Car en effet les Mebon ont bien les caractères de temples-montagnes ; ils auraient donc dû s'appeler «Ba-bon», alors qu'au contraire ce sont les bassins d'eau les entourant qui se nomment Baray.

La première remarque m'a conduit à préciser les caractères des temples qui reçoivent la particule 'ba'.

A l'origine, 'ba' désignait les collines sacrées et leurs sanctuaires, tels les Ba Phnom, Phnom Ba Yang, Phnom Ba Thê, et toutes celles précédemment citées. Il est bien probable qu'il y ait eu primitivement un culte de la montagne dont le culte nouveau s'est annexé l'emplacement.

M. Baradat[2] mentionne que les Samrê ou Pĕar vénèrent une Puissance suprême placée au-dessus des génies particuliers, qu'ils nomment Sdach Nung. M. Baradat traduit Sdach Nung, «le Roi des Montagnes». Je crois qu'il faut plutôt comprendre «le Roi-Montagne».

Chez les Chams, ce peuple, qui de toute l'Indochine, offre le plus d'affinités avec les Khmèrs, les dieux d'après le *Livre des Hymnes*[3], habitent la montagne. La montagne est un lieu imprégné de puissance magique ; quand un personnage veut acquérir des pouvoirs surnaturels, il va faire une retraite dans la montagne. Dans le Champa, comme dans l'antique Cambodge, la montagne est le substrat «ethnique» où s'est enté le culte du Dieu-liṅga. Les sanctuaires çivaïtes de Pô[4] Klaung Garai, de Pô Romê, Pô Dam, Pô Nagar sont établis sur des élévations rocheuses. Significative est la légende de Po Klaung Garai, dieu montagnard et premier roi légendaire identifié à Çiva, encore adoré de nos jours dans un liṅga du sanctuaire du même nom

---

[1] Voir la note 5 de la page 204.

[2] R. Baradat, *Les Samrê ou Pĕar*, in *BEFEO*, t. XLI, fasc. 1.

[3] Cf. A. Cabaton, *Nouvelles recherches sur les Chams*, in *BEFEO*, vol. II; P. Mus, *Études indiennes et indochinoises*, in *BEFEO*, t. XXXI, n° 1-2.

[4] Le rapprochement s'impose entre 'po' et 'ba' (< *pā*). Le mot cham a ici un emploi et une acception parallèles au mot cambodgien.

bâti sur la colline Cho't Hala «le Mont du Bétel», qui domine la vallée de Phanrang.

'Ba' s'appliqua ensuite aux temples qui, précisément, tiennent lieu de montagnes sacrées.

Comme un titre de haute dignité à la fois royale et divine, 'ba' fut particulièrement décerné aux temples qui, symbolisant le Mont cosmique, ont été spécialement érigés pour servir de pivot à la cité royale et pour pratiquer le culte du liṅga-rāja (ou son substitut), p. ex. : le Ba Kong, temple central de Hariharâlaya, le Ba khèng, centre du premier Angkor, le Ba Phuon, expressément bâti, dit une stèle, pour figurer le Meru, le Ba-yon [1], temple montagne d'Angkor-Thom, siège du Bouddha-roi.

Il convient de rappeler ici que les rois du Fou-nan s'intitulaient orgueilleusement les «Rois de la Montagne» et que leur prestige a hanté le fondateur de la dynastie angkorienne, Jayavarman II, qui ressuscita à son profit «le titre impérial de Roi de la montagne» [2].

Un temple peut paraître de deuxième grandeur et cependant s'intituler 'ba', s'il est associé à cette notion d'axe de la cité ou du monde. L. Delaporte écrivait en 1880 à propos du Ba Non : «Ce monument pittoresque, mais deuxième ordre pour l'importance, est en grande vénération. Sa tour centrale repose, dit-on, sur le nombril de Cambodge» [3].

Ce caractère de nombril de la cité [4] est essentiel. Il ne suffit pas qu'un sanctuaire soit de forme pyramidale, ou qu'il s'y trouve un ou plusieurs lingas pour que l'édifice soit appelé 'ba'. Ainsi le Mebon oriental est de la formule temple-montagne et on y trouve huit lingas, mais l'on sait que le Mebon était consacré à la mémoire des parents du roi constructeur, Rājendravarman. De même, dans une église dédiée à saint Pierre ou à saint Paul, on trouve cependant des images ou autels d'autres saints. Quant à la pyramide, M. Cœdès fait remarquer que ce parti a été ensuite adopté même pour des temples qui ne marquaient pas le centre de la capitale [5].

*
* *

Quant à l'obstacle que j'avais cru rencontrer au Baray et au Mebon il n'existe heureusement pas.

Le nom de Baray n'a pas la même composition que les précédents noms de temples-montagnes. En effet ne trouvant à ce mot décomposé en ba + ray aucun sens satisfaisant, j'ouvris le dictionnaire cambodgien. J'eus la surprise d'y voir que 'baray' est orthographié *pārāyaṇa*. C'est donc un mot sanscrit. La définition qu'en donne le dictionnaire cambodgien se rapporte sans aucun doute possible à nos deux bassins. Le Baray occidental y est qualifié de *pārāyaṇa dik thlā*, c'est-à-dire le «Baray aux eaux limpides» :

«*jhmoḥ piñ dhaṁ mwy vāl lhey sralaḥ swāt dheñ it mān smau ṝ cak trip avī loey mān*

---

[1] Voir à la fin de cet article : NOTES, p. 207.

[2] G. Cœdès, *Pour comprendre Angkor*, p. 154.

[3] L. Delaporte, *Voyage au Cambodge*, Paris, 1880, p. 134.

[4] En nommant le temple funéraire de Jayavarman II, les auteurs hésitent entre Ba Kô et Preah Kô. Les considérations précédentes permettent d'opter pour Ba Kô s'il est établi que ce temple fut le centre d'une capitale. C'est d'ailleurs l'orthographe du dictionnaire cambodgien (Cf. vol. I, p. 458, art. *pāgo*). Preah Kô (*braḥ go*) désigne le bœuf sacré dont les statues sont vénérées par le peuple cambodgien. La confusion provient de la présence des trois statues du taureau de Çiva devant les sanctuaires du monument.

[5] G. Cœdès, *op. cit.*, p. 92.

dik thlā jhveṅ jā nicc, thit nau jā khāṅ ė lic nagar dhaṁ knuṅ khėtr siem-rāp; . . . »[1].

« Nom d'un grand bassin uni et découvert, propre et clair, sans herbes ni lentilles et autres plantes aquatiques. Son eau est toujours pure et limpide. Il est situé à l'ouest d'Angkor-Tom, dans la province de Siem-Reap».

La transcription phonétique m'avait masqué le vrai mot et m'avait fait errer longtemps. La translitération orthographique nous révèle que Baray est un mot sanscrit qui signifie « le fait de passer sur l'autre rive »[2].

Ce sens de 'baray' *pārāyaṇa* me mit sur la voie de la signification du mot Mebon.

Dans l'hypothèse que j'avançais au début, à savoir que du mot Mebon on peut séparer un élément 'me' féminin qui s'oppose à l'élément 'ba' masculin, correspondant à l'antithèse Eau et Montagne, on verra que le qualificatif 'me' s'applique avec raison au sanctuaire du Baray. D'abord Me Bon est au milieu de l'eau, « elle » appartient au monde de la Gaṅgā et de « la » Me Kong[3], on ne peut l'atteindre qu'en traversant l'eau, qu'après s'être trempé dans le Baray. Et de plus, Me Bon n'est pas seulement aquatique, elle est génératrice de mérites, mère de vertus, comme nous le révèle la signification du mot 'bon'.

On ne trouve en cambodgien qu'un seul mot qui corresponde au son transcrit 'bon', et ce mot est encore un mot sanscrit : *puṇya* « vertu, mérite », spécialement le mérite qui détermine la renaissance dans une condition meilleure. Me Bon (*puṇya*) c'est donc, avec une nuance autre, la « Mère des grâces ».

Elle est elle-même la Vertu maîtresse, le Mérite suprême. En effet, si l'on donne à 'me' le sens de « principal(e) » qu'on lui trouve dans les composés du type *me ṭai* « pouce », *me ṭampūl* « poutre faîtière », etc., Me Bon c'est cette perfection dernière, c'est le terme de la traversée, du *pārāyaṇa* que représente l'eau du bassin. C'est le Souverain Bien que symbolise l'îlot qui est au centre du Baray.

La découverte à Mebon orientale d'une statue grandeur nature de Pārvatī, nous permet encore de supposer que *Me Puṇya* « Notre-Dame des Vertus, Notre-Dame des Grâces » désigne en même temps la Çakti de Çiva, car l'on sait que ce temple est dédié à ce dieu.

Il est évident que l'ensemble Baray (*pārāyaṇa*) et Me Bon (*me puṇya*) symbolise l'océan de la transmigration et son havre de salut. On peut lui appliquer la définition qu'un passage de la stèle de Preah Khan donne du Neak Peân qui n'est autre que le Me Bon du Baray septentrional aujourd'hui comblé :

« Une île éminente, tirant son charme de ses bassins, nettoyant la boue des péchés de ceux qui viennent à son contact, servant de bateau pour traverser l'océan des existences ».

Les Baray et leurs Mebon sont donc des thermes mystiques. Par l'eau sans cesse pure du Baray (*pārāyaṇa*) on arrive à Me Bon (*me puṇya*), la Mère de délivrance qui est en même temps la Libération dernière.

Ainsi la seule analyse du sens des mots Baray et Mebon nous permet de préciser la signification de ce symbolisme que par d'autres recoupements les archéologues ont attribué au Neak Peân qui est, nous l'avons déjà rappelé, le Mebon du Baray de Preah Khan. Aussi ce que nous avons conclu précédemment de Me Bon doit être

---

[1] *Dictionnaire cambodgien de la Bibliothèque Royale*, art. *pārāyaṇa dik thlā*, p. 445, col. 2.

[2] M. Filliozat, au courant depuis longtemps de mon enquête me rappelle que *pārāyaṇī* est un autre nom de Sarasvatī, la déesse des eaux.

[3] Il y a lieu de noter que les anciennes localités cambodgiennes de la Cochinchine qui sont situées près d'un cours d'eau ou traversées par lui, ont souvent des noms qui commencent par « mi » : Mi loi, Mi long, Mi thuân, Mi tho, etc. Ce *mi* est d'ordinaire transcrit par un caractère chinois qui signifie « beau, excellent ». Mais le caractère chinois ne prouve rien, les Viêtnamiens ont pu simplement transcrire le son du mot cambodgien *me*, qui se prononce en effet « mi ».

étendu à ce petit temple pour compléter l'interprétation qu'on en a donnée. Comme les deux autres Mebon, le Neak Peân avec ses bassins et son îlot central représente plus que le lac Anavatāpta, c'est encore l'Océan de la transmigration avec son Port du Salut. Mais le sanctuaire du Neak Peân étant bouddhique[1], ce salut n'est plus en Çiva ou en sa Çakti, mais dans le Nirvāṇa.

C'est ce que confirme la tradition indigène recueillie par L. Delaporte, dès 1877, sur ce monument qu'il nomme Nirpone :

« . . . la tradition locale en a heureusement conservé le nom. Nirpone veut dire « Nirvana. C'est donc au Buddha parvenu à la suprême gloire du Nirvana qu'était « consacré l'édifice. Le sanctuaire s'y trouvait au milieu des eaux sur un îlot, comme pour « symboliser l'infini et l'inaccessible. Le fidèle qui voulait y pénétrer devait sans doute « traverser successivement tous les sras pour se purifier de toutes souillures, et ce « pèlerinage représentait les existences nombreuses à travers lesquelles tout homme « doit passer pour s'épurer peu à peu et arriver enfin à la perfection suprême et « au céleste sommeil du Nirvana, dont l'image était offerte par le saint du mystérieux « sanctuaire »[2].

Il semble que ce passage du lieutenant de vaisseau L. Delaporte ait été écrit pour servir de résumé à tout mon exposé et à la conclusion à laquelle je suis parvenu.

Cette application de 'me' et 'ba' termes relevant d'un vieux substrat austroasiatique à des monuments issus d'une formule et d'un symbolisme indiens confirme ce que Paul Mus écrit à propos de la ferveur qu'a rencontré le culte de Çiva au Cambodge et au Champa : « Il semble qu'un tel culte, assez profondément entré dans la conscience religieuse de l'Indochine ancienne doit recouvrir une tradition primitive. »[3]

C'est sans doute là qu'il faut trouver la raison de cette originalité de l'art khmer comparé à celui de l'Inde, dont il est pourtant né. La particularité du génie khmer est d'avoir adopté la civilisation indienne sans abandonner sa culture originale. Il a rangé les notions nouvelles dans les cadres anciens qui lui étaient propres. Fondant ensemble sa conception primitive du monde avec les beaux symboles venus de l'Inde, il a amplifié sa première image de l'univers et de la destinée, et en a donné une figuration architecturale d'une singulière magnificence.

---

[1] M. Cœdès a suggéré que le sanctuaire du Neak Peân était à l'origine voué au Buddha avant de servir au culte de Lokeçvara.

[2] M. Cœdès a dénoncé « l'équation Nirpone-Nirvana » comme reposant sur une erreur phonétique, *nirvāṇa* se prononçant en cambodgien « nirpean ». Mais Delaporte lui-même fait la remarque que nirvāṇa se dit en cambodgien « nirpeen » et en siamois « nirphan ». Lui aurait-on expliqué que ce lieu était 'nirpon' *nirban* du sanscrit *nirvana* ou *nirvaṇa*, littéralement « sans forêt, sans péché ». Dans le langage bouddhique, la broussaille, la jungle désignent les obstacles sur la voie de la pureté, de la sainteté.

[3] Paul Mus, dans *Indochine*, sous la direction de S. Lévi, p. 112.

NOTES

Les notes qui suivent sont des suggestions qui demandent confirmation et mise au point de la part des spécialistes.

BAYON : PĀ YANTRA

L'orthographe habituelle est *pāyant*, mais le dictionnaire cambodgien l'écrit *pāyañ* et suggère que «*peut-être*» le mot serait à l'origine sk. *paryañka* «litière, trône». Cette étymologie ne peut se défendre. Phonétiquement, le groupe sk. *-rya-* devient en cambodgien *-riya-*, p. ex. 'soriya' «soleil» de *sūrya*, 'phiriyea' ou 'phëariyea' «épouse» de *bhāryā*. En outre la finale *-añka* devait devenir *-añ* c'est-à-dire conserver la nasale gutturale, phonème essentiellement cambodgien. Je préfère l'opinion de Tandart qui orthographie *pā yant*, d'accord avec Guesdon, et explique que ce monument est ainsi nommé à cause des «signes cabalistiques» qui y sont sculptés. C'est-à-dire que ce dictionnaire rapproche *yan(t)* de sk. *yantra*. Comme on l'a suggéré pour le Borobodur, on peut bien voir dans le Bayon un diagramme de pierre, un maṇḍala-montagne.

La notion de puissance et surtout de pouvoir magico-religieux associée au mot 'ba' est souvent rappelée dans le nom donné au site sacré, ou à ce qui s'y rapporte : Ba Khèng, Ba Set, Ba Sak, ont le même sens : le «'Ba' puissant».

'khèng' *khèñ*, est un mot un peu sorti de l'usage en cambodgien, mais faisant en siamois partie de la langue courante. Le sens en est «dur, vigoureux, puissant». Le Reamker cambodgien (Rāmakerti) mettant en scène le géant Kūkhān, le décrit ainsi : *rī Kūkhān khèñ moḥhimā rūp ru pabbatā*... (RK, I : 52 [6-7]) «Kūkhān puissant, colossal, de forme pareille à une montagne...» Et plus loin : *khluon khloḥ khlāṃñ khèñ beñ bāl* : «juvénil, fort, puissant, en pleine jeunesse».

Ba Set, c'est *pā siddhi* et Ba Sak, c'est *pā sakti* (*çakti*). Dans les inscriptions chams, l'expression *siddhayātrā* désigne le pèlerinage dans un endroit particulièrement sacré et chargé de puissance magique [Cf. Cœdès, ... *États hindouisés*..., p. 157, l. 4-5 et n. 2]. En cambodgien, les mots *siddhi* et *sakti* sont employés soit séparément, soit le plus souvent accouplés, comme épithètes avec le sens de : doué de puissance ou de pouvoirs surnaturels; p. ex., de Viṣṇu : *braḥ isūr siddhi saktī suostī sạl trai bhab ṭa maṇḍal* (RK, I : 18 [4]) «Içvara dont la puissance surnaturelle surpasse les trois mondes»; de l'ascète Viçvāmitra : *ṭañ noḥ braḥ rāj-ṛsī siddhī nāṃ rāj ṭa pabitr nāv braḥ anuj laksā dau āsram*... (id. 13 [10-11]) «En ce temps-là, le royal ṛsi aux-pouvoirs-magiques, conduisait le royal Purifié (Rāma) et l'auguste puîné Lakṣmaṇa à son ermitage...»; de la flèche infaillible et miraculeuse de Rāma : *koḥ sar saktī thloeñ* (id. 20 [7]) «(Rāma) décocha la flèche puissante.»

Les Ba Sak dont j'entends parler sont, le premier, le berceau des Kambujas, le pays qui fut le centre du Tchen-la; le second, ce village de la Cochinchine cambodgienne au sud-est de Svāy Rieng où l'on voit des vestiges de sanctuaires khmers de l'époque du Fou-nan.

Mais que déduire du bras cochinchinois du Mékong qui se nomme aussi Ba-sak ou Bassac. Au stade actuel de mon enquête, je ne puis que rappeler que Ba-sak est appelé en annamite Ba-thạc. Or 'thạc' signifie en viêtnamien : «grand, fort, vigoureux;

hauteur, élévation, éminence» (Cf. J. Bonnet, *Dictionnaire Annamite-Français*). Ce qui correspond bien au cambodgien Ba sak et Ba khèng. On sait que les noms cochinchinois de lieux sont pour la plupart des adaptations des anciens toponymes cambodgiens. Il n'est pas impossible que ce bras du Mékong ait pris le nom de la terre qu'il traverse, qui était une terre khmère.

CHI, TA, PREAH

Les temples qui n'ont pas le caractère essentiel de «nombril» de la cité royale reçoivent comme dénominatifs : chi *ji*, tā, preah *braḥ*.

La particule 'chi' *ji* signifie «ancien» ou «ancêtre». Dans la langue actuelle, ce sens se retrouve dans les mots suivants où il figure en composition : *ji-tā* «grand-père», *ji-tūn* «grand-mère», *ji-tuot* «aïeul».

Le monument à qualificatif 'chi', le plus connu est le Phnom Chi-Sor (jī-sūrya) qui est dédié ainsi que son nom l'indique au dieu Soleil.

Citons la localité du nom de Chikrèng (*ji-greṅ*) où se trouvaient des sanctuaires dédiés à Viṣṇu. Le 'krèng' *greṅ* est un coquillage marin d'après les dictionnaires cambodgien et siamois et l'on sait que la conque est un des attributs de Viṣṇu. De plus, sur l'emplacement de Chi-Krèng, se trouvait la ville de Cakraṅkap «La ville du porte-disque de Viṣṇu» (Aymonier).

Le 'krèng' est une sorte de coquille Saint-Jacques[1] qui par sa forme arrondie et son bord dentelé a pu être assimilé au disque du dieu.

*
* *

Le dictionnaire cambodgien attribue à *tā* le sens de grand-père. Puis il ajoute que c'est l'appellatif qu'il convient de donner aux personnages qu'on peut considérer comme un grand-père.

En confrontant les cinq monuments 'ta' suivants : Ta Som, Ta Nei, Ta Prohm, Ta Prohm Kel, Ta Prohm de Bati (ou Ba Ti ?) on constate qu'ils ont tous les cinq les caractères communs suivants :

1° Ils ne sont dédiés qu'à des personnages secondaires, parents du roi et grands dignitaires divinisés ;

2° Ils sont tous de culte bouddhique et particulièrement consacrés au bodhisattva Lokeçvara ;

3° Ils sont tous de la même époque et du même constructeur : fin du XIIe siècle et Jayavarman VII.

Par contre, sauf l'exception du Ba Yon, les sanctuaires 'ba' sont de culte çivaïte et leur date extrême serait la première moitié du XIe siècle.

*
* *

Preah *braḥ* semble désigner les sanctuaires proprement dits, c'est-à-dire les édifices uniquement utilisés pour un culte et non plus pour servir en même temps de tombeau. C'est d'ordinaire un temple ou un monastère bouddhique. Même si ce fut à l'origine un sanctuaire brahmanique par la suite converti en temple bouddhique. Tel

---

[1] Cf. J. Guesdon, *Dictionnaire Cambodgien-Français*.

est, sauf erreur, le cas de Prah Khan, Preah Palilay, et aussi Preah Pithu, ce dernier est un ensemble qui comprend un temple bouddhique. Le sens de 'preah' *brah̤* est actuellement «auguste, sacré». On est tenté de le faire dériver du sanskrit *vara*, «de choix, beau, excellent». Mais cela n'est pas démontré. Le sanscrit *vara* prononcé 'vor' et 'vorea' se trouve souvent employé aujourd'hui en même temps que 'preah' dans les qualifications princières, p. ex. : Preah vor beida (*brah̤ vara pitā*) «le père du roi». Mentionnons que chez les Peàr, où le bouddhisme a peu pénétré, le mot 'preah' désigne la notion du sacré ; le dieu du village y est appelé 'preah sruk'. Chez les Pnong, les Biet, les Stieng, les Kôho, populations primitives encore et non hindouisées, le mot *brah* signifie «esprit, génie». Dans la langue cambodgienne, *brah̤* est le classificateur des êtres et des choses sacrées par nature ou par destination, p. ex. 'Preah put' «le Bouddha», 'preah vihear' (*brah̤ vihār*) «monastère», 'preah âng' (*brah̤ aṅga*) «corps» d'un saint ou d'un personnage royal. L'usage de ce mot doit correspondre à une ancienne répartition des êtres et des choses en sacrées et profanes.

SUR LES NIGHAṆṬU VÉDIQUES

par

Louis RENOU

Il ne semble pas qu'on ait porté sur les Nighaṇṭu la même attention qui, de bonne heure, s'est fixée sur le Nirukta de Yāska. Cependant ils donnent lieu à d'intéressantes constatations [1].

L'arrangement des Nighaṇṭu (N.) est le suivant : les trois premiers des 5 adhyāya composant l'ouvrage comprennent des groupes de mots rangés par «synonymes» : c'est ce que vise l'expression *ekārtham anekaśabdam* de Nir., IV, 1. L'adhy. 4 donne des *naigama*, comme dit le Nir., I, 20 : c'est-à-dire des mots isolés (cf. encore l'expression *aikapadika*, Nir., IV, 1) qui proviennent de *nigama*, autrement dit de citations du Veda. Enfin l'adhy. 5 et dernier, le *daivata*, donne des noms de divinités.

Les trois premiers adhyāya englobent l'essentiel du vocabulaire du Ṛgveda. Mais on chercherait vainement, dans l'arrangement qui a présidé à ces 69 listes, dans leur groupement interne par sections, aucun principe rigoureux : c'est ici, plus encore qu'ailleurs, que se vérifie la justesse de l'axiome jadis énoncé par Barth (*Œuvres*, II, p. 10) : «les Hindous font tout par à peu près». Il est vrai que de telles listes étaient ouvertes par nature à des modifications et des interpolations.

On devine que, en gros, la section initiale groupait des mots se référant à des substances primordiales : la terre, qui vient en tête ; l'«espace intermédiaire» (séparé de la «terre» par les noms de l'«or»); puis le ciel, la nuit, la parole, l'eau, etc. La seconde section englobe des termes qui sont plutôt liés à l'activité humaine, noms de certains instruments, de sentiments. La troisième enfin donne des adjectifs, des adverbes, des locutions, des verbes, mais aussi des groupes de substantifs d'un caractère plus spécial que ceux des listes précédentes, par exemple les noms pour «puits» ou pour «voleur». Elle se termine par les noms «ciel-et-terre» qui auraient aussi bien pu figurer dans la première partie. Enfin, si les adjectifs et les adverbes font défaut aux sections 1 et 2, les verbes n'y manquent pas : il y en a un groupe («briller») à l'adhy. 1 (qui, étant en queue de la section, a pu être appelé par la proximité des noms signifiant «éclat»); il n'y a pas moins de sept listes de verbes à l'adhy. 2, en partie attirées par des noms de même sens (ainsi *krudhyati*, II, 12, à côté de *krodha* 13); sept listes également à l'adhy. 3.

Ce mélange de formes grammaticales distinctes indique un état «primitif» de la tradition exégétique. On sait qu'à l'époque classique les lexiques de formes verbales (englobant éventuellement des noms primaires) sont rigoureusement séparés des

[1] Cf. déjà, sur certains points particuliers, outre l'œuvre de pionnier de Roth, le Nir. de H. Sköld, p. 3-10, celui (vol. I) de V. K. Rajavade (1940), p. 197-215. — Nous utilisons ici l'édition de Lakshman Sarup (1927).

lexiques proprement dits, synonymiques ou homonymiques, qui excluent le verbe La distinction de ces deux domaines se reflète jusque dans les portions phonétiques des grammaires indigènes, soit du sanskrit, soit du prākrit.

Les dhātupāṭha sont d'ailleurs bien éloignés de la présentation des Nighaṇṭu, puisqu'ils rangent les racines d'après le mode de flexion du présent. Il n'y a pas trace dans N. de ce classement, sinon dans de courtes séries entraînées par la force imitative, comme *drūṇāti/ramṇāti* et suiv., II, 19. En revanche, si l'on met en regard (comme l'a fait Liebich, *Materialien z. Dhātup.*, p. 4-14) les données des N. et celles du dhātupāṭha pāṇinéen, on constate à quel point le verbe est conservateur ou, si l'on préfère, à quel point la théorie classique a maintenu un contact étroit avec l'état ancien du langage. Sans doute les Nighaṇṭu attestent quelques formes verbales qui leur sont propres, mais il s'agit de corruptions évidentes comme *víṣiṣṭi* (var. : *veṣiṣṭi*) ou *yóṣiṣṭi*, II, 14 (pour *viveṣṭi* et *yóṣati?*); ou d'une forme à svarabhakti comme *áruṣati*, *ibid.*, pour *árṣati*; ou d'une dittographie comme *ararṣati* ou peut-être *alaryati* (*ibid.*, recension brève); ou enfin de quelques formes extraites mécaniquement de formes voisines, ainsi *dhráti* et *dhrāti*, et encore *dhráyati* faits sur *dhrájati* (ce dernier seul confirmé par la RS.); ainsi a-t-on dans les dhātup. class. *dharjati dhṛñjati dhrejati*, etc. Quelques formes nominales se sont glissées par erreur dans ces listes (comme le notait déjà Nir., III, 13); ainsi *taḷit*, II, 19 ou *ákhaṇḍala*, *ibid.*, qui signifieraient « tuer » (explications exactes, Nir., III, 10 et 11). Mais, abstraction faite de ces erreurs, ou de doublets (non attestés et linguistiquement peu vraisemblables) comme *mímiḍhḍhi/mimīhi*, III, 19 (de *mih-?* La première forme étant à rapprocher de *mīḍhvás-*, la seconde faite comme *bárbṛhi de bṛh-*) il demeure que presque toutes les formes verbales des N. sont reprises dans le dhātupāṭha, avec relativement peu de modifications sémantiques. La formation du présent a il est vrai varié assez souvent, mais le fond du vocabulaire « verbal » est demeuré étonnament stable. Il est notable que les N. donnent déjà une longue liste de verbes auxquels est conférée la signification d'« aller » : cette « écurie d'Augias » de la sémantique verbale se retrouve telle quelle, on le sait, dans les dhātupāṭha (cf. *Materialien*, p. 19 et *passim*) : elle ne répond à aucun usage particulier des gloses des Brāhmaṇa : c'est une innovation fâcheuse des lexicographes professionnels, reposant évidemment sur l'idée préconçue que le verbe est fait pour exprimer un mouvement.

La relation entre N. et dhātupāṭha s'observe plus nettement encore dans les N. atharvaniques (édités par G. M. Bolling et J. v. Negelein au vol. I des *Pariśiṣṭas of the AV.*, p. 305-334 et cf. la brève notice de M. Bloomfield, *JAOS.*, XV, p. XLVIII-L) : ceux-ci séparent les verbes et les noms, et adjoignent aux verbes, du moins dans les séries 28 à 68, des significations données au locatif singulier, comme on en a systématiquement dans les listes classiques, type *vid lābhe* : c'est un acheminement vers la présentation de dhātupāṭha [1].

Plusieurs formes aberrantes dans la portion « verbale » des N. s'expliquent certainement par le souci de fournir une base de dérivation pour des noms sans étymologie : ainsi *atharyati*, II, 14 (rec. brève) est là pour rendre compte de *atharyáḥ*, II, 5 ou de *atharyúm*, IV, 2, comme *drámati*, II, 14, est chargé de justifier une étymologie

[1] Plusieurs verbes cités dans les N. sont représentés par des formes particulières, autres que la 3e sing. de l'indicatif présent qui fait autorité dans la majorité des cas. C'est qu'il s'agissait ou bien d'hapax (ainsi le participe *háyantā*, RS., II, 16, 18 est représenté par *háyantāt*, N., II, 14, recension longue), ou bien de formations difficiles : ainsi la rac. *bhas-*, II, 8, n'a pas moins de 4 mentions contiguës, *bábhasti* (représentant RS., *babhasat*), *bápsati* (RS., *bapsati*), *bhasáthaḥ* (RS., *id.*), enfin *babdhám*, qui n'est pas attesté (noté comme « kl. » par Wackernagel, I, p. 131 et 242, d'après Whitney Roots), mais est théoriquement possible au même titre que *agdha*° ou *ságdhi-* de la rac. *ghas-*.

de *candrámas-* en *can* + *dramas* analogue à celle qui est donnée Nir., XI, 5. L'auteur des N. ne concevait assurément ces verbes autrement que comme des virtualités étymologiques.

Par ailleurs, malgré l'élaboration qu'attestent ces divers apports, la portion «verbale» des N. est aussi défectueuse que la portion nominale : répétition de *dabhnóti*, II, 14 et 19, intrusion de formes nominales (cf. ci-dessus et encore *dyumat* [atone], I, 16, en queue de liste, qui peut-être appartenait primitivement à I, 17). Particulièrement défectueuse est la liste des verbes «voir» III, 11, qui englobent des participes, juxtapose *ví caṣṭe* à *caṣṭe* (ainsi que *ácakṣma*, non attesté et pas spécialement vraisemblable), enregistre *vícarṣaṇiḥ* que vient gloser *viśvácarṣaṇiḥ*. A l'inverse, quelques formes verbales se sont insinuées dans les listes nominales, ainsi *vivakṣase* (qui, il est vrai, est d'interprétation difficile, Oldenberg Noten ad X, 21, 1) et même *vavákṣitha*, III, 3, qui signifieraient «grand» !

De même que les verbes sont cités à la 3ᵉ sing. du présent (ce que Liebich considère comme un progrès par rapport aux Brāhmaṇa, *Hist. Einf. und Dhātup.*, p. 18), les noms des N. figurent en principe au nominatif singulier (le cas échéant, au nominatif duel ou pluriel). Toutefois, les noms qui ne présentent dans le RV., qu'une forme oblique ou bien ceux dont le dénominatif est pour quelque raison mal restituable, conservent, surtout les hapax, la forme où ils sont attestés : on a ainsi d'une part *duroṇé*, III, 4 (*duroṇám* est relativement rare), d'autre part *kṣamá*, nom de la «terre», I, 1, qui, il est vrai, a pu être pris pour un nominatif (cf. Wackernagel-Debrunner, III, p. 243), et a suscité les nominatifs faussement restitués *gmā́, jmā́, ksmā́, kṣā́*, là où l'on attendait *gmás, jmás, kṣmayā́, kṣā́ḥ* ou *kṣā́m* : la multiplication des formes n'a abouti qu'à créer de fausses normalisations. Au total, la tendance à poser un cas oblique est demeurée rare et l'emploi du nominatif a largement prévalu.

Le caractère hétéroclite de ces collections se mesure, non seulement au fait (que nous avons déjà mentionné) que des formes verbales s'y sont introduites, mais encore à l'intrusion de locutions complexes : phrases à valeur comparative, III, 13, locutions groupant des noms divins avec la mention des animaux qui leur sont affectés, I, 15 (on rencontre ici l'insolite *rā́sabhāv aśvínoḥ* abstrait de RS., VIII, 85, 7). Une dernière liste (III, 29 — III, 30 ayant été sans doute déplacé) groupe des mots dont la synonymie s'opère par couples, type *prapitvé* = *abhíke*. C'est une transition naturelle avec l'adhyāya 4 [1].

Cette portion des N., formant les sections 1 à 3, est sans doute la seule qui à l'origine devait porter le nom de *nighaṇṭu-* : c'est ce que confirme l'opposition que fait le Nir. (I, 20) entre les *naighaṇṭuka-*, c'est-à-dire N. 1-3, et les *naigama-*, c'est-à-dire N. 4. Que signifie donc *nighaṇṭu-* ou *naighaṇṭuka-?* Si l'on traduit par «liste de mots» ou par «synonymes» comme on fait en général, on ne tient pas compte de la seule interprétation qui nous soit donnée de ce terme obscur, à date ancienne, celle du Nirukta lui-même (I, 20). Le mot *naighaṇṭuka-* s'y oppose à *prādhānena*, c'est-à-dire *prādhānyastuti-* (cf. Nir., VII, 1 et 13), dit des «(noms divins) dont l'éloge est fait à titre essentiel» (autrement dit, dont l'éloge fait l'objet direct d'un hymne ou d'une strophe). On désigne alors par *naighaṇṭuka-* ces mêmes noms, en tant qu'ils «figurent» (proprement : en tant qu'ils «tombent par hasard») dans un mantra adressé à une autre divinité. Le terme est donc un synonyme de *nipātita-* ou de *naipātika-* qui est attesté dans la Bṛhaddevatā, ou encore de *nipātabhāj-*

---

[1] Les N. atharvaniques se signalent ici encore en ajoutant à ces couples une glose au génitif, ainsi *prapitve| abhike| prāptasya*, n° 117.

(opposé à *sūktabhāj-* ou à *ṛgbhāj-*) attesté aussi dans la Bṛhaddevatā ou dans le Nir. même (VII, 13). Autrement dit la signification de *nighaṇṭu-* devait être plus ou moins celle de *nipāta-*. En élargissant la valeur première, nous obtenons le sens de «(désignation) secondaire, accidentelle» : et ce sens convient parfaitement aux adhy. 1-3 des N., qui ne contiennent pas (du moins, en général) des synonymes ou équivalents sémantiques directs, au sens où nous les comprendrions, mais des désignations indirectes, incidentes ou figuratives, d'une certaine notion. Il faut relever en ce sens que les listes sont terminées par une glose mise au génitif et non au locatif, donc, non pas «au sens de ...», mais «comme substituts de ...» [1].

Les «synonymes» des adhy. 1-3 comprennent en effet les catégories suivantes :

a. un certain nombre d'équivalents «objectifs», ainsi *bhūmiḥ* ou *pṛthvī* comme noms de la terre, I, 1 ;

b. un grand nombre d'épithètes : ainsi à peu près tous les noms de l'aurore cités sous I, 8 ; plusieurs noms de la nuit cités I, 7, parmi lesquels *ūrmyā-* «celle (qui vient) par ondes», *rāmyā* sans doute «la plaisante», termes authentiques de la RS. ; *yámyā*, entraîné par la rime, reflète les mots classiques *yāmavatī* ou *yāminī ;* enfin *námyā* (mot inconnu) représente une sorte d'écholalie [2].

c. des approximations, comme *ójaḥ, pā́jaḥ, nṛmṇám. śúṣmam, dákṣaḥ*, etc., réunis avec d'autres mots sous la rubrique de «force», II, 9. Il faut entendre de telles rubriques avec une valeur très large, fournissant des thèmes génériques d'emploi, plutôt que des acceptions précises.

d. Il arrive que tel ou tel mot soit affecté d'un sens identique à un autre qui figurait à côté de lui dans le mantra visé par l'auteur des N. ; la notion implicite est donc celle de glose. Ainsi *sárvam* reçoit le sens de «eau», I, 12, parce que la RS., X, 129, 3, donne *salilám sárvam* où le second terme a été senti comme glosant le premier.

e. Des termes qui, dans un contexte défini, servent à décrire telle notion sont enregistrés comme autant de «synonymes» de cette notion. Ainsi un verset du RV., X, 94, 7, décrit les «doigts» des officiants affairés aux travaux rituels comme des rênes et des harnais. Les N. tirent de là des mots *avánayaḥ, kakṣyā̀ḥ, yóktrāṇi, yójanāni, abhī́śavaḥ, dhúraḥ*, auxquels ils affectent le sens de «doigts», II, 5 [3]. C'est

---

[1] Cette interprétation ne nous donne pas d'étymologie assurée pour le mot *nighaṇṭu-*. Le rapprochement, qui a souvent été fait (en dernier par Sköld, p. 4), avec le moyen ind. *ni(g)gaṇṭha-*, c'est-à-dire **nirgrantha-*, «libre d'attaches», ne s'impose ni pour la forme ni pour le sens. Le préfixe *ni* a la même nuance que le *ni* du mot *nipāta-*, il désigne le caractère «incident» de la mention. Le radical *ghaṇṭ-* doit être une variante de la rac. *ghaṭ-* «former» (qui a des acceptions grammaticales usuelles), malgré le fait que cette racine ne présente nulle part ailleurs de nasale intérieure (à moins d'admettre que *ghaṭ-* soit le reflet d'un moy. ind. *ghaṇṭ-* partant de *gra(n)th-*). La finale en *-uka-* dans *naighaṇṭuka-* rappelle celle du terme analogue *āgantuka-*, également employé en grammaire, «qui arrive par hasard, adventice».

[2] Dans la même liste on trouve encore *śókī*, attiré par le mot authentique *mókī ; páyasvatī* remonte à RS., II, 3, 6 où le terme figure dans une comparaison visant à illustrer l'expression (*uṣā́sā*)*náktā*, et l'épithète a entraîné à son tour *páyaḥ* dans la même liste. *Himā́* peut éventuellement résulter de *himyā́*, RS., I, 34, 1 (mécompris, cf. Sāyaṇa ad loc.). *Ū́dhaḥ* est inscrit à cause de RS., V, 34, 3 où le mot s'oppose à *ghramsá-* et où Sāyaṇa donne les sens de *ahani rātrau ca. Vasrā* (sans accent) est à lire *vásvī* et pourrait à la rigueur émaner de RS., VI, 64, 1.

[3] Le même hymne fournit encore *śā́khām* «branche (d'arbre)» qui, porté au plur., viendra grossir le nombre des mots pour «doigts» dans la même liste, laquelle enregistre aussi *dī́dhitayaḥ*, qui résulte de la proximité de *hasta** dans un passage de RS., VII, 1, 1. La séquence *svásāraḥ*/

de manière analogue qu'on voit dans ŚB., VII, 3, 1, 30, le mot de mantra *údiyarṣi* glosé par *úddīpyase* parce qu'il y a au voisinage *bhānúnā*.

f. L'explication «étymologique», si sensible dans le Nir. qui en fait un principe majeur d'exégèse, joue relativement peu de rôle dans les Nigh. Il est probable toutefois que si *gaúḥ* désigne la «parole» (N., I, 11), c'est parce qu'il flotte dans ce mot le souvenir de la racine *gā-* (*gai-*) qui fournit dans la même liste *gāthā*. Toutefois, ce qui domine dans ce glissement d'emploi, ce sont les images védiques qui, comme nous l'avons noté, *J. As.*, juill.-sept. 1939, p. 354, assimilent couramment les prières aux vaches, le discours au lait ou au *ghṛta* (*gaurī́*, autre nom de la vache, figure dans la même liste, ainsi que *dhenúḥ* et *ménā*). En sorte que le cas de *gaúḥ* rentre dans la grande classe d'équivalences à corrélations, étudiée ci-dessous *h* [1].

g. L'allitération a conduit à faire figurer *tū́yam* (dont le sens authentique est «rapidement») parmi les noms de l'«eau» (N., I, 12) à côté de *tóya-*, de même qu'on voit dans le Nir. ou dans les Br. *índra-* interprété par *írā-* ou par *índu-* ou par la racine *indh-*; à vrai dire le «jeu de mots» n'est pas ressenti comme un principe d'explication distinct de l'analyse étymologique, et quand l'AB., I, 13, 23, glose *gayasphāna-* par *gavāṃ sphāvayitā*, il est impossible de savoir si l'auteur a pris ou non au sérieux le rapprochement littéral qu'il pratique. Si les termes *ríbhvā* et *ríkvā* (à lire sans doute *f°* comme dans la RS.) et peut-être *ríhāyāḥ* (non attesté, formation comme *vihāyas-*) reçoivent l'acception de «voleur», c'est apparemment parce qu'ils ressemblent à *ripúḥ* qui figure dans la liste à côté d'eux, N., III, 24.

h. Mais la plus grande partie des classements des Nighaṇṭu sont fondés sur un principe plus général, à savoir la corrélation des valeurs qui crée sur un plan très vaste des associations d'images et des combinaisons entre le domaine profane et le domaine rituel, entre le macrocosme et le microcosme, entre le milieu humain et le milieu divin. Les représentations naturalistes sont celles qui dominent, comme il était attendu dans le milieu de lexicographes d'où émane le Nirukta. Selon cette conception, le nom du démon *vṛtrá-* évoque nécessairement le «nuage» qui retient les eaux et que libère la foudre : *vṛtrám* sera donc catalogué comme nom du «nuage», et entraînera d'abord *áhiḥ*, puis, par des cascades d'associations plus lointaines, les mots *ásuraḥ*, *śámbaraḥ*, *rauhiṇáḥ*, autres noms démoniaques. L'équivalence montagne/nuage qui aboutit à donner sous I, 10, des mots tels que *ádriḥ* — lequel entraîne *grā́vā* —, *giríḥ* et autres résulte d'une association directe, à peine empreinte de mythologie; de même celle entre espace-intermédiaire (*antarikṣa-*) et eau (ou : océan) I, 3. L'image du char de l'Aurore brisé par Indra a abouti pareillement à créer une fausse synonymie entre *ánaḥ* «char» et «nuage» Nir., XI, 47.

Une corrélation analogue conduit des termes concrets de nature diverse à adopter des acceptions rituelles : ainsi les Marut [2] sont considérés comme des désignations de l'officiant N., III, 18; Viṣṇu ou Prajāpati, celles du sacrifice, III, 17; ceci fait penser aux équivalences bien connues des Br., type *yajñó vaí víṣṇuḥ* ou *prajā́patir yajñáḥ*, *passim*. Le mot *gaúḥ* «vache» en vient à désigner ainsi le «laudateur» N.,

---

jāmáyaḥ/ sánābhayaḥ, N., II, 5 provient de RS., IX, 89, 4, comme la séquence *śámbátā/ śatárā/ śátapantā*, N., III, 6 (noms pour «bonheur») vient de RS., X, 106, 5.

[1] *Gaṇáḥ* figure dans le groupe de «parole» à cause de l'expression *má́ruto gaṇáḥ* du RV. qui éveille l'idée du «bruit» que font les Marut dans leur chevauchée en groupes. *Paviḥ* «parole» est fabriqué vraisemblablement sur RS., I, 168, 8. Sur *dhénā*, voir Oldenberg, *Vedaforschung*, p. 93, qui discute la vraisemblance du sens de «parole».

[2] Le mot ailleurs signifie «or» en raison des ornements brillants dont se parent ces divinités (N., I, 2); ailleurs encore, «forme» ou «beauté» (III, 7), à cause des formules en *śúbhaṃ yā-*.

III, 16, après avoir désigné, comme on l'a rappelé, la «parole», I, 11, ou encore la «terre», I, 1, et le «ciel», I, 4 (cf. *J. As.*, l. c., p. 353). Les Nighaṇṭu portent ainsi, à l'état implicite, un réseau de références corrélatives qui embrasse une grande partie du vocabulaire, et dont certains éléments trouveront place dans le Nirukta, pour recevoir une justification étymologique. Ils attestent à leur manière un système de coordinations sémantiques analogue à celui dont Bergaigne devait retrouver la clef par la force de son génie.

Examinons à titre d'exemple la liste la plus longue, la plus instructive peut-être, celle des noms de l'eau N., I, 12. Elle comprend 101 noms. Il est *a priori* exclu que la langue limitée du Ṛgveda possédât 101 manières de désigner l'eau, même en admettant que le groupe englobât les sens de «cours d'eau» (encore y a-t-il une liste séparée pour «rivière») ou de «liquide» en général. C'est qu'en fait l'eau est le symbole de diverses valeurs, l'aboutissement de corrélations venues de différents domaines spéculatifs. Laissant de côté les formes faciles, nous trouvons d'abord quelques mots non attestés, et dont nous ne savons par suite que dire : ainsi *sukṣéma* (à lire *sukṣétrā* d'après RS., I, 122, 6, où le sens illusoire de «eau» aurait pu naître du voisinage de *síndhur adbhíḥ*). Le terme *burburám* (forme incertaine) pourrait être une duplication fautive de *bṛ́būkam* qui précède dans la liste et qui doit son insertion au fait que dans le mantra, RS., X, 27, 23, il est accolé à *púriṣam:* or *púriṣa-* (qui figure aussi dans la liste, à peu de distance), s'il ne signifie pas «eau», évoque du moins à titre symbolique le réservoir des eaux cosmiques (cf. *J. As.*, l. c., p. 388); l'association était facilitée par une formule telle que *apā́ṃ púriṣe* VS., XIII, 53. *Jáhma* (leçon incertaine), non attesté, est sans doute à lire *jihmá-* qui fournit la formule *apā́m* ... *jihmā́nām*, II, 35, 9 : c'est le cas, mentionné ci-dessus, où l'épithète reçoit le sens du nom auquel elle s'applique.

Enfin *yādúḥ* fait penser au class. *yādas-*, nom d'un animal aquatique; mais le terme a dû être, bien plutôt, abstrait mécaniquement de l'épithète *yā́dura-*, RS., I, 126, 6, comprise à la manière de Sāyaṇa : *bahuretoyukta-*.

Tous les autres noms de la liste sont attestés en littérature, et presque toujours dans le RV. même. Il faut relever toutefois :

a. Quelques séquences instructives d'origine post-ṛgvédique; l'une empruntée à l'AV. : *bhūtám/ bhúvanam/ bhaviṣyát* reproduit en effet certainement un passage d'AS., IV, 11, 2, où ces trois mots sont régimes de *dúhānaḥ* et se disent du taureau Indra «qui donne son lait aux époques passée, présente, future». La version paippalāda a *bhuvanam* (III, 25, 3) comme les N., la vulgate présentant *bhúvanā*. Une autre séquence émane de TS., IV, 4, 6 *i :* le groupe *sárṇīkam/ sṛ́pīkam* des N. est issu en effet, de toute évidence, du mantra *sárṇīkāya tvā/ sátīkāya tvā*. Ces mots sont ininterprétables, mais ils précèdent la mention *salilā́ya tvā*, ce qui a suffi pour leur faire attribuer le sens de «eau». Dans les N. ils ont entraîné à leur suite *satīnám*, *satyám*, *sát*, et du mot *satyám* est sorti *ṛtám* au sens de «eau» [1].

b. Quelques mots ne sont connus qu'à partir du niveau épique ou classique, à savoir *ámbu*, *tóyam* (v. ci-dessus, p. 215), *vā́ri*, enfin *jalám*. Ce n'est pas un hasard si ces mots figurent en queue de liste; il s'agit probablement d'additions tardives, comme de tout temps les lexiques indiens en ont subi.

---

[1] *Káśaḥ* n'est attesté que comme n. d'animal dans le YV., mais la bonne leçon doit être *śákam* (cf. N. de l'AV.) qui dans l'AS. signifie «ordure»; l'acception «eau» doit être imputée à quelque spéculation symbolique sur le terme *śakadhū́ma-*, ou bien à l'influence de *púriṣa-* qui d'une part signifie «ordure», d'autre part évoque, comme on a vu, l'idée des eaux cosmiques.

Revenons donc au vocabulaire ṛgvédique : *kṣádma* repose sur une tentative pour interpréter l'obscur passage RS., X, 106, 7 : en tout cas Sāyaṇa, qui est loin de faire état, systématiquement, des acceptions des N., s'est approprié ici le sens de «eau».

Kábandham repose sur l'image mythologique de la «tonne d'eau» des Marut, comprise selon les postulats naturalistes. De même *śámbaram*, nom d'un démon ennemi d'Indra, que nous avons déjà rencontré associé au «nuage» et qui l'est ailleurs à la «force».

Vánam, qui signifie authentiquement «bois», est un de ces mots qui ont été de bonne heure réinterprétés à la faveur de certaines ambiguïtés du formulaire : une association s'est fixée en effet entre les cuves (de bois) où se déverse le soma et l'image des buffles ou des oiseaux se réfugiant dans la forêt, en sorte que *vána-* a pu indirectement désigner le «liquide» même, et que «le soma vêtu de bois», comparé à «Varuṇa (vêtu) de fleuves», a pu aisément se transformer en «soma vêtu des eaux (qui se mélangent avec lui dans la cuve)», *vánā vásāno varuṇo ná síndhūn*, IX, 90, 2. Cette mutation est propre au Livre IX de la Saṃhitā. *Vána-* «eau» a entraîné *kṛ́pīṭam* en raison de RS., X, 28, 7, tandis que, partant du mot *sóma-*, l'acception «eau» passait d'abord à *índuḥ*, puis à *amṛ́tam*, de là à *akṣáram* (cf. RS., I, 164, 42) et sans doute enfin à *ákṣitam*. Sur *páyaḥ* («lait») compris comme «eau» (et *amṛ́tam*), v. *J. As.*, l. c., p. 350. *Páyaḥ* attire à son tour *kṣīrám*. Et comme le soma est appelé le «sperme» du taureau, le mot *rétaḥ* aboutit au même sens et contamine *śukrám*. De représentations analogues viennent *ghṛtám* et *mádhu;* il serait insuffisant de voir simplement dans ces mots un sens générique de «liquide» : c'est à travers des corrélations fonctionnelles précises que la mutation sémantique s'est opérée. De manière moins directe, *píppalam* a donné «eau» en raison de RS., I, 164, 20, où «le fruit du figuier» est un symbole de l'ambroisie.

Dans le cas de *mahát* et *máhaḥ*, de *vyòma*, le point de départ du transfert sémantique n'est plus perceptible, parce que plusieurs motifs ont pu intervenir. Mais on le retrouve aisément dans le cas des hapax, ainsi dans *túgryā*, où le sens secondaire de «eau», repris par Sāyaṇa, sort de RS., I, 33, 15. *Dharúṇam* «eau» repose aussi sur le thème du soma, traité RS., IX, 73, 3 (cf. Nir., XII, 32).

En revanche, *ararindáni*, attesté RS., I, 139, 10, est le type des mots qui résistent à toute interprétation : tout ce qu'on observe est que le terme voisin, dans le mantra, est *sádman-* qui est aussi noté dans la liste des Nigh. (toujours à cause du soma et de ses «séjours») et qui a dû provoquer l'insertion de *sádanam*, cf. d'ailleurs *apā́m ... sádanāya*, RS., X, 93, 5.

Dhvasmanvát, qui désigne comme «fumeux» le chemin d'Agni, est inattendu en ce contexte : est-ce le voisinage du mot *pā́thas-* (qui signifie «eau» dans Nir. VI, 7, par fausse étymologie en *pā- píbati*) qui aura déclenché un *dhvasmánvat* au sens de «aqueux», ou est-ce le sentiment d'un *dhvasáni-* «nuage»? Il y a cependant peu d'interférences entre «nuage» et «eau», sans doute parce qu'il s'agit de deux zones appartenant à l'interprétation naturaliste.

Jāmi/ āyudhāni est à interpréter d'après *jāmi ... ā́yudhāni* de RS., X, 8, 7; les deux termes n'en font qu'un. Le passage en question fait une allusion obscure à des «armes» que Trita revendique comme «siennes» : il suffit que l'épisode concerne Trita-au-puits, et que le personnage reçoive l'épithète stable de *āptyà-* : celui qui siège dans les eaux.

La mention des Marut, divinités de l'orage sur le plan naturaliste, a provoqué l'inclusion du mot *kṣápaḥ* pour un mantra tel que I, 64, 8; de même peut-être celle de *śúbham*, qui se dit à plusieurs reprises de la marche des Marut; de même encore *sukhám* qui RS., V, 63, 5 est l'épithète du char de ces mêmes divinités.

La mention de Varuṇa comme dieu des eaux (*varuṇa-* signifie «eau» au témoignage des Nigh. atharvaniques n° 75) amène la position d'un *kṣatrám* au sens de «eau»; *kṣatrá-* est un terme caractéristique de la souveraineté de Varuṇa. De même *yáśaḥ* peut sortir de l'expression *asmā́kam udáreṣv ā́ [yáśaś cakré]* de l'hy. à Varuṇa, I, 25, 15.

Bheṣajám est noté pour RS., I, 23, 21 où la strophe est à l'adresse des Eaux, et le mot a entraîné *jalāṣám* en fin de liste, qui dans plusieurs mantra du RV. et de l'AV. fait couple avec *bheṣajá-*.

La liste comprend encore plusieurs mots signifiant «force» : le sens de «eau» résulte soit d'associations qui se sont faites entre le breuvage du soma et la force, soit des épisodes mythologiques relatifs à la «force» employée par certains dieux pour libérer et promouvoir les eaux originelles. Parmi ce groupe sémantique figure *yáhaḥ* : le terme a été refait mécaniquement sur le vocatif *yaho*, qui appartient en réalité à un thème *yahú-*, dans la locution *sáhaso yahúḥ* «le fils de la force», dite d'Agni.

Les connexions rituelles entre l'eau et l'oblation ont attiré les termes *ánnam*, *havíḥ*, *sarpíḥ*, *svadhā́*, *pavítram;* celles entre micro- et macrocosme, *yóniḥ* et *ṛtásya yóniḥ* ou encore *svàḥ*. Des explications variées sont possibles pour *rayíḥ*, *pūrṇám*, *barhíḥ;* quant à *nā́ma*, signifiant «forme», le mot est apte à figurer dans les systèmes les plus divers, et à sa suite *vápuḥ*.

Hemá n'est connu en littérature qu'au sens de «or» (et cité d'ailleurs N., I, 2 avec ce sens, bien que les attestations en soient purement classiques); un *hemá* «eau» résulte de RS., IX, 97, 1 (hy. à Soma) interprété comme «courant liquide».

Enfin la présence de mots tels que *īm* ou *idam* (atone) est plutôt insolite : elle s'explique par les formules où ces pronoms renvoient à quelque nom de l'eau exprimé ou implicite, ainsi RS., II, 35, 13 [1]. On touche ici aux conséquences absurdes du système.

Nous voyons donc que les adhy. 1-3 des N., tout en reposant sur un matériel foncièrement ṛgvédique, ont englobé des expressions de la langue ultérieure et même, sans doute par voie d'interpolations, des expressions classiques [1]. On a le sentiment d'un texte composite, qui a été ouvert à des influences diverses. Il n'a pu être rédigé à date fort ancienne : l'élaboration sur laquelle il repose est assez voisine de celle qu'attestent les Brāhmaṇa, et plus précisément le Śatapatha-Brāhmaṇa, lequel inaugure (aux Livres I-IX) un appareil de gloses littérales des mantra, par voie d'approximation sémantique. C'est ainsi que les mots «mantriques» *kéta-* VI, 3, 1, 19, *médha-* VII, 5, 2, 32, *śruṣṭí-* VII, 2, 2, 5, *óman-* I, 9, 1, 4 (cf. version K. II, 8, 2, 3), *dhénā-* IV, 5, 8, 6. *asrīvā́yas-* VIII, 3, 3, 5, *víś-* VI, 7, 3, 7, sont uniformément glosés par «nourriture». Les corrélations de type rituel sont naturellement en évidence, et ces gloses sont tributaires des équivalences que fournit la prose védique dans son ensemble, type *sómo vai bhrā́ṭ* ŚB., III, 2, 4, 9; *kṣatrám vai páyaḥ* XII, 7, 3, 8; *majjā nidhanam* JUB., I, 36, 6, etc. Il ne s'agit nullement là de gloses, mais d'un effort pour rendre compte des valeurs rituelles dans les cadres d'un système général d'équations.

Les Nighaṇṭu attestent un effort parallèle, mais indépendant. Car les concordances typiques entre les N. d'une part, les Brāhmaṇa ou le Nirukta de l'autre, sont assez rares; les discordances sont sensibles au contraire : ainsi *krátuḥ*, nom

[1] Si riche que soit cette liste, elle n'englobe pas un mot tel que *kam* (N. atharv., n° 75), sur lequel v. *J. As., l. c.*, p. 361; cf. encore *tūrṇāśam* Nir., V, 16 tiré de RS., VIII, 32, 4; *pāthaḥ* ci-dessus p. 217; *garaḥ* N. Atharv. n° 75 pour ŚB., XI, 5, 8, 6 *kṣaraḥ* et *karburam* (*ibid.*) sont repris dans les lexiques classiques.

« pour » *karman-* ou *prajñā-* dans les N., est glosé par *vīryam*, AB., I, 13, 28, alors que *dakṣa-* AB., *ibid.*, glosé *prajñāna-*, est rendu par *bala-* dans les N., par *vīrya-* dans ŚB., VIII, 2, 1, 16. Peu de mots de N. 1-3 sont commentés dans le Nir. (à moins qu'il n'aient été cités à nouveau dans N. 4 ou 5), et ces commentaires sont rarement conformes aux données de N. 1-3 [1]. Il faut en effet observer qu'alors que le Nir. se donne le plus grand mal pour citer et commenter tous les mots de de N. 4 et 5, les adhy. 1-3 font simplement l'objet d'une mention brève dans Nir. I-III, se référant au mot-rubrique qui dans une partie des cas ne figure même pas à l'intérieur des listes des N. La formule du Nir. est d'ordinaire la suivante : « suivent neuf mots signifiant : vache », « suivent dix racines signifiant : être en colère », etc.

* * *

L'adhy. 4, auquel nous en venons, rassemble près de 300 mots qui n'ont aucun rapport les uns avec les autres et ne pouvaient par suite figurer dans les sections précédentes. C'est l'*aikapadika* de Nir., IV, 1, qui les commente aux Livres IV et V, sans en omettre un seul. Il sont divisés sans motif apparent en trois groupes, à l'imitation des adhy. 1-3. L'arrangement est arbitraire [2]. Contrairement aux adhy. 1-3, le vocabulaire est typiquement ṛgvédique : non seulement tous les mots sont attestés dans la RS. [3], mais ils n'y sont pour la plupart attestés que là. D'où suit que contrairement à ce qui apparaît aux adhy. 1-3, les mots figurent tous sous la forme précise où ils apparaissent dans la RS. : du moins les hapax, les autres tendant comme de juste à se fixer au nominatif.

Les formes verbales sont mélangées aux nominales; il y a quelques locutions complexes, ainsi *devó devácyā kṛpā́*, RS., I, 127, 1.

L'adhy. 4 consiste visiblement en mots difficiles, d'interprétation, ou éventuellement d'analyse, obscures. Sans doute quelques mots simples se sont introduits, comme *dūtáḥ* (dont l'analyse prête d'ailleurs à difficulté, cf. Nir., V, 1), *duritám* (à cause de la variation tonique *duritá-/ dúrita-?*), *ácha* (à cause de l'éventuel allongement de la finale?), etc., mais il se peut que des motifs pédagogiques aient retenu le choix, et d'ailleurs, ces mots plus faciles étant de préférence en fin des listes, l'hypothèse des additions secondaires n'est pas exclue.

M. Belvalkar (*Second Or. Conf.*, p. 11, repris *History Ind. Philos.*, II, p. 3) a cru pouvoir affirmer que l'Aikapadika représentait un état plus tardif de la tradition des N., que les mots qu'il contient avaient été enregistrés au moment où était apparu dans l'usage « mantrique » une couche de mots plus récents, nécessitant des explications. Il faisait état du fait que nombre des mots cités appartiennent aux maṇḍala I, VIII et X. Mais l'argument n'est pas sans réplique : si ces mots sont jugés difficiles, n'est-il pas plus naturel de penser que c'est précisément parce qu'ils sont anciens et que leur valeur s'est obnubilée? Si beaucoup sont en effet

---

[1] Parmi les noms de l'or (N., I, 2) figurent *jātarūpam* (atone) attesté depuis BĀU., *kánakam hemá kāñcanam bhárma* attestés depuis la période épique ou classique. Il doit s'agir d'une interpolation.

[2] Tout au plus y a-t-il de place en place quelques formes entraînées par l'assonance avec ce qui précède. Évidemment, si *cánaḥ/ pacatá* se suivent, c'est que l'auteur a visé RS., X., 116, 8 *cáno dadhiṣva pacatótá sómam.*

[3] Sauf *vṛndám*, en fin de liste, glose interpolée de *bundáḥ* qui précède.

Curieux est *kurutána*, non attesté, qui vise sans doute à désigner génériquement les formes à désinance *-tana*; de même *idamyúḥ* englobe les mots en *-(am)yu-*. — La liste correspondante des N. atharvaniques se termine par des mots empruntés à l'AS. : c'est même la seule portion atharvanique de l'ensemble.

empruntés aux portions «jeunes» de la Saṃhitā (où il serait imprudent d'inclure le maṇḍ. VIII, et même une partie du maṇḍ. I), ceci confirme simplement que I et X comptent plus de mots difficiles que le reste de la Saṃhitā. On trouverait une proportion analogue pour les hapax des adhy. 1-3 des N.

En fait, les adhy. 1-3 et l'adhy. 4 n'ont pas pu être compilés par le même auteur. Une trentaine de termes de l'adhy. 4 se trouvent déjà dans les sections précédentes : pourquoi les aurait-on repris?

Il nous semble que l'adhy. 4, avec ses listes en désordre, parsemées de formes verbales ou d'invariants, représente un état ancien de la tradition lexicographique. L'adhésion stricte à la Saṃhitā est une indication dans le même sens. Au contraire, les adhy. 1-3, avec la sériation sémantique, la séparation des catégories grammaticales, l'inclusion de mots post-ṛgvédiques, attesteraient un stage plus avancé : celui où les écoles védiques rédigent des traités composites et à tendance encyclopédique.

Le Nir., qui a bien reconnu le caractère fondamental de l'adhy. 4, quand il parle d'*anavagatasaṃskārā nigamāḥ*, ajoute qu'il y figure aussi des «homonymes» (*anekārthāny ekaśabdāni*) : ceci ne serait pas invraisemblable en soi et répondrait à la section d'«homonymes» qui termine les lexiques synonymiques de l'âge classique, section où d'ailleurs les mots sont rangés dans l'ordre de la consonne finale (comme on a l'ébauche du même classement dans N., *kaúrayāṇaḥ/taúrayāṇaḥ* et suivants). Mais en réalité, à en juger par les interprétations du Nir. lui-même, il n'y a guère d'homonymes dans l'adhy. 4, il n'y a que des mots difficiles passibles d'interprétations diverses, ce qui est tout différent : cette diversité se retrouve au même degré pour les mots difficiles (qui ne font pas défaut) des adhy. 1-3.

L'adhy. 5 (commenté Nir., VI-XII) est plus élaboré que 4. D'après le Nir., VII, 1, il concerne les dieux (ou noms divins) qui dans les Hymnes font l'objet d'une *prādhānyastuti* (cf. ci-dessus, p. 213). Là encore nous trouvons les trois sections : noms terrestres (avec 3 subdivisions), noms «atmosphériques», noms célestes. Le classement reflète, comme le gros du Nirukta, la pensée dominante des exégètes «naturalistes». Comme à l'adhy. 4, les noms sont ṛgvédiques[1].

La première section donne en tête Agni, puis les désignations particulières (cf. Bṛhadd., I, 96). Viennent ensuite les divinités dites Āprī, assimilables à Agni; elles sont citées d'après l'hy., I, 13, qui est le seul de la Saṃhitā à fournir une liste complète de douze noms. La section «terrestre» (non plus que les suivantes d'ailleurs) n'est pas arrangée de manière systématique. On serait même en peine de retrouver un principe stable, si le Nirukta ne laissait entrevoir que l'ordre a été commandé par les considérations suivantes : noms divins faisant l'objet d'un hymne, noms faisant l'objet d'une oblation, enfin noms mentionnés incidemment (ceci est confirmé par les N. atharvaniques — qui d'ailleurs livrent les noms dans un classement assez différent — et par la Bṛhadd., I, 122-129). Il s'agit donc d'une utilisation liturgique. Mais les catégories sont de limites flottantes. Le point le plus net est que la section s'achève par des féminins, suivis de couples.

La deuxième section met en tête Vāyu, comme il est normal. Suivent, comme précédemment, les noms *sūktabhāj*, les *havirbhāj*, les autres. La liste se termine par des groupes divins, suivis de quelques féminins.

Dans la troisième section, on attend en tête Sūrya (cf. Nir., VII, 5 et Bṛhadd., II, 8-12). On a les Aśvin. En fait, la liste comprend des noms qui ont été déjà

[1] Sauf *kuhū* qui est attesté AV.-YV., mais a été rendu nécessaire par le contexte. — Pathyā/Svasti repose sur *pathyā̀m yā́ svastíḥ* RS., X., 59, 7, formule sur laquelle d'ailleurs un nom de déesse P° S° s'est effectivement constitué dans ŚB., III, 2, 3, 8 et ailleurs.

cités ailleurs; le mot *pṛthivī* est même cité dans les trois sections. Le principe de classement doit être le même que précédemment, mais le Nir., XII, 30-33, se borne à parler de quelques *nipātabhāj* (p. 213). En tout cas les groupes viennent en queue, à partir des mots traités dans Nir., XII, 35.

Nous avons à plusieurs reprises évoqué les contacts entre les N. et les lexiques classiques. Amarakośa a également trois sections «synonymiques», où les noms sont répartis en gros comme dans les N. védiques. La troisième section rassemble des invariants, des épithètes, et se termine (avant la section dite «homonymique») par une liste de «mots divers» (*prakīrṇaka*) qui ressemble vaguement à l'Aikapadika des N.

Enfin et surtout, les vieilles corrélations rituelles ou naturalistes du Veda, qui ont été utilisées dans la compilation des N. et du Nir., se retrouvent, dégagées naturellement de toute valeur religieuse ou spéculative, dans les lexiques classiques. C'est le principe bien connu suivant lequel un mot qui possède une acception A et une acception B confère à un autre mot n'ayant authentiquement que l'acception A une seconde signification qui l'assimile entièrement au premier mot : soit *ambara-* «vêtement» et «ciel», d'où dérive pour *vastra-* «vêtement» l'acception seconde de «ciel» (Kāvyaprakāśa, VII; Uddhārakośa, 23).

MI-ÑAG ET SI-HIA

GÉOGRAPHIE HISTORIQUE ET LÉGENDES ANCESTRALES

par

R. A. STEIN

I. — GÉOGRAPHIE HISTORIQUE

A en croire les voyageurs européens et les Chinois, le terme tibétain Mi-ñag désigne la région située à l'ouest de Tatsienlou (actuellement K'ang-ting), recouvrant en gros l'ancienne principauté du chef indigène (*t'ou sseu* 土司) de Ming-tcheng 明正. D'après Baber[1] le Mi-ñag s'étend entre Tatsienlou et le Kin-cha-kiang, de part et d'autre du Yalong; d'après Risley[2] entre Li-T'ang et Dergué. Le dictionnaire de S. Ch. Das dit simplement : «province dans le K'ams». Celui de Desgodins précise qu'il s'agit d'une région et d'une population situées sur les rives du Ñag-č'u (qui est le Yalong), dans la partie nord-est du K'ams. Les vallées de ce fleuve sont appelées ñag-roṅ (Nyarong), terme qui s'applique vaguement au Mi-ñag et au lČags-mdud (Chantui, chinois Tchan-touei 瞻對). Pereira[3] et Grenard[4] disent la même chose. Cunningham[5] parle du petit royaume de lČags-la (Chala) connu comme Mi-ñag. Un bac «Menia», sur le Yalong, entre Tatsienlou et Litang, dans le Djia-la, est signalé sur une carte anonyme des tribus Sifan. Launay[6] écrit «Megnia» et le définit comme «royaume au nord-ouest de Dégué, entre le Yalong et son affluent de gauche au confluent de Dégué». L'Atlas Postal de la Chine (carte 19) note un col Minia La un peu au sud-est de Tao-fou 道孚 (Dawo, tib. rTa'u). Ce col est aussi noté sur la carte de Stötzner[7], entre Tatsienlou et Taofou. Une carte française[8] place un mont Meniag à l'est du Minia tchou (c'est-à-dire Fleuve du Mi-ñag = Yalong), au sud-est de Dégué. Enfin, par Rock[9], Heim[10] et

---

[1] E. Colborne Baber, *Travels and researches in Western China*, in *Roy. Geog. Soc.*, 1882, Suppl. Papers I, carte entre p. 92-93.
[2] *The Gazetteer of Sikkim*, Calcutta, 1894, p. 7.
[3] *Sketchmap of Eastern Tibet*, in *Journey from Chengtu to Lhasa*, 1922.
[4] *Le Tibet*, Paris, 1904, carte.
[5] *Origins of Lamaism*, in *JWChBRS*, X, 1938, p. 181.
[6] *Atlas des Missions*, carte du Thibet.
[7] *Ins unerforschte Tibet*, Leipzig, 1924, carte.
[8] Anonyme, au 1/1.000.000e, éditée à Hanoi.
[9] *The Geographical Magazine*, LVIII, 4 oct. 1930.
[10] *Minya Gongkar*, Bern, 1933, p. 165.

Tafel [1], on connaît la célèbre montagne sacrée Minya Gongka (Mi-ñag gaṅs-dkar), au sud de Tatsienlou. Les Chinois transcrivent Mi-ñag par Mou-ya 木 雅. D'après Jen Nai-k'iang [2] le Mou-ya comprend la région qui s'étend de Yu-long-k'eou 玉 龍 口 jusqu'à Ying-kouan-tchai 營 官 寨 et Tong Ngo-lo 東 俄 洛 (sur le Li-č'u, chin. Li-k'iu 立 曲). De même Teng Chao-k'in [3] détermine le Mi-ñag actuel comme situé à l'ouest du Yalong (雅 龍), au sud de T'ai-ning 泰 甯 et au nord de Kieou-long 九 龍. Ce même Mou-nia méridional comprend, d'après le Père Goré [4], la localité de Khaeul, centre de Kieou-long (lat. 30 et long. 102). Le roi de Mou-nia aurait, d'autre part, résidé au village de « Seurong ». Cet endroit, qui tire son nom de l'ancêtre légendaire du Mi-ñag (« vallée de Se'u »), se trouve, d'après Teng Chao-k'in, dans la région de Pa-kio-t'iao (ou : leou) 八 角 調 (樓), sur le cours inférieur du Li-č'u, à 5 li de K'ang-song-tcha 康 松 札. C'est aussi dans la même région qu'il faut chercher le Mi-ñag rab-sgaṅ, l'un des six *sgaṅ* du K'ams [5] des textes tibétains qui semble distinct de Mi-ñag tout court, énuméré par le même texte à côté de rGyal-mo-roṅ (Kin-tch'ouan) et rGya-nag Dar-se (Tatsienlou) [6]. Ce Mi-ñag est parfois appelé K'ams Mi-ñag [7]. Il tire son nom du Ñag-č'u (d'où Ñag-roṅ = Yalong) qui forme la frontière entre le K'ams et le Mi-ñag [8].

Déjà plusieurs auteurs ont fait allusion à un royaume ancien [9]. Mais lequel ? Tout en le confondant peut-être parfois avec la principauté du Ming-tcheng *t'ou-sseu*, on a aussi pensé au Si-hia [10]. M. Petech [11], glosant les noms de pays mentionnés dans le *rGyal-rabs* du Ladakh, dit : « Mo-ñag ou Mi-ñag est bien connu dans la littérature tibétaine et correspond à la région des Tangut ». Cette localisation est sans doute basée sur l'équation Tangut = Mi-ñag, bien connue par Sanang Setsen (1662 A. D.) [12] où il est dit clairement que Čingis-qan soumet « le peuple Tangγud appelé Mi-ñag ». La chronologie du récit prouve par ailleurs qu'il s'agit bien du royaume Si-hia détruit par Gengis-khan en 1227 [cf. aussi *Yuan-tch'ao pi-che*, *siu*, k. 2, trad. Haenisch, p. 136; même récit, où le Si-hia est appelé « Mi-ñag tibétain » (Bod Mi-ñag), dans le *Deb-t'er sṅon-po* (de 1476; *k'a*, 26 *b* = trad. Roerich, p. 58), le *dPag-bsam lJon-bzaṅ* (de 1747; fol. 302 *b*) et dans le *Hor Č'os-byuṅ* (de 1818; éd. Huth, p. 18, trad. p. 27)] [13]. De même, pour le début la dynastie, le

---

[1] *Meine Tibetreise*, I, 125; II, 204.

[2] 任 乃 强, in *K'ang-tao yue-k'an* 康 導 月 刊 II, 8, p. 40.

[3] 鄧 少 琴, *Si-k'ang Mou-ya-hiang Si-wou wang k'ao* 西 康 木 雅 鄉 西 吳 王 考.

[4] *Notes sur les marches tibétaines*, in *BEFEO*, XXIII, 1923, p. 324. Cf. p. 325 et suiv. où il accepte l'identification — incertaine — avec le Mao-nieou hien 旄 牛 des Han, proposée par les monographies chinoises.

[5] *dPag-bsam lJon-bzaṅ* (de 1747), éd. Das II, 337 = xylographe original, fol. 217 *a*.

[6] *Ibid.*, p. 338.

[7] P. Mathias Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, p. 11.

[8] Voir Biographie de Saskya pandita par Ñag-dbaṅ 'Jig-rten dbaṅ-p'yug, éd. Dergué, Ka, fol. 125 *b*-126 *a* : venant de la région de Dergué, (glose : *de-nas*) *K'ams daṅ Mi-ñag yul-gyi bar* // *dge-ba'i laṅ-ts'o bdo-ba'i spo* // *'bur-du dod-pa'i nu-rgyas-čan* // *dByig-'dzin k'eṅs-ldan-ma de mdzes* // *ñal-'gro'i gter-č'en čis ma-grol* // *rlabs-kyi skud-pa dkar-po-yis* // *gnam sa gñis-po bar-med-du* // *'ts'ems-par nus-pa'i Ñag-č'u bsgral* // Entre K'ams et Mi-ñag, il franchit le Ñag-č'u et arrive à Dar-rtse-mdo (Tatsienlou).

[9] Heim, *op. cit.*, p. 165; Laufer, *Klu 'bum bsdus pai sñiṅ po*, in *Mém. Soc. Finno-Ougr.*, XI, 1898, p. 19.

[10] Tafel, *op. cit.*, I, 125.

[11] *Alcuni nomi geografici nel La-Dvags-Rgyal-Rabs*, in *Riv. d. Studi Orient.*, XXII, 88. De même dans son ouvrage *A study of the chronicles of Ladakh*, p. 13.

[12] Éd. et trad. Schmidt, p. 103, *miñag kemekü Tangγud ulus*.

[13] Aussi dans le *Re'u-mig* (= *dPag-bsam*, fol. 276 *a*) : en 1227, Čingis prend Bod Mi-ñag et meurt. De même *Deb-t'er* du 5e Dalailama, (de 1643) fol. 52 *b* : *rGya daṅ Mi-ñag gi rgyal-k'ams*

dPag-bsam cite un certain *č'os-byuṅ* suivant lequel un roi du Mi-ñag tibétain (Bod Mi-ñag) apparaît après les Cinq Dynasties (xe siècle) et soumet le Nord (fol. 290 *a*). Le même ouvrage parle ailleurs (fol. 227 *a* = éd. Das II, 358) du «palais du roi Mi-ñag (glose : «tibétain») de l'endroit appelé Gan-ču (Kan-tcheou) non loin du Fleuve Noir (č'u-nag), situé dans le Nord, aux frontières du Tibet et de la Mongolie»[1]. Le palais des rois Mi-ñag est donc ici situé près de Kan-tcheou et de l'Etsin-gol (*alias* Hei-chouei ou Rivière Noire = Nag-č'u). Le *rGyal-rabs Bon-gyi byuṅ-gnas* (éd. Das, p. 58) parle, à l'époque de gLaṅ-dar-ma, de certains rois du Mi-ñag «situé à la frontière de la Chine, du Tibet et des Hor (Ouigours du Nan-chan ou Mongolie)»[2]. Il fait également allusion à la conquête de la Chine, du Tibet, des Hor, des Mongols et du Mi-ñag par Čingis-qan, où Mi-ñag ne peut être que le Si-hia. Enfin le *rGyal-rabs rnams-kyi byuṅ-ts'ul*[3] (fol. 11 *a*) et le *Deb-dmar* (ms., fol. 44 *a*) disent qu'après les Cinq Dynasties le trône de Chine fut perdu au profit du Mi-ñag[4]. Le Mi-ñag du Nord est aussi mentionné dans le récit des voyages de la

---

t'ams-čad la dbaṅ-du byed-pa ni / ... Hor Jiṅ-gir rgyal-po yin-pa «C'est Čingis-qan des Mongols... qui soumit à son pouvoir tout le royaume de Chine et de Mi-ñag».

[1] *byaṅ-gi Bod Sog-gi mts'ams-kyi Č'u-nag daṅ ñe-ba'i Gan-ču žes-pa'i Mi-ñag* (glose : *Bod*) *rgyal-po'i p'o-braṅ*. L'édition de Das est ici fautive. Elle écrit *Mi boṅ ñag*.

[2] *gLaṅ-dar-ma'i dus-su / rGya Bod Hor gyi mts'ams-su / Mi-ñag rgyal-po 'ga'i riṅ-la / ... // de'i rjes-su Hor-gyi Jiṅ-gir rgyal-po mi-rabs bču-gsum byuṅ-nas rGya Bod Hor gsum Sog-po Mi-ñag sogs yul-k'ams maṅ-po-la rgyal-k'rims btsugs-pa'i dus-su...*

[3] *rGyal-rabs-rnams-kyi byuṅ-ts'ul gsal-ba'i me-loṅ č'os-byuṅ*, du Saskyapa bSod-nams rgyal mts'an. Laufer (TP, 1908, 38) le datait 1327 (corr. 1328). Pelliot (As. Maj. II, 2, 284) aussi. Lieou Li-ts'ien 劉立千 qui en a fait une version chinoise (*K'ang-tao yue-k'an*, II-V) a accepté la date de 1388. M. Tucci (*Tibetan Painted Scrolls*, Rome, 1949, p. 141) adopte celle de 1508 parce que le *Deb-t'er sṅon-po* (de 1476) y est déjà cité. L'édition dont je me sers ne correspond pas au *rGyal-rabs* cité par M. Thomas (*Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan*, p. 292-296).

[4] Le récit du *rGyal-rabs* n'est pas très clair. Il présente Dzuṅ-dzuṅ comme 5e empereur T'ang (= Tchong-tsong, 684-712 avec l'interrègne de Wou-heou). Il était contemporain du roi tibétain Mes-ag-ts'om. Sa fille Gyam-šiṅ koṅ-jo (Kin-tch'eng kong-tchou) se rendit au Tibet. Son fils Zan-zuṅ (Hiuan-tsong, 712-755) succède. Après quoi un des ministres, appelé Han-č'a'o se révolte et ravit le trône 黃巢) Houang-tch'ao, rébellion de 878-885). Ensuite apparaissent les cinq lignées royales des Loṅ qui occupent le trône pendant 50 ans (les Cinq Dynasties; la première, [Heou-] Leang, 907-922; la dernière, [Heou-]Tcheou, 951-959). Puis vient le roi Ci'u T'a'i-du, à partir duquel le trône fut perdu au profit du Mi-ñag (*'di-nas rgyal-sa Mi-ñag la šor*). Lieou Li-ts'ien voit dans ce roi le T'ai-tsou, premier empereur des Song, nom de famille Tchao 趙, et pense que Mi-ñag se réfère aux Kin qui chassent les Song. Ceci sans doute parce que le *rGyal-rabs* poursuit : «cette lignée résidait pendant 8 générations (ou rois) à sBan-loṅ, c'est-à-dire jusqu'à Lha-btsun de sMan-rtse». Or sBan-loṅ ne peut être que Pien-leang 汴梁 (actuel K'ai-fong) qui fut capitale des Song. Mais Ci'u ne peut transcrire que Tcheou 周 (comme ailleurs dans le *rGyal-rabs* pour les Tcheou de l'antiquité). Quand le *dPag-bsam* (fol. 290 *b*) parle de Tchao K'ouang-yin, fondateur des Song, il transcrit bien Co'u K'ūṅ-yin, alors qu'il parle de Ce'u T'aṅ (= T'a'i)-ju (Tcheou T'ai-tsou) à la fin des Cinq Dynasties. Seulement les Tcheou n'ont officiellement régné que neuf ans, et cependant le *dPag-bsam* dit que le roi du Bod Mi-ñag apparut après que Ce'u T'aṅ-ju, père et fils, eurent régné 30 ans. De T'ai-tsou des Tcheou postérieurs (951) il y a bien 30 ans jusqu'à la révolte de Li Ki-ts'ien, fondateur des Si-hia (981). D'autre part, il y avait bien 8 empereurs Song à Pien-leang, après quoi la dynastie s'établit dans le Sud. Le nom du 8e roi s'explique par ce transfert de la capitale au Sud. Car sMan-rtse est bien attesté comme transcription de Man-tseu «barbares du Sud» (Manzi, Mangi de Marco Polo) = Chine du Sud à l'époque mongole (cf. Tucci, *op. cit.*, 684, n. 78).

Tout ceci s'éclaire par un passage du *rGyal-rabs 'pr'ul-gyi lde-mig deb-t'er dmar-po* de paṇ-č'en bSod-nams grags-pa (1478-1554; Tucci, p. 123 et 144), dont j'ai pu consulter un manuscrit grâce à l'obligeance de M. Tucci qui le possède. Au fol. 44 *a* se trouve une histoire de Chine. Après les T'ang viennent les Cinq Dynasties appelées Laṅ (= Loṅ, Leang) avec 15 empereurs. Puis vient le roi T'a'i-dzun des Ci'u (T'ai-tsou des Tcheou) à partir duquel le trône (sc. de

statue du Bouddha en bois de santal [1], où il correspond à Leang-tcheou des textes chinois parallèles. Enfin, le *Deb-t'er sṅon-po* (K'a, 1 *a-b*) et le *dPag-bsam* (fol. 116 *b* = Das II, 178) affirment que le moine tibétain Bla-č'en s'est rendu au «château fort (ou à la ville) de Čaṅ-en (*-rtse-mk'ar*) du pays de Gha, Mi-ñag du Nord» [2].

Cette ville de Caṅ-en (ou Čaṅ-in) doit être Kan-tcheou, autrefois appelé Tchang-yi 張掖 [3]. Gha, d'autre part, ne peut guère être qu'une transcription du chinois Hia 夏 *γa (aux environs de Ning-hia; Hia-kouo = Si-hia) [4]. On verra plus loin que l'ancêtre légendaire du Mi-ñag provient d'une montagne située entre Gan-dru (Kan-tcheou) et Gha ou, d'après une autre version, entre Byaṅ-ṅos et 'Ga'. Que Byan-ṅos désigne bien la région de Kan-tcheou, c'est ce qu'on verra aussi à l'instant sans équivoque possible. Or le Dieu du Sol (*gži-bdag*) de Gha et de Byaṅ-ṅos est précisément Ha-la šan, c'est-à-dire la chaîne montagneuse du Ho-lan chan 賀蘭山 ou Alachan qui s'étend en effet entre Kan-tcheou et Ning-hia [5].

Mais ici se pose un problème de chronologie. S'il est compréhensible qu'on parle

Chine) fut perdu au profit du Mi-ñag. *La* (et non pas *cette*) lignée (sc. des empereurs de Chine) régna pendant 8 générations à sBen-laṅ (Pien-leang = K'ai-fong), puis pendant 8 générations au pays de sMan-rtse. Suit la légende de l'ancêtre Mi-ñag.

[1] *Tanjur, rgyud* 85, trad. Thomas, *Tib. Lit. texts...*, p. 263 : après un séjour aux Indes, la statue reste 68 ans au pays de Li (Khotan) appelé K'u-sen (Küsen, Koutcha, *sic !*). Ensuite elle reste 40 ans à Byaṅ-ṅos du pays Mi-ñag (*Mi-ñag yul-gyi Byaṅ-ṅos su*). M. Thomas traduit : *in the northern region of Mi-ñag*. Nous verrons que Byaṅ-ṅos est un nom de lieu précis. Notons la confusion entre Khotan (?) et Koutcha qui a amené M. Thomas a des hypothèses impossibles. Que K'u-sen (= Küsen, forme ouigoure) est bien Koutcha, cela résulte du texte parallèle du *Tsan-dan jo-bo lo-rgyus*, fol. 8 *b* qui écrit : «au pays de Li appelé K'i'u-ts'i» (K'ieou-ts'eu 丘茲, Koutcha). Le *dPag-bsam*, fol. 299 *a*, a fait une autre confusion. Il écrit : «de Chine, en passant par le pays de Li (et ?) Mi-ñag» (*rGya-nag nas Li-yul Mi-ñag brgyud-de*). Un résumé de cette histoire se trouve dans le *Fo-tsou li-tai t'ong-tai*, k. 22 (*Taishō* 2036, p. 730 C; texte rédigé en 1316). «(la statue séjourna) 1.285 ans dans les Terres de l'Ouest 西土, 68 ans à Koutcha (K'ieou-ts'eu 龜茲), 14 ans à Leang-tcheou (*sic !*), 17 ans à Tch'ang-ngan...» (même texte in *Che-Che ki-kou-lio*, *Taishō* 2037, p. 898 C). On voit que Mi-ñag est tantôt à Byaṅ-ṅos (on verra = Kan-tcheou), tantôt à Leang-tcheou.

[2] *dPag-bsam : byaṅ Mi-ñag Gha'i-yul gyi Čaṅ-en rtse-mk'ar ; Deb-sṅon : Čaṅ-in rtse-mk'ar Mi-ñag Gha'i yul*. Bla-č'en, *alias* dGe-rab-gsal, né à bTsoṅ-k'a bDe-k'ams en 892, mort en 975 (Tucci, *op. cit.*, p. 83).

[3] Cf. Roerich, *The Blue Annals*, Calcutta, 1949, p. XVII : «Čaṅ-in-rtse (Chang-yi chiung, i. e. Kan-chou in Kan-su) in the Mi-ñag (Hsi-hsia Tanguts) country».

[4] Lors de mon exposé au Congrès des Orientalistes, M. Ligeti a douté de cette identification et a proposé Ho-(tcheou 河, *γâ; cf. *Actes du XXIe Congrès*, p. 267). Mais Ho-tcheou est transcrit par Ga-ču en tibétain (*Si-fan yi-yu*, in *Long-wei pi-chou*, 9e *tsi*, p. 100 *b*). L'ensemble des textes utilisés au cours du présent travail montre qu'il faut distinguer entre Ga-ču = Ho-tcheou et Gha ou 'Ga' = Hia-tcheou. A l'époque des T'ang, *hia* 夏 a été transcrit par *k'a-a* en tibétain (Thomas et Giles, *BSOAS*, XII, 3-4, p. 760, n° 125) et *ho* 河 par *ha*.

[5] *rGyal-brñan lha-bsaṅs* (xylographe, 49 fol., en possession de Dr J. F. Rock), fol. 22 *a*, dans une énumération de dieux du sol (*gži-bdag* ou *sa-bdag*) : *Bha daṅ Bya-rog Ha-la-šan, Gha daṅ Byaṅ-ṅos gži-bdag brñan*. Gha et Byaṅ-ṅos se trouvent également accouplés dans le *rGyal-rabs rnams-kyi byuṅ-ts'ul*, fol. 96 *a* : K'ri-lde gtsug-brtan Mes-ag-ts'om reçoit la princesse chinoise Gyam-šiṅ koṅ-jo, escortée par le *za-ya-t'a'i-byaṅ-kun y* Yaṅ-gu'i-hen. Pendant 30 ans les Tibétains règnent alors sur les régions de Byaṅ-ṅos et Gha (*Byaṅ-ṅos daṅ Gha'i sa-č'a yaṅ lo sum-bču'i bar-du Bod-kyis bdag byas*). La traduction kalmouk du *rGyal-rabs*, le *Bodhimör* (résumé par Schmidt, *Sanang Setsen*, p. 360), s'exprime ainsi : «bei dieser Gelegenheit (sc. le voyage de Kin-tch'eng) wurde zwischen beiden Völkern ein Vertrag zustande gebracht, laut welchem den Töbötern das Land der *Hia* und die westlichen Gegenden eingeraumt wurden...». Le *Bodhimör* a donc bien vu le Hia chinois dans le Gha tibétain. Ce fait semble rendre impossible l'identification de Gha avec Ho-tcheou proposée par M. Ligeti et, récemment, par M. Tucci (*The tombs of the tibetan kings*, p. 26 et n. 69). Ce qui rend la question plus complexe, c'est que, dans ce passage du *rGyal-rabs*, Gha correspond *géographiquement* bien à la région à l'ouest de Ho-tcheou. En effet, le *rGyal-rabs* répète ici les textes chinois (*Kieou T'ang-chou*, 196 A, 5 *a* et 7, 6 *b*; *Sin T'ang-chou* 216 A, 5 *b*; *Ts'ö-fou yuan-kouei*

de Mi-ñag dans le Nord, du côté de Kan-tcheou, à l'époque du royaume Si-hia (officiellement 1032 à 1226), n'y a-t-il pas anachronisme quand les auteurs tibétains en parlent, pour ces régions, à propos d'époques antérieures? Passe encore pour Bla-č'en (892-975)[1], puisque la révolte de Li Ki-ts'ien 李繼遷 date de 982 et que les historiens tant chinois que tibétains font débuter la dynastie Si-hia avec lui, la faisant durer tantôt 242 ans (*dPag-bsam*, fol. 290 *a*), tantôt 258 (*Song che*, 486, 10*b*)[2]. Mais est-ce encore possible quand on nous parle d'une épouse mi-ñag de Sroṅ-btsan sgam-po (*rGyal-rabs*, fol. 68 *b* = *Bodhimör* in Schmidt, *Sanang Setsen*, 343)[3] ou même des rois du Mi-ñag à l'époque de gLaṅ-dar-ma? [4]. Et s'il n'y a pas anachronisme, est-ce à dire que le terme Mi-ñag a toujours désigné la région au nord-est du Kokonor, s'étendant jusqu'à Ning-hia? La localisation du Mi-ñag dans le Si-k'ang actuel, attestée depuis au moins le xviiie siècle, est-elle due à un transfert de populations du Nord au Sud-Ouest, après la destruction du royaume Si-hia par Gengis-khan? C'est ce que pense un auteur chinois actuel — peu critique à la vérité — M. Teng Chao-k'in[5], ainsi que M. Wolfenden en considérant la parenté linguistique du Jyarung et du Si-hia[6]. Ou s'agit-il d'un ethnique très répandu, s'appliquant à des éléments très dispersés? C'est ce qui résulterait de Bowels[7] qui affirme que douze tribus d'aborigènes, habitant le bassin fluvial du Yalong, de Tatsenliou *jusqu'au Kokonor* et parlant des dialectes différents du tibétain, sont globalement désignés sous le nom de Ménia. Ce cas serait alors analogue à celui du terme Wa-šul qui s'applique aussi à des éléments dispersés d'une population

979, 2 *a*, 13 *a*, et 998, 9 *a*). Ceux-ci disent que le *tsouo-hiao-wei ta-tsiang-kiun* 左驍衛大將軍 (= tib. *za ya-t'a'i byaṅ-kun*) Yang-Kiu 楊矩 (tib. γYaṅ-gu'i-hen) fut chargé d'escorter la princesse Kin-tch'eng (en 710), qu'ensuite il fut nommé gouverneur de Chan-tcheou 鄯州 (région de Sining) et qu'en cette qualité il accorda aux Tibétains, sur leur demande, le territoire des Neuf Méandres (du Fl. Jaune) du Ho-si en guise de «Bains de la princesse» (河西九曲之地,爲金城公主湯沐邑; mais le *Sin T'ang-chou* 4, 11*a* écrit «Neuf Méandres des Sources du Fleuve (Jaune)» 河源九曲). Or cette princesse est justement restée trente ans au Tibet. Les textes concordent donc parfaitement. On verra à l'instant qu'un texte de Touen-houang traduit Ho-si par Ha-si Byaṅ-ños. Donc, dans le *rGyal-rabs*, Byaṅ-ños = Ho-si (de Leang-tcheou à Cha-tcheou, etc.). Mais les Neuf Méandres désignent la boucle du Fleuve Jaune du côté de Raja Gomba et Kouei-tö (tib. *rMa-č'u k'ug*, où rMa-č'u = Fl. Jaune et *k'ug* = *k'iu*, < **kịok* 曲). Il semble que les auteurs tardifs aient adopté une formule toute faite, combinant les éléments Mi-ñag, Byaṅ-ños et Gha/'Ga', pour désigner les territoires semi-tibétains du nord-ouest de la Chine. On verra plus loin des transferts de thèmes légendaires d'un endroit à l'autre. A l'est de la première boucle du Fleuve Jaune se trouve le fleuve Ta-Hia et les Chinois ont toujours eu tendance à y chercher le Ta-hia classique. Mais un autre Hia était devenu bien plus célèbre, celui de la seconde boucle, de l'Ordos. D'où peut-être une confusion de la nomenclature géographique. Le *Deb-t'er dmar-po* (ms., fol. 44 *b*) remplace même Gha par sGa qui désigne de nos jours la région de Jyekundo, et le *dKar-č'ag* du Tanjur de Labrang substitue à ce Gha le Sud (fol. 177 *b p'yis Byaṅ-ños daṅ lho sogs Mi-ñag gi yul t'ams-čad kyaṅ Koṅ-jo la byin-te Bod-kyis-lo sum-čur bdag byas.*

[1] Pour cette époque, le *rGyal-rabs* bonpo (éd. Das, p. 56) donne même le nom du roi de Mi-ñag : Rab-rtse-'dus.

[2] Il y a 246 ans à partir de Li Ki-ts'ien, chiffre que donne d'ailleurs le *Fo-tsou li-tai t'ong-tai*, *Taishō* 2036, p. 702 A.

[3] Le *Bodhimör* est la traduction kalmouk du *rGyal-rabs*. Ce dernier parle encore, fol. 32 *b*, d'artisans de la Chine et du Mi-ñag invités par ce même roi, et, fol. 64 *a*, du temple de gLaṅ-taṅ sgron-ma, construit au K'ams par des architectes du Mi-ñag.

[4] Voir p. 230, n. 5.

[5] *Op. cit.* Il n'apporte aucune preuve directe, ne mentionne que les rapports des derniers empereurs si-hia avec le Sseu-tch'ouan et le fait que, plus tard, les *t'ou-sseu* de Ming-tcheng se réclament du roi légendaire Se'u, ancêtre du Mi-ñag du Nord. Cf. P. M. Hermanns, *op. cit.*, p. 12.

[6] *On the tibetan transcriptions of Si-hia words*, in *JRAS*, 1931, p. 51 ff.

[7] Gordon T. Bowels, (j'ai perdu la référence au titre et n'ai plus accès à l'ouvrage), p. 82, cité in Wang Jinqru, *Shishiah Studies*, II, 290.

parlant un dialecte particulier (voir plus loin, p. 254), ainsi qu'aux Wou- (ou Wa-) mo 嗢末 *uat-mudt des textes chinois [1]. Ces derniers sont en effet présentés comme des tribus formées par des esclaves appartenant aux nobles tibétains, dispersés après la révolte de Louen K'ong-jo 論恐熱 (blon K'oṅ-bžer; décapité en 866) et fixés entre Kan-tcheou, Sou-tcheou, Koua-tcheou, Cha-tcheou, Ho-tcheou, Wei-渭, Min- 岷, Kouo- 廓, Tie- 疊 et Tang-tcheou 宕, c'est-à-dire de Touen-houang et Kan-tcheou, à travers la région de Sining et du haut Fleuve Jaune, jusqu'au Kin-tch'ouan, couvrant ainsi une énorme aire géographique, curieusement semblable à celle du Mi-ñag.

Un passage des Annales chinoises montre que le Mi-ñag désignait déjà sous les T'ang une région située entre le futur Si-hia et l'actuel Si-k'ang. A cette époque les Tang-hiang, tribu K'iang, se trouvaient au nord et au nord-ouest du Sseu-tch'ouan et au sud du Kan-sou, à savoir au sud des T'ou-yu-houen et à l'ouest de Song-tcheou 松州, le Song-p'an actuel. La plus puissante de leurs tribus, celle des T'o-pa 拓拔, d'abord soumise aux T'ou-yu-houen, puis pressée par les Tibétains T'ou-fan, se soumit à la Chine et fut transférée dans l'Ordos, du côté de Ning-hia, où elle finit par jeter les bases du futur Si-hia. Or le *T'ang-chou* (198, 2 *a*), qui raconte leur histoire, précise que la partie des Tang-hiang qui, au lieu de suivre les T'o-pa, continua d'habiter sur les lieux en se soumettant aux Tibétains, s'appelait Mi-yao 弭藥 **mjie-iak*. M. Wang Tsing-jou[2] qui a fait état de ce texte, a identifié, à juste titre, ce Mi-yao au Mi-ñag tibétain (pour *ña* tib. = *ya* chin., cf. Ñag-roṅ = Ya-long et Mi-ñag = Mou-ya). Donc sous T'ai-tsong des T'ang, dans la première moitié du VIIe siècle, le terme Mi-ñag, s'appliquait déjà à des Tang-hiang (dont le nom est le prototype du Tangγud mongol) du nord-ouest du Sseu-tch'ouan et de la frontière du Ts'ing-hai et du Kan-sou. C'est sans doute aussi à cette région que doivent se référer les mentions du Mi-ñag des textes tibétains relatives au VIe et au VIIe siècle[3].

Est-ce à dire, comme le *T'ang-chou* semble l'entendre, que seule la partie des Tang-hiang restée sur place et soumise aux Tibétains portait l'ethnique Mi-ñag? Sans doute non. Les textes tibétains tardifs, on l'a vu, l'appliquent aussi au Si-hia, c'est-à-dire aux Tangut, soit précisément aux Tang-hiang de clan T'o-pa émigrés dans le Ning-hia. Les Si-hia eux-mêmes se servaient, dans leur propre langue, du terme Mi-ñag pour désigner une région de leur royaume, ou une population, qu'ils semblent avoir considérée comme leur lieu d'origine ou leur souche ancestrale.

Nous devons la connaissance de ce terme si-hia à un beau travail de Nevskii [4]. Il s'agit d'un vers si-hia écrit à la main sur un xylographe daté 1185. Après un travail considérable, Nevskii est arrivé au déchiffrement littéral suivant (en chinois, puisque les dictionnaires si-hia ne donnent des définitions qu'en cette langue, mais la syntaxe est si-hia, c'est-à-dire tibéto-birmane) : 頭黒石城空水邊,而赤父塚河白上,Mi-niä' 長之國彼 (ou 其) 有 (ou 在), c'est-à-dire «La Ville de Pierre

[1] *T'ang-chou*, 216 B, 8 *b*; *Tseu-tche t'ong-kien*, 250, *hien-t'ong*, 3e année, etc.

[2] 王靜如, *Si-hia yen-kieou* (Wang Jinqru, *Hsihsiah Studies*), II, 277.

[3] La proximité et les liens des Tang-hiang avec les T'ou-yu-houen trouvent peut-être leur écho dans la façon dont le Mi-ñag est nommé dans le *La-dwags rgyal-rabs* (éd. Francke, p. 24) : *Se 'A-ža*, T'aṅ-č'uṅ lDoṅ Mi-ñag, gToṅ gSum-pa, sMu Žaṅ-žuṅ. On sait que 'A-ža égale T'ou-yu-houen. L'épithète T'aṅ-č'uṅ que M. Petech (*op. cit.*) traduit par «petite plaine» est peut-être à rapprocher du nom de la tribu Tang-tch'ang 宕昌 des Tang-hiang, du côté de Labrang. Les gSum-pa n'étaient pas loin. Cf. p. 253.

[4] *O naimenovanii Tangutskogo gosudarstva*, in *Zapiski Instituta Vostokovedeniya Ak. Nauk*, II 3, Léningrad 1933; traduit en chinois par T'ang Chou-yu 唐叔豫 in *Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou-kouan kouan-k'an*, IX, 2, 1935, avec notes de Yu Tao-ts'iuan 于道泉 et Li Yong-nien 李永年.

(ou Che-tch'eng) des Têtes Noires (se trouve) au bord de l'Eau déserte; les tumulis ancestraux (ou le tombeau de l'ancêtre) des Visages Rouges (se trouve) aux sources (ou au bord) de la Rivière Blanche; le pays des Mi-niā' longs s'y trouve». Ce vers est suivi d'un commentaire qui explique le terme «longs» par «gens d'une taille de dix pieds (?)» 人量高十尺人[1].

Un autre vers si-hia traduit par Nevskii (*op. cit.*) parle parallèlement du «bonheur inégal des mille Têtes Noires sous le Ciel» et de «la sagesse inégale des dix-mille Visages Rouges sur la terre». Rappelant que ces expressions désignent «le peuple» en tibétain (et en chinois, peut-on ajouter pour les Têtes Noires), Nevskii pense qu'elles s'appliquent ici aux Mi-ñag, Tang-hiang, Tangyud ou Si-hia[2].

Pour les «Eaux Désertes», Nevskii a pensé au Hei-chouei ou Etsingol sur lequel se trouvait la ville si-hia de Qara-qoto qui a livré, parmi beaucoup d'autres documents si-hia, le vers qu'on vient de lire. Mais sa démonstration n'est pas très probante. Au sujet de la Rivière Blanche, Nevskii a trouvé un important texte si-hia qui spécifie qu'elle prenait sa source dans les Montagnes de Neige (Siue-chan 雪山) situées, dit ce texte, à la frontière méridionale (du Si-hia) avec le Tibet. Nevskii a fait ressortir qu'il y a une Rivière Blanche, Pai-ho, qui sort du Nan-chan, *alias* K'i-lien chan 祁連 ou Siue-chan. Elle passe par Tsieou-ts'iuan (Sou-tcheou) et se jette dans le Hei-chouei ou Etsingol. Nevskii a rejeté cette identification parce qu'elle ne lui paraissait pas en accord avec nos idées sur l'étendue du Si-hia. Supposant, sans raison valable, que les vers si-hia devaient décrire *toute* l'étendue de ce royaume, il a pris l'expression «frontière du Sud» dans ce sens. En conséquence, il a identifié le Pai-chouei du vers avec la rivière du même nom qui sort du Min-chan (lui aussi appelé Siue-chan), à la frontière du Kan-sou et du Sseu-tch'ouan.

Je crois que ces raisonnements ne sont pas probants. Rien n'indique que le vers en question veut décrire le territoire tout entier du Si-hia. Il a fort bien pu s'appliquer à une partie seulement de ce royaume. Et en effet les lieux indiqués peuvent se localiser autrement. Comme pour la Rivière Blanche qu'il place à l'extrême frontière sud du Si-hia, Nevskii identifie les «Eaux Désertes» ou le «Fleuve du Désert» avec l'Etsingol, parce que ce fleuve se trouvait à la frontière nord du Si-hia. Dans cette hypothèse, Nevskii est obligé de prendre Che-tch'eng, la Ville de Pierre, pour une simple épithète de ville murée pour pouvoir l'identifier avec Qara-qoto. Mais la définition que le dictionnaire si-hia donne du caractère traduit par «désert» (dans le sens de «vide», 空) spécifie que ce mot était aussi

---

[1] Sous ce rapport il est bon de noter que le *dPag-bsam* (éd. Das II, 338 = fol. 217*a*) glose le mot Mi-ñag par : «hommes (*mi*) aux beaux corps», *mi gzugs-bzaṅ*.

[2] Cf. aussi texte et discussion in Nevskii et Ishihama, *Sei-ka koku-mei ko ho-sei* 西夏國名考補正 où les auteurs proposent de voir dans Têtes Noires les Mongols et dans Visages Rouges les Tibétains, entre lesquels se situerait le Mi-ñag tangoute ou Si-hia. Je ne crois pas que cette explication soit la bonne. *gdoṅ-dmar* «Visages Rouges» ne s'applique pas seulement aux Tibétains, mais aussi aux Hor ou Mongols (*dPag-bsam*, II, 166 : le terme *gdoṅ-dmar-čan* de la prophétie de la déesse Dri-ma med-pa'i-'od s'applique, suivant les uns aux Tibétains, mais suivant le *sBa-bžed* à la Chine; enfin d'autres l'appliquent aux Mongols, parce qu'on les appelle Hor Visages Rouges Mangeurs de Viande, *Hor gdoṅ-dmar ša-zan žes-kyaṅ grags-pas*). D'autre part une région appelée Pays des démons (ou chefs) Visages Rouges, *btsan gdoṅ-dmar yul*, se trouve «derrière» bTsoṅ-ka et comprend le monastère du rocher Bya-k'yuṅ (*dPag-bsam*, II, 349 = fol. 222*a*). On verra que ces Visages Rouges doivent désigner les Mi-ñag. Bya-k'yuṅ semble correspondre au Cha-tch'ong sseu 沙冲寺, sur la rive nord du Fleuve Jaune, en aval de Kouei-tö, au sud de Sining. De plus, dans le récit du dernier roi Si-hia (voir plus loin) un envoyé tangyud se dit lui-même «tête noire» (*qara toloγai-tu minu*) et *mgo-nag* «tête noire» est courant pour désigner le peuple tibétain. En Si-hia les deux termes Tête Noire et Visage Rouge se trouvent sur la stèle bilingue du Kan-ying t'a (*Bull. Nat. Libr.*, Peiping, IV, 3, p. 171) : 首黔 et 面緋.

un nom de clan ou de famille (又人姓亦謂; Nevskii, *op. cit.*, 134). Mais Nevskii n'a pas recherché comment se prononçait ce caractère. Or, il sert à transcrire chinois *tso* 坐 [1]. On connaît l'instabilité du -*ṅ* final en si-hia [2]; un mot apparenté à celui de notre vers, signifiant également «vide», est transcrit tantôt *ts'ang*, tantôt *ts'o* [3]. Il n'est donc pas douteux que le nom du fleuve (qui est aussi un nom de clan!) du vers si-hia doit se lire **tsoṅ*, *ts'oṅ* ou *tso*ⁿ. Or, si les cartes Song à ma disposition ne nomment aucun des lieux nommés dans le vers si-hia, la carte Ming du *Wou-pei-tche* 武備志 (k. 108, 6*b*/7*a*) qui reproduit sans doute des données plus anciennes, mentionne une ville Che-tch'eng 石城 non loin de Tsong-ko 宗哥 en général et de Tsong-ko tch'eng 城 en particulier. Ce Tsong-ko est le Tsoṅ-ka tibétain, célèbre par Tsonkhapa, c'est-à-dire la région située entre le fleuve de Sining (Houang-chouei) et le Fleuve Jaune. Entre Che-tch'eng et Tsong-ko tch'eng la carte figure le Tsong-chouei 宗水, fleuve Tsong. C'est là le Tsoṅ-č'u tibétain, affluent de gauche du Fleuve Jaune, venant du nord-ouest, ou encore affluent du Houang-chouei 湟水 ou Fleuve de Sining. Ce fleuve Tsoṅ de la vallée Tsoṅ-ka près duquel se trouve Che-tch'eng ou «Ville de Pierre» correspondrait exactement au fleuve Tsoⁿ au bord duquel se trouvait le Che-tch'eng du vers si-hia [4]. Une confirmation inattendue de cette hypothèse nous est fournie par le *rGyal-rabs Bon-gyi byuṅ-gnas* (éd. Das, p. 30) qui dit : «Le Mi-ñag, également appelé rGyal-rgod, étendit, à l'époque du roi tibétain (gLaṅ-) Dar-ma (1re moitié du IXe siècle) son pouvoir sur la Chine, le Tibet et le Hor (entendez : sur le territoire situé à leur point de rencontre) [5]. Quelques-uns disent même que le roi était le souverain de Chine. On prétend même que Gesar de gLiṅ dut lui offrir des cadeaux (le tribut). Parmi les trois espèces de Mi-ñag, savoir celui de l'est, celui du sud et celui du nord, il s'agit en l'espèce du Mi-ñag qui se trouve au nord, dans le Tsoṅ-ka (un manuscrit ajoute : «et ainsi appelé dans la langue de sPa [ou des héros?] [6]»). Le

---

[1] *Fan Han ho-che Tchang-tchong-tchou* 番漢合時掌中珠, 27 *b* et 29 *a*.

[2] Ex. «cœur» est transcrit soit *ni*, soit *ning*; «profond» soit *na*, soit *nan*; un autre mot soit *tsing*, soit *tsien*, soit *tsie* (Wang Tsing-jou, *Si-hia-wen Han Tsang yi-yin che-lio* 西夏文漢藏譯音釋略, Ac. Sin. Li-che yu-yen... tsi-k'an, II, 2, p. 173).

[3] Le dictionnaire si-hia, appelé *Yin-t'ong* 音同, classe dans un même groupe dix caractères (fol. 29 *a*). Celui que nous discutons ici est le 6e («vide», *tso*). Tous les autres caractères identifiables de ce groupe sont transcrits par chinois *ts'ang* ou tibétain *ts'o'*, *ts'o*. Le plus significatif est le 2e. Il signifie également «vide» et est transcrit tantôt *ts'ang* 蒼 (*Tchang-tchong-tchou*, suite, 4 *b*), tantôt *yi-tsö* 宜則 et en tib. *ts'o'*, *ts'o* (c'est-à-dire *ts'o*ⁿ, *ts'o*); Nevsky, *A brief manual of the Si-hia characters with tibetan transcriptions* (*Research Review of the Osaka Asiatic Soc.*, nº 4, 15 mars 1926, nº 248).

[4] On a vu que le pays des btsan Visages Rouges se trouve derrière bTsoṅ-ka. Notons aussi qu'on trouve un Pai-chouei ho 白水河 (Rivière Blanche) dans ce même Tsoṅka. C'est un affluent de droite du Houang-chouei, un peu en aval de Houang-yuan, *alias* Tankar.

[5] En rappelant un passage du *dPag-bsam* cité plus haut, il faut entendre «à la frontière de la Chine, du Tibet et des Hor». Mieux, le *rGyal-rabs* bonpo dit plus loin, p. 58 : «à l'époque de gLaṅ-dar-ma, pendant le règne des quelques rois du Mi-ñag situé aux frontières de la Chine, du Tibet et des Hor...» (*gLaṅ-dar-ma'i dus-su / rGya Bod Hor gyi mts'ams-su / Mi-ñag rgyal-po 'ga'i riṅ-la*). De même un *č'os byuṅ* cité par le *dPag-bsam*, fol. 290 *a*, dit que la lignée des Mi-ñag régnait en Rois du Nord pendant 260 ans, tout en ajoutant dans une glose : «ils ne furent que roitelets (*k'ams-rgyal*) dans le Nord, sur une partie de la Chine, du Tibet et des Hor. Voir plus loin, p. 236, n. 1.

[6] *Mi-ñag rGyal-rgod čes-kyaṅ bya-ste / dus-ni Bod-rgyal Dar-ma daṅ-mñam-du byuṅ-žiṅ / mṅa'-ris ni rGya Bod Hor gsum-la dbaṅ-byas-pas / k'a-čig rGya-rje rgyal-po yaṅ zer / gLiṅ Ge-sar kyaṅ 'bul-ba skyel dgos-par grags-so // rigs-ni šar Mi-ñag / lho Mi-ñag / byaṅ Mi-ñag gsum-las / 'di byaṅ-gi Tsoṅ-ka na yod-pa'i Mi-ñag-pa'i na grags-pa de'o //*. M. Tucci m'a aimablement permis de collationner ce passage avec le manuscrit original (*gLiṅ-bži bstan-pa'i k'uṅ-byuṅ*) qu'il possède. A quelques détails près les textes concordent. Ms., fol. 21 *a* : *k'a-čig 'di la rGya-rje rgyal-por miṅ 'dogs-žiṅ / gLiṅ-rje Ge-sar gyaṅ*

P. Hermanns (*op. cit.*, p. 12) qui a longtemps vécu dans cette région atteste de son côté qu'une tribu Mi-ñag existe encore de nos jours à l'ouest de Kumbum, donc précisément dans le Tsoṅ-ka [1].

Le Mi-ñag du nord des textes tibétains se situe donc bien dans le Tsoṅ-ka, là précisément où conduirait ma localisation de Che-tch'eng et du fleuve Tso du vers si-hia [2]. Dans ce vers, on l'entrevoit, Mi-niā ne désigne pas *toute* l'étendue du Si-hia. Si les auteurs tibétains délimitent assez nettement le «Mi-ñag du Nord» au nord-est et à l'est du Kokonor, les seuls noms chinois qu'on peut considérer comme transcriptions de Mi-ñag s'appliquent bien aussi à la partie nord-ouest du royaume si-hia. Le premier a été relevé par M. Han Jou-lin [3] sur la carte Song gravée sur pierre, appelée *Ti-li-t'ou*, depuis longtemps publiée par Chavannes [4].

Sur cette carte, on voit au nord de la Grande Muraille, dans la boucle du Fleuve Jaune qui forme l'Ordos, la notice Tang-hiang Hia-kouo 党項夏國 «Royaume des Hia (d'origine) Tang-hiang». Par contre, c'est de l'autre côté du Fleuve Jaune, au nord du Ho-lan chan (Alachan) et au sud-est de l'Etsingol qu'on trouve la notice «*tcheou* de Mi-ngo au sud du désert 磧南彌娥州. M. Han Jou-lin pense que ce Mi-ngo (**mjie-ngâ*) est une transcription de Mi-ñag, et je crois qu'il a raison malgré la difficulté de *-ngâ* comme transcription de *ñag*, prononcé *ña*. En effet, il semble qu'un certain *rGyal-rabs* [5] distingue entre Mi-ñag et Tangut exactement comme la carte Song entre Tang-hiang Hia-kouo et Mi-ngo tcheou. C'est aussi dans le même sens que s'explique la définition du *Houa-yi yi-yu* des Ming (déjà notée par Nevskii) qui explique Ho-si 河西 par Mi-ñag. Or, le Ho-si («à l'ouest du Fleuve Jaune») comprenait seulement neuf des vingt-deux *tcheou* si-hia [6], à savoir Hing 興, Ting- 定, Houai- 懷, Yong- 永, Leang-, Kan-, Sou-, Koua- et Cha-tcheou. En anticipant, je dois ici ajouter que la légende ancestrale mi-ñag dont j'aurai à parler plus loin fait débuter l'ancêtre à Byaṅ-ṅos «Côté nord», et nous avons vu Byaṅ-ṅos et Gha dans la même région. Or, un vocabulaire sino-tibétain de Touen-houang [7] explique *Ha-i*

'bul-rta skyel- du soṅ bar grags «quelques-uns lui donnent le nom de Roi, Souverain de Chine», et : *'di byaṅ-gi Tsoṅ-ka an yod-pa'i Me-ñag sPa'i skad-du grags-pa de'i / rgyal-rabs ni...*

[1] Le lieu de naissance de Ñag-dbaṅ blo-gros rgya-mts'o est «Ra-ldiṅ du pays de Mi-ñag, région voisine de bTsoṅ-k'a», dit le *Hor č'os-byun* (éd. Huth, p. 169, trad. p. 269 : *bTsoṅ-k'ar grags-pa daṅ ñe-ba'i p'yogs Mi-ñag gi yul Ra-ldiṅ du*).

[2] Noter cependant que la carte du Si-hia 西夏地形圖 qui remonte à Fan Tchong-yen 范仲淹 (Wen-tcheng 文正, 989-1052), reproduite dans le *Si-hia ki-che pen-mouo*, porte la notice suivante à l'ouest de Hing-k'ing-fou 興慶府, capitale des Si-hia : «Mou-nei 木內 tombeaux des ancêtres des Si-hia» 西夏祖墳. Pour ce Mou-nei, cf. le Mou-na chan, Muna-qun des sources mongoles, plus loin, p. 241, n. 2. Ces tombeaux sont connus jusqu'à ce jour; cf. *Kan-sou sin t'ong-tche*, k. 13, p. 58 *a* : les tombeaux des membres de la famille Li des Si-hia 西夏李氏 sont les tumuli au pied de l'Alachan, à Ning cho-hien 甯朔.

[3] 韓儒林, *Kouan-yu Si-hia min-tsou ming-tch'eng ki k'i wang-hao* 關於西夏民族名稱及其王號, in *T'ou-chou ki-k'an*, nouvelle série, IV, 3/4, 1943.

[4] *Instruction d'un futur empereur de Chine en l'an 1193*, Mém. conc. l'Asie Or., I, Paris, 1913, p. 24-31, pl. V, VI, mais Chavannes n'a rien dit du Si-hia.

[5] Cité par Jäschke, *Dictionary*, 413 : «au nord-est du Tibet il y a deux provinces, l'une appelée Mi-ñag, l'autre T'aṅ-gud. Ces deux régions sont liées et formèrent autrefois un seul royaume» (pas dans le *rGyal-rabs* de Ladakh, ni dans mon édition de Dergué autant que je puisse voir).

[6] *Song-che*, 486, 9 *b*.

[7] Bibl. Nat., fonds Pelliot chinois, n° 2762. Le terme administratif Ha-si Byaṅ-ṅos «Côté Nord du Ho-si» correspond exactement au terme chinois (Ta-Fan) Ho-si pei-tao 河西北道. Son gouverneur tibétain Louen Ts'an-po-tsang 論贊勃藏 reçut une lettre de Po Kiu-yi (772-846) au nom du gouverneur chinois de Cho-fang, Wang Pi (*Po-che tch'ang-k'ing-tsi* 白氏長慶集, Sseu-pou ts'ong-k'an, k. 39, p. 27*a*).

byaṅ-ṅos par *Ho-si yi-lou* 河 西 一 路 «une (des) province(s) du Ho-si», montrant que Byaṅ-ṅos est un nom de lieu précis. D'autre part, le *dPag-bsam* (fol. 312 *b*-313 *a*) parle de la région de Ša-ra-t'a-la (= mongol Šara tala ou «Plaine Jaune») du Byaṅ-ṅos de Šiṅ-ñiṅ comme point de départ du pouvoir de Güyüg et de son frère Gotan, fils de Cingis-qan[1]. Ailleurs (fol. 304 *b*), il mentionne le Šara-tala situé au nord du Kokonor[2]. Le passage parallèle d'un ouvrage mongol[3] parle de Šira-tala (Plaine Jaune) au nord-ouest de «Ssiling», c'est-à-dire de Sining[4].

Mais le terme Byaṅ-ṅos est déjà attesté dans les documents de Touen-houang comme un nom de lieu précis. Dans une énumération de monastères et de leurs religieux, un texte résume les lieux d'origine des moines au début et à la fin de chaque paragraphe par des termes sensiblement apparentés, en tout cas étroitement assimilés et parfois même identiques (ex. l'école de mDo-gams... lignée de mDo-gams). Or, le 3e paragraphe porte : «les disciples de l'école de Kam-ĉeu... ce sont ceux qui se sont succédés du côté de Byaṅ-ṅos»[5]. M. Thomas l'a déjà dit : Kam-ĉeu = Kan-tcheou. Mais il a tort de traduire *byaṅ-ṅos p'yogs-su* simplement par «in the region of the north». Byaṅ-ṅos est ici un nom de lieu précis qui désigne la région de Kan-tcheou[6]. Donc le Byaṅ-ṅos qui est le lieu d'origine de l'ancêtre mi-ñag s'applique bien à la région située au nord de Si-ning et plus spécialement aux environs de Kan-tcheou. C'est encore dans la même région que conduit un autre nom de lieu qui, à mon sens, ne peut être qu'une transcription de Mi-ñag. Le *Song-che* (7, 9 *b*, 10 *a*) dit, à la date de 1010, qu'une épidémie ayant sévi dans le clan de Mi-no 覓諾 de Si-leang 西涼 (Leang-tcheou), la cour lui envoya des médicaments. Ailleurs, le même ouvrage (492, 4 *b*) précise que l'un des chefs de ces Mi-no était Wen-pou 溫逋[7]. Une phrase plus haut, ce même Wen-pou est mentionné parmi les grands chefs du clan de Tsong-ko (le Tsoṅ-ka tibétain). Enfin, le clan Mi-no est encore mentionné à côté des clans de K'an-kou 龕谷, de Lan-

(1) *de-nas rgyal bu Gu-yug daṅ Kun-tan spun-gñis-kyis ma'i ṅag-la ñan-nas raṅ-sde k'rid-de Šiṅ-ñiṅ-gi Byaṅ-ṅos-kyi Ša-ra-ta-la'i p'yogs-su soṅ-nas gži bzuṅ-žiṅ k'ams-rgyal mdzad-de lċags-ra'i naṅ-gi Laṅ-dru sogs-kyi sa-č'a'aṅ bdag byas*; et déjà fol. 303 *a* : *spun-de gñis Byaṅ-ṅos Ša-ra-ta-la'i p'yogs-su k'ams-rgyal mdzad-pa las dbus-kyi rgyal-č'en ma-byas zer*. Cette formule rappelle celle appliquée aux rois du Mi-ñag.

(2) *mts'o-sṅon gyi byaṅ-gi Ša-ra-t'a-la.*

(3) Schmidt, *Sanang Setsen*, p. 393-4.

(4) Šira-tala se retrouve dans la Gesarsaga mongole (trad. Schmidt, rééd. de 1925, p. 235 ff.). Gesar part contre les trois rois Širaiγol (= Hor). Il tire une flèche qui atteint les sources du Fleuve Jaune (Qatun mūren). Gesar part et retrouve sa flèche après avoir traversé la région de Šira-tala et le Fleuve Jaune. De même, le *Bolur Erike* (Heissig, Peiping, 1946, p. 96) fait mourir Ligdan Xan à Šira-tala. Le récit parallèle du *dPag-bsam* (fol. 106 *b* = Das, II, 164) dit que Legs-ldan mourut au Šara-tala du Kokonor (mts'o-sṅon; l'éd. Das écrit par erreur *šar* au lieu de *ša-ra*).

(5) *byaṅ-ṅos p'yogs-su brgyud-pa lags-so*; Thomas, *JRAS*, janv. 1928, p. 63.

(6) Le *Deb-t'er sṅon-po*, ña, 43 *b*-44 *b*, confirme cette localisation par l'itinéraire de č'os-rje Rol-pa'i rdo-rje. Invité par Togan temür, le lama arrive à Ga-ču (Ho-tcheou), mais ne poursuit pas son voyage à cause des troubles en Chine. Traversant le pays de Ts'a-'p'raṅ nag-po, il arrive dans le Mi-ñag rab-sgaṅ (sans doute ouest de Tatsienlou). Invité à nouveau, il repart de Rab-sgaṅ et arrive à la ville de Šiṅ-kun (Lin-t'ao 臨洮 d'après *Si-fan yi-yu*, p. 100 *a*, confirmé par *dPag-bsam*, II, 348, qui parle d'abord de Ga-ču = Ho-tcheou, puis de *rMa-č'u'i smad-du Len-t'u'i sa'i-č'a'i 'P'ags-pa Šiṅ-sku*, «le saint Šiṅ-sku (lire kun) du lieu Len-t'u (Lin-t'ao), à l'est du Fleuve Jaune»; Roerich, *Blue Annals*, p. VIII, identifie, à tort, Šiṅ-kun avec Leang-tcheou). De Lin-t'ao il arrive à sBrul-pa'i sde, résidence de Saskya paṇḍita. Là il a à sa disposition des traducteurs Hor (Mongols), Yu-gur (Ouighours), Mi-ñag et Chinois. Arrivé à Ta'i-tu (大都, Pékin) en 1370, il en repart bientôt. Au retour il passe par T'a-t'al du pays Mi-ñag (= Ordos?) et arrive à Byaṅ-ṅos où il convertit les gens des environs de Kam-ču (Kan-tcheou). De là il repart pour gTsoṅ-k'a et Be-ri (cf. *dPag-bsam*, II, 370). Le contexte montre bien que Byaṅ-ṅos est tout proche de (et peut-être identique à) Kan-tcheou.

(7) Confirmé par le *Song houei-yao kao*, fang-yu 方域, 21, 23 *a*.

tcheou et de Tsong-ko[1]. Je crois que ce Mi-no (**miek-nâk*) ne peut être que le Mi-ñag[2], d'autant plus que le Tsoṅ-ka d'à côté est donné par le *rGyal-rabs* bon comme localisation du Mi-ñag et qu'un seul et même chef est tantôt dit des Mi-no, tantôt de Tsoṅ-ka.

Donc, s'il n'est pas douteux que Mi-ñag a fini par désigner le Si-hia en général[3], il n'en est pas moins vrai qu'il se distingue de ce dernier comme partie intégrante, celle située au nord-ouest et à l'ouest de ce royaume. N'oublions pas que le Si-hia s'est formé à partir d'éléments très divers[4]. Si le clan régnant des T'o-pa est donné par les historiens chinois comme le clan le plus puissant des Tang-hiang (K'iang, tibéto-birmans de langue)[5], ces mêmes historiens rapportent une déclaration du fondateur du royaume, Li Yuan-hao 李元昊, suivant laquelle il se considérait lui-même et son clan, à tort ou à raison, comme descendant des T'o-pa turcs de la dynastie des Wei[6]. Il y a même eu un clan T'o-pa des

---

[1] *Idem* in *Song houei-yao kao*, fang-yu, 21, 20 *b*.

[2] Il n'est pas sûr qu'il faille encore tenir compte des finales pour l'époque Song.

[3] Du moins à une certaine époque. Le fait semble encore confirmé par le *Song-che*, 490, 3 *b* (et *Song houei-yao kao*, 4810, 4, 18*b*) : le roi de Khotan avait demandé aux Song, en 1093, l'autorisation de faire une campagne punitive contre les Si-hia 請討夏國. La demande fut refusée. En 1097, le roi de Khotan A-hou-tou-tong-wo-mi 阿忽都董娥密 «dit *à nouveau* 又言 que les Mien-yao (**miän-jak* 緬藥家, *kia* est le pluriel des noms de peuples) avaient commis des fautes 作過 et que, n'ayant pas d'autre moyen de s'en venger, il avait déjà envoyé des troupes pour attaquer Kan-tcheou, Cha-tcheou et Sou-tcheou». Or Kan-tcheou était aux mains des Si-hia depuis 1028, et Koua-, Cha- et Sou-tcheou depuis 1035, ces derniers après une campagne contre les tibétains de Ts'ing-t'ang 青堂 (région de Sining), Ngan-eul 安二, Tsong-ko (Tsoṅ-ka) et Tai-sing-lin 帶星嶺. Donc dire qu'on attaque Kan-tcheou, etc., effectivement tenus par les Si-hia, pour se venger des Mien-yao, implique que ces derniers sont les Si-hia. D'autant plus que cette déclaration est faite *à nouveau* après une demande d'attaquer le Si-hia. Or Mien-yao, **miäniak* ne peut transcrire que Mi-ñag. Que ce Mien-yao (Mi-ñag) désigne bien le Si-hia, cela résulte encore d'un autre passage du *Song houei-yao kao* (*yi* 夷, 6, 8*b*) : fin 1083, la cour chinoise encourage le chef tibétain Tong-tchan 董氈 à intervenir contre les Si-hia. Deux mois après, Tong-tchan envoie une lettre *en tibétain* 以蕃書來 disant qu'il avait l'intention d'anéantir les Mien-yao. La cour chinoise estime que ses forces ne sont pas suffisantes pour résister aux «rebelles de l'Ouest» 西賊 (les Si-hia) et qu'elle s'estime satisfaite si seulement il ne concluait pas de paix avec les Hia (Si-Hia). C'est donc bien en parlant du Si-hia que le chef tibétain, écrivant en tibétain, emploie le terme Mien-yao qui correspond parfaitement au Mi-ñag tibétain. D'autres passages du même chapitre (ex. p. 26 *b*) confirment l'identité de Mien-yao avec Si-hia. Un autre passage du *Song-che*, 350, 3*b*, permet peut-être de localiser ces Mien-yao dans la région du Nan-chan. Un chef indigène de la région, Yao Sseu-fou 藥斯甫, **i̯ak si̯e-pi̯u*, avait intercepté et pillé le tribut apporté par Khotan. Le gouverneur militaire de la région de Labrang-Kumbum (秦鳳指揮) le surprit dans une embuscade en sortant du Nan-chan 南山. Ce Nan-chan était-il le repaire de ce chef ? On sait que les Chinois avaient l'habitude de donner aux barbares des noms de famille tirés du nom de leur pays d'origine (ex. Tchou 竺 tiré de T'ien-tchou «Inde»). Yao Sseu-fou semble tirer son nom de famille Yao, de cette manière, du nom des Mien-yao. Était-ce un chef mi-ñag ? Si oui, on doit constater que son nom personnel *Si̯e-pi̯u rappelle étrangement celui de l'ancêtre légendaire du Mi-ñag, Se-hu, lié au nom de la montagne Se-p'u (voir plus loin la légende).

[4] Constatation déjà faite par M. Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, p. 66.

[5] Noter que, si la langue si-hia a toujours été comparée, à juste titre, à des langues tibéto-birmanes comme le Lolo-Mosso (Laufer), le Miniag (Wang Tsing-jou) et le Jyarung (Wolfenden), un timide essai a été fait pour la rapprocher du Keto, langue des Ostyaks du Yenissei (Hans Findeisen, *Die Keto, Forschungen über ein Nordsibirisches Volk* (I. *Die Keto, ein indochinesisches Volk in Nordsibirien*..., Sinica-Sonderausg. 1937, Forke-Festschrift, Heft I); bibliographie sur cette question chez H. Hoffmann, *Gšen*, ZDMG, 98 (N. F. 23), p. 357, n. 1.

[6] *Song-che*, 485, 6 *b* et *Siu Tseu-tche t'ong-kien tch'ang-pien*, 123 (Song, pao-yuan 2e année), les deux versions comparées in Si-hia wen-ts'ouen 西夏文存 de Lo Fou-yi 羅福頤, p. 2 ; aussi *Si-hia ki-che pen-mouo*, 10, 7 *a*. La théorie suivant laquelle les Tang-hiang T'o-pa de Song-tcheou

T'ou-yu-houen [1] (tous ces noms étant écrits avec les mêmes caractères). Il se peut donc que le clan des Mi-ñag ne constituât qu'un des éléments de la formation du Si-hia.

Les généalogies des rois Mi-ñag qu'on trouve chez les auteurs tibétains ne correspondent pas aux listes des rois Si-hia données par les Chinois; elles débutent avant la fondation officielle du Si-hia et se prolongent après sa destruction par Gengiskhan [2]. Ces faits s'expliquent précisément si l'on considère le Mi-ñag comme un des éléments constitutifs du Si-hia. Il existait avant et subsistait après cette dynastie, soit sur place comme les Tangut de Sanang Setsen, soit ailleurs comme les souverains de Byaṅ (dans la province de gTsaṅ) des généalogies tibétaines.

Le clan T'o-pa des Tang-hiang s'étant soumis à la Chine, fut transplanté dans le Ning-hia au VIIe siècle. Les autres Tang-hiang, demeurés à l'ouest de Song-p'an et soumis aux Tibétains, furent appelés Mi-ñag. Le chef des Tang-hiang T'o-pa, Li Ki-ts'ien, se révolte seulement en 982. Le royaume Si-hia n'est officiellement fondé qu'en 1032, et la région de Kan-tcheou, occupée par les Ouigours depuis la fin du IXe siècle [3], ne tombe au pouvoir des Si-hia qu'en 1028 [4]. Et pourtant l'histoire bonpo citée plus haut parle déjà du Mi-ñag situé au point de rencontre de la Chine, du Tibet et des Hor pour l'époque de gLaṅ-dar-ma, première moitié du IXe siècle [5]. Or, il précise en même temps que ce Mi-ñag s'appelle aussi rGyal-rgod [6], nom qu'on retrouve dans toutes les généalogies du Mi-ñag comme celui du septième roi (orthographié rGya-rgod dans le *gDuṅ-rabs*) [7].

Il se trouve que les textes tibétains de Touen-houang, qui n'ont pas encore livré le nom Mi-ñag, parlent par contre fréquemment des rGya-rgod. Et leur localisation s'accorde parfaitement avec celle du Mi-ñag du Nord. Il est par exemple question

---

région de Song-p'an) descendent des T'o-pa de la dynastie des Wei est encore attestée à l'époque si-hia par l'historien Lo Che-tch'ang 羅世昌. Son ouvrage, le *Si-hia kouo-p'ou* 西夏國譜, est aujourd'hui perdu, mais une phrase de sa préface, conservée dans le *Kin-che*, 134, 5 *b*, prétend que depuis le déclin de la dynastie des T'o-pa Wei, les survivants de cette dynastie, habitant à Song-tcheou, conservèrent le nom de famille T'o-pa 元魏衰微,居松州者因以舊姓爲拓拔氏.

[1] *Wou-tai-che*, 74, 1*b*-2*a*. Ce clan est nommé parmi les T'ou-yu-houen qui, après leur dispersion par les tibétains T'ou-fan en 756-7, furent transplantés dans le Ho-si, c'est-à-dire dans le Chensi-Kansou qu'occupait le Si-hia. Chose encore plus curieuse, un autre clan de ces T'ou-yu-houen transplantés vers l'Est (Chensi-Chansi) vers 860-73 s'appelait Ho-lien 赫連 (*loc. cit.*). Or les rois du Si-hia se réclamaient officiellement du Ho-lien Po-po qui avait fondé le royaume de Hia, avec capitale à Ning-hia, en 407. C'est même de cet antécédent que les rois Si-hia avaient consciemment tiré leur nom dynastique.

[2] Dans *Sanang Setsen* (Schmidt, p. 121) aussi il est encore question d'un chef de Tangut chassé et du peuple Mi-ñag pacifié par Gegen-qan en 1322, longtemps après la chute du royaume si-hia.

[3] En 872 d'après le *T'ang-chou*, 216 B, 8 *a*.

[4] C'est cette circonstance qui doit être à l'origine de l'affirmation d'un petit traité mongol cité par Schmidt (*Sanang Setsen*, p. 298) : vers 1300 le peuple Tangut fut appelé Uigur. Pour une époque plus ancienne, début du IXe siècle, le *dPag-bsam* (fol. 112 *b* = Das, II, 172) parle, à propos de l'origine de Pehar, d'un voyage au Mi-ñag Hor qu'il semble assimiler aux Bhata Hor du côté de Gan-gru (Kan-tcheou). Je reviendrai sur cette question. Ici Hor doit désigner les Ouigours. Avant la conquête du Si-hia par Gengiskhan, les Ouigours habitaient bien encore Kan-tcheou, ayant pour voisins les Tangyud. Venant des Qara-Kidat (depuis 1123 dans la région du Tarim) Ong-qan passe successivement chez les Uyi'ut (pluriel de Ui-ur) et les Tang'ut (*Histoire Secrète*, § 151).

[5] A cette époque, en 938, les Tang-hiang occupent la région située entre Ling-tcheou (Ning-hia, Ordos) et Leang-tcheou. Leur «capitale» se trouvait à Cha-ling 沙嶺 et leur chef s'intitulait Fils du Ciel (*sic!*) des Nie-ngai, **niep* ou *niem-ngai* 捻崖天子 (*Wou-tai-che*, 74, 4*b*).

[6] Aussi *dPag-bsam*, éd. Das, II, 160 : *Mi-ñag rGyal-rgod kyi brgyud-pa*.

[7] *sTobs-kyi 'k'or-los sgyur-ba sde-srid P'ag-mo-gru-pa sogs Bod-kyi rgyal-blon maṅ-po'i gduṅ-rabs mdo-tsam brjod-pa'i rab-tu byes-pa ya-rabs mgul-rgyan*, par A-kya Blo-bzaṅ bstan-rgyan; éd. Pékin, 12 folios.

d'un K'aṅ Śin-t'ar, habitant de Śa-ču, du clan des rGya-rgod, et d'un K'aṅ Maṅ-zigs du même clan [1]. Ce clan ou cette tribu semble donc comporter des habitants de Cha-tcheou (dotés, semble-t-il, de noms de famille chinois). Parfois on ne parle que de rGya, parfois seulement de rGod. Ailleurs, on mentionne un certain K'aṅ Stagu, habitant de Śa-ču, de (ou des) rGya, et un habitant de Cha-tcheou de rGya chassé (?) chez les rGod (mss. 1089 : *rGya Śa-ču-pa rGod-du bton-nas*). Les textes publiés par M. Thomas mentionnent une certaine Se'u-se'u, dame de Leṅ (de Leang-tcheou ?) du clan des rGod, habitant Cha-tcheou, ainsi que le clan rGod-ldiṅ du nord, etc. [2].

rGya et rGod se présentent comme des éléments distincts, mais étroitement associés, indiquant sans doute un mélange de populations [3]. Cette dissociation d'un nom ethnique double pourrait expliquer les traditions confuses des textes tibétains tardifs (voir ci-dessus) qui, en parlant du pouvoir du Mi-ñag à l'époque de gLaṅ-dar-ma, prétendent qu'on qualifie son roi de rGya-rje ou Souverain de (ou des ?) rGya. C'est là aussi, sans doute, l'explication de l'affirmation, à première vue assez ahurissante, de la Chronique du 5e Dalailama (de 1643) [4] qui dit (fol. 65 *b*-66 *a*) ceci : «(au sujet des) Souverains de Byaṅ : rGyal-rgod de Mi-ñag, 7e de la lignée descendant du roi Si'u de Mi-ñag, mis sur le trône de l'empereur du puissant... royaume de Chine par ordre du Ciel... » [5].

Le rGya- ou rGyal-rgod qui apparaît dans certains textes comme synonyme de Mi-ñag est donc devenu, dans les généalogies, le nom d'un de ses rois (voir le tableau comparatif des généalogies). Il y apparaît soit comme 7e, soit comme 6e ou 7e roi de la lignée. Le seul texte qui hésite précise aussi que ce rGyal-rgod fut tué

[1] Je dois ces renseignements à l'obligeance de Mlle Lalou qui a expliqué ces textes dans son cours de 1939 à l'École des Hautes Études.

[2] *JRAS*, oct. 1927, p. 830; juillet 1928, p. 563. *Ibid.*, p. 808 on parle des «deux districts de Śa-ču, (à savoir) les sToṅ-sar de rGya et les Sar-stoṅ de rGod, *Sa-ču rGya / stoṅ sar daṅ / rGod sar stoṅ sde gñis-te* // M. Thomas traduit : «Chinese Sa-cu, Thousand districts of Stoṅ-sar and rGod-sar». Mais rGya ne peut pas être épithète à Śa-ču. On trouve aussi rGya-sde et rGod-sde.

[3] Cf. rGya-Drug des manuscrits de Touen-houang = rGya et Drug, c'est-à-dire Drug-gu ? Il existe de nos jours un terme de ce genre : rGya-Hor, les «Djiahours» ou T'oujen ou Monguor, population mongole du San-tch'ouan 三 川, Kansou occidental. Le couple rGya-rGod a des chances de comporter l'élément chinois (rGya). Si, comme il est probable, K'aṅ, nom de plusieurs rGya-rGod de Cha-tcheou, représente le nom de famille chinois K'ang 康, les individus de ce nom seraient peut-être de descendance sogdienne (K'ang-kiu). La présence de Sogdiens, prêtres manichéens ou marchands, portant le nom de famille K'ang, dans la région de Cha-tcheou est bien attestée pour le VIIe siècle (voir Pelliot, *Le Cha tcheou fou t'ou king*, in *J. As*, 1916, I, 115, et T. Haneda, *The Northern lands and the Sogdians*, en japonais, Shina-gaku, vol. III, no V, feb. 1923, qui montre que ces Sogdiens s'étaient parfois mêlés aux Turcs Tou-kiue, puis aux Ouigours. Cf. p. 252.

[4] *Gaṅs-čan-yul gyi sa-la spyod-pa'i mt'o-ris kyi rgyal-blon gtso-bor brjod-pa'i deb-t'er*, par Ṅag-dbaṅ Blo-bzaṅ rgya-mts'o; trad. chinoise de Lieou Li-ts'ien, *Siu-Tsang che-kien* 續藏史鑑 Ch'engtu 1947 (qui attribue, à tort, l'ouvrage à Ṅag-dbaṅ dge-legs). Le passage en question a été récemment traduit par M. Tucci (*Tib. P. Scrolls*, 631) : *byaṅ-pa bdag-po ni p'un-sum-ts'ogs-pa'i bsod nams kyi dpal-las sgrub-pa'i dbaṅ-p'yogs rGya-nag goṅ-ma'i k'ri-la gnam-gyi luṅ-gis dbaṅ-sgyur-ba Mi-ñag Si'u rgyal-po nas gduṅ-rabs bdun-pa Mi-ñag rGyal-rgod...*

[5] M. Tucci et M. Lieou traduisent : mis sur le trône (investi) par décret de l'empereur de Chine. Cette traduction est raisonnable, mais suppose une correction du texte (*rGya-nag goṅ-ma'is* au lieu de *...goṅ-ma'i*) ou une tournure étrange de la phrase (M. Tucci : «obtained the investiture through a heavenly decree of him who sat on the throne [of the emperor] of China...»). Ma traduction se justifie par le mot à mot du texte, par la légende ancestrale (voir plus bas) et par les allusions répétées de tous les textes à un royaume Mi-ñag, successeur dynastique du trône de Chine. Aux textes déjà traduits (*rGyal-rabs, Bon rGyal-rabs, Č'os-byuṅ* cité par le *dPag-bsam*) on peut ajouter celui du *gDuṅ-rabs*, fol. 5 *a*, qui dit : «rGya-rgod, septième (roi) faisant partie de la lignée royale du Mi-ñag sur le trône de l'empereur de l'Est (*śar-p'yogs goṅ-ma'i k'ri-la Mi-ñag rgyal-rab bžugs-pa'i bdun-pa rGya-rgod...*). On verra que Mi-ñag/Si-hia était assimilé à la Chine par le nom de famille Li qu'il avait reçu des T'ang (voir appendice).

par un ministre, qu'avec lui la lignée de l'ancêtre Se-hu fut interrompue et qu'on compte avec l'assassin une lignée de trois ministres. Donc en tout neuf rois, plus le dernier, T'o-či, pris par Čingis-qan. Ces neuf rois auraient régné 260 ans [1]. Ce schéma correspond assez bien à l'histoire des Si-hia. Si l'on compte à partir du fondateur véritable et officiel du royaume, Li Yuan-hao, le Si-hia a eu dix rois dont le dernier fut tué par Gengiskhan. Il est vrai aussi que le 6e roi, Tch'ouen-yeou 純佑 ou Houan-tsong 桓宗, fut détrôné par Ngan-ts'iuan 安全, gouverneur de Kan-tcheou et cousin de Tch'ouen-yeou (*Kin-che*, 134, 3 *b*) qui s'établit sur le trône comme 7e roi, Siang-tsong 襄宗. Mais d'après les sources chinoises Tch'ouen-yeou ne fut pas tué. Par contre ces sources parlent d'une tentative de rébellion du ministre Mou Siun 慕洧 contre le 5e roi, Jen-hiao 仁孝 ou Jen-tsong 仁宗. La durée de 260 ans de toute la lignée correspond, d'autre part, à celle de 258 ans que les Chinois donnent aux Si-hia (*Song-che*, 486, 10 *b*).

Dans les textes tibétains, le 9e roi Mi-ñag s'appelle rDo-rje-dpal. D'après la Chronique du 5e Dalailama, ce roi fut contemporain du dharmarāja saskyapa Grags-pa rgyal-mts'an (1147-1216) [2]. A en croire l'histoire des Mongols du *dPag-bsam* (fol. 302 *b*), c'est ce 9e roi rDo-rje-dpal qui fut tué par Gengiskhan quand celui-ci eut envahi le Mi-ñag tibétain (Bod Mi-ñag). Son nom mongol aurait été T'o-če ži-tur-gvu. Le *Hor-č'os-byuṅ* (Huth, p. 18 et trad. p. 27) répète la même chose en donnant au nom mongol (*sog-po*) la forme Ži-tur-gvo t'ul-gen ha-kan. C'est là le T'o-či pris par Čingis dans le *Č'os-byuṅ* déjà cité et le roi Šiduryu de Sanang Setsen, dernier roi du «Tangyud appelé Mi-ñag», tué par Čingis-qan. Or, le P. Mostaert nous informe [3] que ce roi, ŠuDurga xān en dialecte ordos, y est aussi appelé *t'ölgō'ts'i xān*, c'est-à-dire «le Roi Devin». Ce mot doit être l'original du T'o-či des textes tibétains, le *t'ul-gen* du *Hor-č'os-byuṅ* représentant le mongol classique *tülge* «sort, présage» qui est à la base du mot ordos [4].

Il n'est donc pas douteux que les généalogies données par les textes tibétains sous le nom de Mi-ñag visent bien les rois Si-hia, au moins dans leur première partie. Mais elles mentionnent en tout 17 rois, soit encore huit après celui tué par Gengiskhan et qui fut le dernier roi si-hia. En fait la continuité de cette lignée n'est qu'apparente, du moins géographiquement. Si les premiers rois de Mi-ñag sont bien des souverains du Nord (*byaṅ-p'yogs*) et même de Byaṅ-ṅos (du côté de

---

[1] *Č'os-byuṅ* cité par *dPag-bsam*, fol. 290 *a* : *Mi-ñag yul-gyi Bod Se-hu rgyal-po žes grags-la des byaṅ-p'yogs dbaṅ-du bsdus-te rgyal-po dgu* (glose : *bču-gñis zer*) *byuṅ-ba'i lha-pa'i dus Ka-rma'i bla-ma gTsaṅ-pa zer-ba gdan-'draṅs-šiṅ drug-pa* (glose : *bdun-pa zer*) *rGyal-rgod čes-pa de blon-po žig-gis bsad-de rgyud-č'ad šul-du p'yis-su de skyes-pa yin-pa'i Go-tan rgyal-pos lha-k'aṅ bžeṅ zer-la / Se-hu'i rgyud-drug daṅ blon-gyi rgyud-gsum daṅ dgus lo gñis-brgya-drug-čur* (glose : *Gya-rgyal du mi-bgraṅ*) *byaṅ-gi rgyal-po byas-kyaṅ* (glose : *byaṅ-gi rGya Bod Hor tsam-gyi k'ams-rgyal tsam byas-pa-las dbus-rgyal ma-byas*) *mt'ar T'o-či žes-pa de Čiṅ-gis-kyis blaṅ-ba'o //*.

[2] Tucci, *Indo-Tibetica*, IV, I, 72.

[3] *Dictionnaire Ordos*, 632 *b*.

[4] Quant à Šiduryu, c'est là non pas un nom, mais un titre. Il fut conféré au dernier roi si-hia, Li Hien 李睍 ou Iluyu Burqan, par Čingis-qan, avant son exécution (*Yuan-tch'ao pi-che*, suite, II, 10 *a*; trad. Haenisch, p. 135). Šiduryu traduit tibétain *sroṅ*, si connu par le roi Sroṅ-btsan sgam-po. Han Jou-lin, *op. cit.*, p. 44, a montré que l'élément *sgam-po* était fréquent dans les noms de grands personnages si-hia (transcription chinoise *kan-pou* 敢不, 甘卜; aussi 鈐部, 甘普, 紺孛). Rašid-'d-din dit aussi que le roi de Tangut du temps de Čingis s'appelait Li-vang Šadiryu (d'Ohsson, *Histoire des Mongols*, I, 95, 373) = 李王, Roi Li, nom de famille chinois des rois si-hia depuis leur investiture par les T'ang. Han Jou-lin fait en outre remarquer que le *Cheng-wou ts'in-tcheng-lou* (聖武親征錄校注, p. 125) donne le titre de Šiduryu, non pas à Li Hien, mais à Li Ngan-ts'iuan. Contre Wang Kouo-wei qui croyait à une erreur, Han Jou-lin pense que Šiduryu devait être un titre applicable à tout roi si-hia.

Kan-tcheou), leurs descendants sont les seigneurs de Byaṅ, domaine situé au Tibet occidental, dans le gTsaṅ[1], non loin de ce Sikhim dont les rois, à en croire Waddell et Risley[2], se prétendaient aussi descendants du Mi-ñag. La faille s'opère visiblement à partir de la venue au Mi-ñag du karmapa gTsaṅ-pa (originaire de gTsaṅ, comme son nom l'indique) et à la suite de l'interruption de la lignée principale par le meurtre d'un roi. Le premier souverain de Byaṅ, Seṅ-ge-dar de

[1] Leur siège est à Ṅam-riṅs qui se trouve à la limite du gTsaṅ, sur la rivière Charta (*Tib. P. Scrolls*, p. 62). Leur généalogie se trouve dans un ouvrage de Tāranātha (vol. *k'i* de ses œuvres : *Rigs-ldan č'os-kyi rgyal-po Nam-mk'a' grags-pa bzaṅ-po'i rnam-par t'ar-pa bsṅags-ldan-pa'i 'brug-sgra*; op. cit., p. 165). M. Tucci y relève une tradition intéressante. La famille de Ṅam-riṅs, de Byaṅ (litt. «Nord»), était particulièrement adonnée au Kālacakra, car une tradition voulait que le Sambhala, où ce tantra fut révélé, se trouvait «au-dessus de Ṅam-riṅs». La même tradition est à la base d'une phrase de la biographie de T'aṅ-stoṅ (éd. Dergué, fol. 97 *b*) : «il se rendit au grand royaume de Ṅam-riṅ, (ce) deuxième Sambhala, de Byaṅ (ou : du Nord)», *byaṅ šam-bha-la gñis-pa rgyal-k'ab č'en-po Nam-riṅ-du p'ebs*. Or ce Sambhala est généralement localisé dans le Turkestan, véritable Nord par rapport au Tibet. On notera la ténacité des notions qui relient la lignée de Byaṅ du Tibet méridional à ce Nord (*byaṅ*) dont elle est venue. J'ai recueilli de la bouche d'un Tibétain (Paul Sherap qui dicta à Combe son livre *A Tibetan on Tibet*) la tradition (ou l'opinion scolastique) que le Mi-ñag se trouvait autrefois au Turkestan chinois. Il est possible que la confusion se soit produite par l'intermédiaire du terme Li-yul qui désigne Khotan, mais qui a aussi été appliqué au Mi-ñag/Si-hia (voir l'appendice). Qu'on sentait bien un lien entre le Byaṅ du Tibet méridional et le Nord (*byaṅ*), c'est ce qui ressort encore de la légende de l'érection d'un chorten par T'aṅ-stoṅ (1re moitié du XVe siècle ; voir sa biographie, éd. Dergué, fol. 131 = 135 de celle de M. Tucci, cf. *Tib. P. Scrolls*, p. 163). La scène se passe à Ṅam-riṅ, au Byaṅ, où T'aṅ-stoṅ rencontre rNam-rgyal grags-bzaṅ (n° 17 de ma liste généalogique). Les Hor (Mongols) venaient d'envahir le Sud-Ouest tibétain. Pour écarter de nouvelles incursions, T'aṅ-stoṅ décide de faire ériger un chorten. M. Tucci semble laisser entendre que ce chorten fut construit à Ṅam-riṅ, mais le texte dit clairement qu'il fut construit à la frontière du Tibet et des Mongols (*Hor Bod mts'ams*). Pour le faire, T'aṅ-stoṅ envoie d'ailleurs un nomade et une religieuse, accompagnés d'un chien. Or ils n'arrivent sur les lieux du chorten, dans une grande plaine, qu'après sept mois de voyage (fol. 132 *a* : *zla-ba bdun-tsam soṅ-ba daṅ t'aṅ č'en-po... 'jag-mas bsug-skad 'byin-pas .. sems-čan šin-tu dkon-pa č'u-med-pa la*). Elle est infestée de brigands, sans animaux ni eau. C'est le «Nord sans limites» (*byaṅ mt'a'-med*), sans doute le Byaṅ-t'aṅ, le Changthang désolé du Nord du Tibet. Au bout de trois jours ils arrivent à un col qui forme la frontière entre le Tibet et Hor (133 *a* : *Hor Bod mts'ams-kyi-la*). C'est là que se construit le chorten. De là on voit le pays des Hor (134 *b*). Tant que ce chorten ne sera pas détruit, les Hor n'envahiront pas le Tibet. Cette légende reflète les liens (réels ou légendaires?) qui rattachaient les souverains de Byaṅ (dans le gTsaṅ) au Mi-ñag ancien du Nord (*byaṅ*, Byaṅ-ṅos) qui se trouvait «à la limite du Tibet, des Hor et de la Chine». L'intervention de T'aṅ-stoṅ correspond à la logique interne de cette légende ; lui aussi descendait de la lignée «divine» du Mi-ñag (voir note suivante).

[2] Waddell, *Demonolatry in Sikhim Lamaism*, in *IA*, XXIII, 197 (cf. aussi son *Lamaism in Sikhim*, in *The Gazetteer of Sikhim*, Calcutta, 1894, 375) parle du «Royal Ancestor of the Sikhim king, the divine Minyak king (*sTong Mi-nyag gi lha*)» et prétend : «the Sikhim king is descended from the Minyak dynasty of Kham in Eastern Tibet, a dynasty which once held sway over Western China and is regarded as semi-divine by the Tibetans». Risley dit, dans la même *Gazetteer*, p. 7, que l'un des trois fils de K'ri-sroṅ lde-btsan devint roitelet de «Kham-Miñag-Andong, one of the eighteen quasi-Tibetan principalities that were seized by China about 1732. This place is situated to the west of Ta-tsien-loo, between Litang and Dirghé». Et il ajoute en note : «it is said that one of his descendants summoned the Sakya Penchen Rimboche hGromgon hPhags-pa to Kham Minag, and by his worship and intercession with guru Tha-mar-Yese-Ran-bar obtained a miraculous seal, set on one side with a ruby, engraved with a nine-horned scorpion. This mark of divine favour made him so famous that he became King of China and of Shō-ser as well as Kam». Le fils de Kr'i-sroṅ lde-btsan dont parle Risley (et Waddell, *op. cit.*, p. 355) est sans doute Mu-rum ou Mu-rug qui s'en alla «dans le Nord au mDo-K'ams» et revint pour demander le trône du Tibet, du K'ams ou du pays des Mon (textes discutés in Thomas, *Tib. lit. texts*... 1, 267-8 et Tucci, *Tib. P. Scrolls*, 735). C'est d'un prince né 25 générations après ce fils de K'ri-sroṅ lde-btsan que descendraient, selon Risley, les rois du Sikhim. Cela nous mènerait environ au XIVe siècle. Parmi les K'ams-pa très nombreux au Sikhim (Risley, p. 27) on trouve notamment les mDo-K'ams-pa (p. 28), mais c'est la famille des A-ldan-Pu-tsha-po

Mi-ñag, est déjà né au Tibet proprement dit (Bod). Dans sa dernière œuvre magistrale, M. Tucci a bien montré comment, à tort ou à raison, certaines familles princières du Tibet central et occidental se disaient descendants de lignées — parfois même étrangères — venues du nord-est du Tibet (*Tibetan Painted Scrolls*, p. 6).

2. — LÉGENDES ANCESTRALES

Il nous reste à examiner les deux légendes qui s'attachent au premier ancêtre et au dernier souverain de la lignée du Mi-ñag Si-hia. Elles me paraissent d'autant plus intéressantes que, malgré des recherches assez longues, il m'a été impossible d'en découvrir le moindre écho dans les textes chinois relatifs au Si-hia.

Le premier ancêtre du Mi-ñag, qualifié de Souverain du Nord, s'appelle Se-hu [1] ou Se'u (var. Si'u) [2]. Version I le dit Roi du Mi-ñag tibétain (Bod Mi-ñag); il usurpe le trône au détriment du Roi de Chine, soumet le Nord (*byaṅ-p'yogs*) et prend alors le titre «Roi Se-hu tibétain du pays Mi-ñag» (*Mi-ñag yul-gyi Bod Se-hu rgyal-po žes grags-la*). Voici son histoire :

I : Au nord du Kokonor, entre Gan-dru (Kan-tcheou) et Gha (Hia-tcheou ?) [3] se trouve la montagne Se-p'u sur laquelle réside un dieu du sol (*gži-bdag*) de l'espèce démon-serpent (***klu-bdud***), nommé sMon-śri (d'après II, c'est là montagne qui se

(= A-ldan bu ts'a-bo, descendants de A-ldan ?) ou Adinpuso (p. 29) qui nous intéresse surtout ici. Leur histoire légendaire peut, en effet, se rattacher au schéma généalogique que j'ai pu dresser. Voici ce que dit Risley (p. 33) : quelques générations avant le roi de Sikhim «Penchoo» (P'un-ts'ogs rnam-rgyal, né en 1604, intrônisé en 1641, Risley, p. 10), trois frères viennent de K'ams A-ldan č'os-'k'or-gliṅ pour se rendre au Sikhim. L'aîné s'arrête à Ringon, les deux autres arrivent à sBas (or sBas-yul est une épithète du Sikhim). Une autre version est plus précise. 'P'ags-pa aurait, vers 1264, à son retour de Mongolie, ramené de K'ams un certain «Na-tWang-Ton-grub (Nag-?, ou mNa'?-dbaṅ don-grub) a native of Kham-Aden (K'ams A-ldan)». Après un séjour à Sa-skya cet homme se serait rendu au Sikhim où son fils aurait épousé une femme lepcha. Le même lien avec les Saskya apparaît dans la tradition relative au premier ancêtre des autres K'ams-pa du Sikhim (Risley, p. 7-10). Ces rapports avec les Saskya et la date approximative, époque mongole, après la destruction du Si-hia, concordent bien avec les données des généalogies du Mi-ñag (voir tableau).

J'ignore d'où Waddell et Risley ont tiré leurs indications curieuses. Peut-être est-ce le *'Bras-ljoṅ luṅ-bstan gsal-ba'i me-loṅ* (Waddell, *Lamaism*, p. 46) qui ne m'est pas accessible. Nous verrons que l'ethnique qualificatif du Mi-ñag est lDoṅ (var. gDoṅ, 'Doṅ) et non pas sToṅ (qui, lui, est celui des gSum-pa). Les données de Waddell et Risley cadrent avec la biographie de T'aṅ-stoṅ (1385-1464; éd. Dergué, fol. 6 *b*-7 *a*). Selon celle-ci, ce saint est né dans la ville (*groṅ-k'yer*) de 'Ob, située dans la vallée 'Ob, à l'Est du lieu-saint 'Ob Lha-rtse («Pic divin», sans doute une montagne), sur la rive gauche du Brahmapoutre, non loin de Rin-č'en-sdiṅs, la résidence seigneuriale des souverains de Byaṅ (dans le gYas-ru du gTsaṅ). Ces Byaṅ, on vient de le voir, sont les descendants des rois de Mi-ñag. Aussi le père de T'aṅ-stoṅ, le chef (*dpon-po*) rDo-rje rgyal-mts'an, originaire de sPyi 'Bras-luṅ, porte-t-il le surnom lHa-lDoṅ dkar-po («Blanc lDoṅ divin»), descendant de la famille des Mi-ñag, suivant une prophétie qui parlait d'un «fils des lDoṅ, sages de Mi-ñag» (*rDo-rje rgyal-mts'an ni/luṅ-bstan las/Mi-ñag rig-'dzin lDoṅ-gi bu-žes gsuṅs-pa ltar/rus Mi-ñag nas č'ad-pa lHa-lDoṅ dkar-po yin*).

[1] *Č'os-byuṅ* cité par *dPag-bsam*, fol. 291 *a*, désormais I ; *rGyal-rabs-rnams-kyi byuṅ-ts'ul*, fol. 11 *a* : II ; *Deb-t'er dmar-po* : III (mss., fol. 44 *b*-45 *a*).

[2] Chronique du 5ᵉ Dalailama, fol. 65 *b*. On trouve aussi la forme gSi'u (*rGyud-sde kun-btus*, fol. 140 *b*, parlant de sKal-bzaṅ bkra-šis, abbé de dGa'-ldan Byaṅ-rtse, issu de la famille du roi gSi'u de Mi-ñag).

[3] II écrit 'Ga'. Le *dPag-bsam*, II, 370 = fol. 235 *a*, parle d'un temple 'Ga'-ruṅ lha-k'aṅ au Mi-ñag, construit par Karma pakši C'os-'dzin lors de son voyage en Chine et en Mongolie (rGya Hor ; cf. *Deb-t'er sṅon-po*, ña, 37 *a* : temple au Mi-ñag 'Ga'i-yul, voyage en rGya *daṅ* Hor).

nomme sMon-śri; elle est située entre Byaṅ-ṅos [Kan-tcheou] et 'Ga'. Il y règne un démon-serpent [*klu-bdud*] venimeux qui, si on ne lui fait pas d'offrandes, se met en colère et envoie évanouissements, lèpre, folie, etc. Il s'appelle Se-hu).

I : Ce serpent-démon se transforme en sept cavaliers, lui-même et six compagnons (II, *idem;* III supprime la transformation). Il se rend au château (ou à la ville) Hu (II et III : Byaṅ-ṅos). Là le chef des sept cavaliers (III le démon seul, n'étant pas transformé) s'unit à une femme (II et III : à une femme de l'espèce des Mangeurs de Viande, *śa-za'i rigs*, démons cannibales = *rākṣa*). De cette union naît un fils (II ajoute : au bout de neuf mois). Au moment de sa naissance une étoile jusque-là jamais vue apparaît dans le ciel (II et III, *idem*). Les devins du roi de Chine font leurs calculs, mais le héros possède l'art (magique) de se rendre inconnaissable (II et III précisent : les astrologues chinois apprennent par leurs calculs l'existence d'un homme qui ravira le trône. L'ayant dit au roi, celui-ci fait rechercher l'enfant, mais sans succès). Le héros se cache, accompagné de nombreux camarades d'âge, dans les solitudes de la forêt où il grandit [1]. (II fait d'abord grandir l'enfant qui, ensuite, rassemble des jeunes gens de son âge pour aller vivre dans les solitudes de la forêt. III supprime cette fuite). Les jeunes gens se rendent à un fleuve; c'est le Fleuve Jaune (rMa-č'u), disent certains, mais I pense qu'il s'agit sans doute de la Rivière Noire (Nag-č'u) [2]. Ils y jettent beaucoup de fumier de cheval et de fouets [3]. Par ce truchement, ils s'emparent du Roi de Chine et de ses ministres, les tuent, et le héros se fait Roi lui-même sous le nom de « Roi Se-hu tibétain du pays Mi-ñag ». II est ici plus explicite (III n'en garde qu'une partie) : la fuite dans les forêts y est

[1] Li Ki-ts'ien, ancêtre des Si-hia, né avec des signes miraculeux (dents dès la naissance), s'enfuit à l'âge de douze ans, avec dix-sept camarades, dans le marais Ti-kin tsö 地斤澤 situé à 300 li au nord-est de Hia-tcheou (*Song-che*, 485, 2 *b*). On peut aussi utilement comparer l'histoire de Ngan Lou-chan, le célèbre rebelle, métis turco-chinois (mort en 757; voir sa biographie historique chez Des Rotours, *Traité des Fonctionnaires*, Leyde 1948, p. 712-713). Sa légende présente quelques traits en commun avec celle de Se-hu. (Voir *Ngan Lou-chan cho-ki* 安祿山事跡 de Yao Jeou-neng 姚汝能, in *T'ang-jen siao-chouo lieou-tchong* 唐人小說六種, p. 1 *a*). Sa mère, une sorcière turque (Tou-kiue) adresse une prière au dieu Ya-lo-chan (ou au dieu de la montagne Ya-lo? 軋犖山神) pour lui demander un enfant. Lors de la naissance, une lumière rouge brille la nuit, les animaux crient de toutes parts et les *observateurs des signes célestes voient une comète* lumineuse tomber dans la tente (le commentaire ajoute que *les Chinois font rechercher cette tente, sans la trouver;* ils tuent alors tout le monde, vieux et jeunes, mais *l'enfant en réchappe, ayant été caché* par quelqu'un). La mère trouve dans ces phénomènes la preuve que le fils vient du dieu invoqué. Aussi lui donne-t-elle le nom de Ya-lo-chan qui fut plus tard sinisé en Ngan Lou-chan. D'après le commentaire, Ya-lo-chan est le nom que les Turcs Tou-kiue donnent au Dieu des Luttes 鬬神. L'expression est insolite. Il ne s'agit pas d'une expression courante pour Dieu de la Guerre ou des Batailles. Le commentateur aurait-il mal compris? Les premières syllabes du nom, *·at-lak, rappellent les transcriptions chinoises du nom turc et mongol des chevaux tachetés : *ho-lo-tche* 遏羅支 *ât-lâ-tśie < *allači, et *ho-la* 曷剌 *γât-lât < *allat (Boodberg, *Two notes on the history of the Chinese frontier*, in *HJAS*, I, 305; cf. mongol classique *alaq* « bigarré, pie »). Le caractère *teou* de la définition (« lutte ») sert précisément à indiquer le combat de chevaux (二部馬鬬) qui provoqua la migration des T'ou-yu-houen (voir plus loin, p. 247). *san* représente-t-il le mot chinois « montagne »? (on verra que l'Alachan tire son nom du fait qu'il ressemble à un cheval tacheté). Ou est-ce un suffixe turc formant des noms propres? (cf. T'o-pa-chan 拓拔山, prince Tang-hiang de l'Ordos, *Wou-tai-che*, 74, 2 *b*; T'o-pa était un nom de clan à la fois Tang-hiang et T'ou-yu-houen).

[2] C'est le Hei-chouei chinois, c'est-à-dire l'Etsingol. Si certains hésitent et pensent au Fleuve Jaune, c'est que ce dernier est parfois appelé Qara muren, Fleuve Noir, dans les textes mongols (ex. Schmidt, *Sanang Setsen*, p. 103).

[3] Le texte a *lčags* « fer », mais I écrit *rta-lčags* « fouet ».

expressément désignée comme le début de la révolte (*ño-log brtsams-pa-las*). C'est alors qu'une vieille femme de l'espèce des non-humains (*mi-ma-yin-pa*) de Byaṅ-ños (Kan-tcheou) donne au héros le conseil de venir avec une armée, le quinze de la lune, et de jeter beaucoup de fouets et de fumier de cheval dans le Fleuve Jaune [1]. Par ce moyen le sceau du Roi de Chine tomberait en ses mains. Le quatorze, la vieille monte sur les remparts où elle se lamente en se frappant la poitrine. Le Roi de Chine en demande la raison. Elle lui révèle que, sur ordre d'Indra (brGya-byin), Souverain des Dieux [2], un Roi de Mi-ñag a été choisi (c'est-à-dire quelqu'un a été désigné par le Ciel pour être Roi de Mi-ñag), et qu'une grande armée viendra le lendemain. Comme preuve de ses dires, on verra la couleur du Fleuve Jaune changée par la quantité de fouets et de crottin de cheval laissés par cette armée. Sur une question du roi, la vieille lui conseille de se rendre. Le roi, accompagné de sept ministres et courtisans, va donc porter le sceau. Le cortège ayant rencontré les cavaliers du fils du serpent-démon, ceux-ci prennent le sceau et tuent le Roi de Chine et ses ministres. C'est ainsi que le royaume de Chine tombe au pouvoir du Mi-ñag (*rGya'i rgyal-k'ams Me-ñag-gis dbaṅ byas-pas*). Et comme le nom de chaque roi Mi-ñag est tiré du nom de son père [3], le fils du serpent-démon est appelé Roi Se-hū (*klu-bdud-kyi bu Mi-ñag rgyal-po re'i miṅ-kyaṅ p'a'i miṅ-nas dras-te/Se-hū rgyal-po źes grags*).

Comme je l'ai déjà dit plus haut, I et II donnent cette légende au milieu d'un résumé de l'histoire de Chine. Elle commence après les cinq Dynasties (Heou-Tcheou) et se termine par le septième descendant de Se-hu, tué par Gengiskhan. Il s'agit donc bien des Si-hia. Or, le dernier roi Si-hia est aussi l'objet d'une légende. Elle ne m'est connue qu'en mongol [4] ou, en tibétain, d'après des sources mongoles [5].

---

[1] Ruse célèbre; cf. *rGyal-rabs*, fol. 54 *a* : le ministre mGar, suivi de quatre athlètes, quitte la Chine en enlevant la princesse. A rMa-č'u k'ug-pa, c'est-à-dire à la première boucle du Fleuve Jaune, ils sont sur le point d'être rattrapés par les cavaliers chinois lancés à leur poursuite. mGar fait remplir les bords du fleuve de crottes et traces de chevaux. Il fait de plus tirer des flèches en éparpillant des plumes. Les poursuivants croient avoir affaire à une grande armée, prennent peur et retournent. Le *Ma-ṇi bka'-'bum* fait jouer la même ruse au gué du fleuve. Il ajoute la ruse des nombreux fouets dispersés au bord du fleuve (Bacot, *Le Mariage chinois du roi tibétain Sroṅ bcan sgan po*, in *Mél. chin. et bouddh.* 3, 1934-1935, p. 36 et 56).

[2] Noter que ce détail s'explique bien dans un milieu mongol. brGya-byin est, en mongol, Xormusda qui équivaut *tengri*, le Ciel. C'est à cet ordre de Xormusda/Tengri que fait allusion le texte tibétain discuté plus haut (p. 235, n. 4 et 5) : *gnam-gyi luṅ-gis* «par ordre du Ciel» = mongol *tengri-yin jarliq-iyar*.

[3] Affirmation intéressante, quoique obscure. Le nom du fils, Se-hu, n'est pas tiré (*dras*) du nom du père, Se-hu, mais le répète. Les listes de rois mi-ñag ou si-hia n'illustrent pas davantage ce principe de dérivation des noms. Mais nous ignorons justement les noms des six premiers rois. Étant donné la parenté linguistique du si-hia avec le lolo-mosso et les rapprochements faits par Dr J. F. Rock entre Nakhi et K'iang, on peut songer au procédé, si célèbre chez les Lolo, les Mosso et les rois du Nan-tchao, qui consiste à répéter la dernière syllabe du nom du père dans la première du nom du fils (Cheng-lo-p'i, P'i-lo-ko, Ko-lo-feng, Feng-kia-yi, etc.). Sur les rapprochements entre Mosso et K'iang-Sihia, voir l'appendice.

[4] Surtout *Sanang Setsen*, éd. et trad. Schmidt, *Geschichte der Ostmongolen*, St-Pétersburg, 1829, p. 85-103; *Altan tobči*, in *Trudi Vost. otdy. Imp. Russk. Arxeol. Obšč.*, VI, St-Pétersburg, 1858, texte mongol, p. 29-37, trad. russe, p. 138-144; résumé dans une histoire mongole du XIXe siècle dont je ne connais que la traduction chinoise *Mong-kou ts'ing-che* 蒙古青史, par Sie Tsai-chan 謝再善, p. 8. Cf. aussi Potanin, *Tangutsko-Tibetskaya okraina Kitaya...*, St-Pétersburg, 1893, II, 268; Père Mostaert, *Folklore Ordos*, Peiping, 1947, p. 187 et *Ordosica*, in *Bull. of the Cathol. Univ. of Peking*, IX, 1934, p. 75; les légendes analysées et discutées par Paul Serruys, *Notes marginales sur le folklore des Mongols Ordos*, Han-hiue, III, 1-2, Peiping, 1948, p. 170-175.

[5] *dPag-bsam*, fol. 302 *b*.

Le roi de Tangγud s'appelle Šiduryu. Sa femme, Šiluγun Gürbeljin est très belle, et un ambassadeur de Šiduryu à Čingis-qan a soin de le lui faire savoir. En 1226, le Tangγud est seul à ne point reconnaître la suzeraineté de Čingis-qan. Celui-ci part en guerre. Arrivé à la montagne Qangγai-qaγan, il organise une grande battue qui a pour but de prendre vivants : 1° une (ou la?) belle biche (*γooa maral*) et un (ou le?) chien gris (*börte činoa*)[1] et 2° un homme noir monté sur un cheval gris (*Altan tobči* : gris-bleu, *köke-boro*). Les trois sont pris. L'homme noir est un éclaireur de Šiduryu, appelé Qaduraqči qara bodong (sanglier noir aux défenses qui blessent). En parlant de lui-même, il se dit «tête noire» (*qara toloγai-tu minu*, A. T. : *qara terigün minu*). Il monte un cheval nommé Gün bolod köke morin (cheval bleu-gris, acier profond). Agissant en agent double, il révèle à Čingis-qan les pouvoirs magiques de Šiduryu : le matin il se transforme en serpent bigarré noir (A. T. : bigarré jaune), à midi en tigre bigarré rouge, et le soir en petit garçon.

Poursuivant sa marche, Čingis arrive au mont Muna-qan, situé à l'ouest de Pao-t'eou, non loin du Fleuve Jaune[2]. Enfin l'armée pénètre dans le Tangγud et encercle la ville Türmegei (Ling-tcheou 靈州)[3]. Au cours du siège, une vieille sorcière (A. T. : une vieille de l'espèce des rākṣa, *sic!*), nommée Qara Qang (Qang[4] la Noire), montée sur les remparts, jette, en l'injuriant, un mauvais sort sur l'armée mongole. Qasar, frère de Čingis et excellent archer, la tue d'une flèche[5]. Šiduryu se transforme alors en serpent, mais Čingis le poursuit sous la forme d'un garuḍa; Šiduryu se fait tigre, mais Čingis devient lion; Šiduryu se transforme enfin en garçon, mais Čingis en dieu (*tegri;* A. T. : en vieillard, *ebügen*). A bout de ressources, Šiduryu est capturé (A. T. ajoute : Šiduryu propose qu'on ne le tue pas et que, dans ce cas, il écartera de Čingis-qan ennemis, peste et famine). Čingis essaie en vain de le tuer. C'est Šiduryu lui-même qui lui révèle le moyen d'y parvenir. Il faut se servir d'un couteau triplement plié en acier *misari*, caché dans ses semelles. Avant de se laisser tuer, Šiduryu conseille à Čingis de bien examiner le corps de sa femme Gürbeljin-γooa, avant de l'approcher.

Čingis tue Šiduryu, prend sa femme et soumet de la sorte «le peuple Tangγud appelé Mi-ñag». Il décide alors de camper du côté sud du mont Altan-qan, aux bords du fleuve Qara müren (= Rivière Noire ou Etsingol? ou Fleuve Jaune?)[6]. Il

---

[1] Ce sont les deux ancêtres légendaires des Mongols.

[2] P. Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, 475 *a*, *Mong-kou yuan-lieou*, 4, 2 *b* : 穆納地方. Han Jou-lin et Teng Chao-k'in (*op. cit.*) ont proposé de voir dans ce nom aussi une transcription de Mi-ñag. C'est possible, mais douteux.

[3] Wang Tsing-jou, *Hsi-hsiah studies*, I, p. 11.

[4] Mais le passage parallèle du *Mong-kou yuan-lieou*, 4, 2 *b*, suppose Qangγa, car il transcrit *ha-la kang-ka* 哈剌剛嘎.

[5] Potanin a retrouvé les mêmes thèmes (sorcière protégeant la ville, assiégeant en difficulté, archer en disgrâce) dans la tradition bouriate de la campagne de Čingis-qan contre Naran-qan «Roi-Soleil» (*Vostočnie motivï v srednevyekovom Evropeiskom eposye*, Moscou, 1899, p. 74 et 832 ff.)! Dans la légende, Qasar est l'antagoniste de Čingis-qan.

[6] Schmidt identifie le Qara müren au Fleuve Jaune, on verra à l'instant pourquoi. Le *dPag-bsam* l'accepte plus ou moins, tout en doutant. Il glose Nag-č'u par : 1° Ha-ra u-su (*qara usu*, rivière noire) et 2° rMa-č'u (Fleuve Jaune), mais c'est douteux (*rMa-č'ur som-ñi*). Wang Kouo-wei (glose dans le *Mong-kou yuan-lieou*) dit : Altan-qan = Alachan, Qara Müren = Etsingol, ce qui est possible, puisque l'Alachan s'étend entre le Fleuve Jaune et l'Etsingol. L'hésitation entre les deux fleuves est donc compréhensible. Il est remarquable qu'un thème analogue se retrouve dans la légende du ministre mGar et de la princesse chinoise qui nous a déjà fourni le doublet de la ruse des fouets. Le *rGyal-rabs*, fol. 54 *b*, dit qu'en souvenir du passage de la princesse chinoise, le bac du Fleuve Jaune fut appelé «Bac de la Chinoise» (*lha-gčig ni šar-p'yogs nas byon/de'i rgyu-rkyen/rab-kyi miṅ-kyaṅ rGya-mo-rab bya-ba yod zer*).

admire la beauté de Gürbeljin. Mais elle demande la permission de se baigner afin, dit-elle, d'être plus belle encore. Seule au bain (dans le fleuve, suggère le contexte), elle écrit à son père une lettre qu'elle confie à un oiseau : «je me noierai dans ce fleuve. Ne cherchez pas mon cadavre en aval, mais en amont»[1]. Sortie du bain plus belle qu'avant, elle blesse Čingis la nuit suivante (on ignore comment)[2] et se noie dans le fleuve Qara müren. Et c'est pour cette raison que ce fleuve s'appelle encore de nos jours Qatun eke (La Reine)[3]. Son père Šangja[4] wang-jyä de la famille Juu (= Tchao 趙) de la ville chinoise Irgaï (Ning-hia) cherche son corps, mais ne trouve que ses chaussettes. A cet endroit tout le monde jette de la terre, ce qui forme le monticule Temür olqo (à 50 li à l'ouest de Pao-t'eou, dans la boucle de l'Ordos)[5].

Un déplacement de la légende est possible. Tout est mis en œuvre pour justifier une localisation dans la boucle de l'Ordos, près de Ning-hia. Mais si l'identification du Fleuve Noir avec le Fleuve Jaune du côté de l'Ordos s'explique bien par la proximité de la capitale Si-hia et des tombeaux de leurs rois (près de Ning-hia), la glose du *dPag-bsam* montre que le souvenir de l'identité Fleuve Noir (Nag-č'u, Qara müren) = Etsingol n'était pas perdu. Or nous avons vu que la légende ancestrale mi-ñag oscille aussi, pour l'emplacement du mont sacré, entre Byañ-ños (Kan-tcheou, près de l'Etsingol) et Gha (Hia-tcheou, près de Ning-hia). Un autre déplacement possible est celui de la première grande boucle du Fleuve Jaune (région de Tsoñ-ka) à la seconde, celle de l'Ordos. On se souvient des liens étroits entre Mi-ñag et Tsoñ-ka. Il se peut que ce soit le thème du bain de la reine qui soit à la base de ces hésitations. Ce thème, en effet, était déjà anciennement associé au Fleuve Jaune, et plus particulièrement à sa première boucle. A l'époque des T'ang, les Tibétains réclamèrent précisément cette région, au sud de Sining, comme «bain de la Princesse Chinoise»[6]. D'autre part, faire rechercher le cadavre en amont signifie que le courant du fleuve devait, lui aussi, remonter en amont. Or ce thème est également bien attesté pour la même région du Fleuve Jaune. Sous le règne néfaste de gLañ-dar-ma, le rMa-č'u ou Fleuve Jaune coula trois jours en amont, dit le *rGyal-rabs*[7]. Le *Deb-t'er sñon-po* (Ka, 25 *a*) dit cependant que ce fut le Klu č'u (fleuve des *klu* ou génies locaux-serpents), c'est-à-dire le T'ao-ho[8], étant sur ce point d'accord avec le *T'ang-chou*[9] sur lequel il se base sans doute.

Ainsi l'hésitation entre la Rivière Noire et le Fleuve Jaune constitue un premier point de rapprochement entre la légende du premier ancêtre mi-ñag et celle du dernier roi si-hia. Un autre trait commun est la figure de la vieille sorcière. Il vaut la

---

[1] Potanin, *Vost. Motivi*, p. 800, rapproche ce thème de celui du chamane Gürte (légende bouriate) tué par Sosor-noin, alors seulement que Gürte lui en révèle le moyen. Son cadavre jeté dans le fleuve Angara flotte non pas en aval, mais en amont.

[2] En lui coupant les organes sexuels, d'après la version du P. Mostaert (*Ordosica*).

[3] Voir p. 241, n. 6.

[4] Mais le passage parallèle du *Mong-kou yuan-lieou* suppose Šakja, car il transcrit 沙克札旺節; notons qu'en langue «tangoute» actuelle, *saksá* signifie «sorcier» («chamane», Przevalski, *Iz zaisana čerez Xami v Tibet*..., St-Petersburg, 1883, 346).

[5] Mostaert, *Dictionnaire Ordos*, 15 *b*. L'histoire de cette reine est rattachée à un vieux tumulus près de Kouei-houa tch'eng (Potanin, *Tang. Tib. okraina Kit.*, I, 50, II, 302-303). Mais Potanin rapporte aussi la même légende rattachée à Temir olxo (*Vostocnie motivi*, 785).

[6] *T'ang-chou*, 216 A, 5 *b* : voir p. 226, n. 5. Le nom de la princesse a aussi été donné au bac du fleuve, voir p. 241, n. 6.

[7] Ed. Schlagintweit, fol. 22 *a*; Francke, texte, p. 34.

[8] Klu-č'u = T'ao-ho in *Dictionnaire amdowa-japonais* de Yamamoto Uruwashi 山本斌, Tōbu Chibetto-go jiten 東部チベット語辭典, Pékin, 1944.

[9] 216 B, 7 *a* 洮河逆流三日 = *Klu-č'u žag-gsum γyen-la log*.

peine d'être examiné. Dans la légende tibétaine elle semble dédoublée. Il y a, en effet, de fortes chances que la mère du héros, venue d'une ville, et sa conseillère, agissant sur les remparts d'une ville, ne soient qu'une seule et même personne. La première est de l'espèce des démons cannibales (*śa-za'i rigs*), la seconde des non-humains (*mi-ma-yin* = démons). Dans la légende mongole, celle qui intervient en montant sur les remparts est une rākṣasī (cannibale) ou une sorcière. Dans les deux cas elle prépare la perte du roi en montant sur les remparts, et dans les deux cas la rivière, qui doit être imaginée près de la ville, joue un rôle important.

Un curieux texte chinois de Touen-houang suggère l'idée que la vieille qui monte sur les remparts est l'esprit ou le démon tutélaire de la ville. Il s'agit d'une pétition du peuple et du préfet de Koua-tcheou, adressée au Roi [1] : « Récemment, le premier de la 5ᵉ lune, les paroles sacrées prononcées, sur les remparts, sous l'emprise de la divinité (= en transe?) par la Vieille Sacrée, n'ont affirmé que (ceci) : la ville (ou les remparts et fossés) de Koua-tcheou et les eaux du Tou-ho, tout cela est du ressort du défunt préfet Mou-jong. Dernièrement les eaux du Tou-ho se sont encore arrêtées et ne sont pas revenues jusqu'à ce jour. Le peuple ne sait que faire et est très inquiet. Chaque fois qu'on procède à une « course des divinités » (fête où la divinité est promenée en procession et où des sorciers se mettent en transe) les paroles sacrées (= inspirées) ont toujours affirmé qu'on n'avait pas érigé un siège (statue ou pagodon) pour le préfet Mou-jong (et que c'était là la raison de l'arrêt des eaux) ». Le texte se termine par la demande d'autoriser la fondation d'un tel « siège » consacré au culte du mort divinisé.

Ce récit montre que les sorcières inspirées sont tout désignées pour révéler l'identité du dieu du sol local. C'est par leur bouche qu'on apprend la nécessité de rendre un culte au chef défunt, responsable de la ville et des eaux qui l'alimentent. M. Naba, qui a fait état de ce texte, s'est borné à indiquer que le terme *tch'eng-houang* 城隍 (remparts et fossés) qui désigne le Dieu des villes n'a d'abord signifié que « ville » tout court. Pourtant l'intérêt de ce texte est justement de montrer le passage du sens de « ville » à celui de Dieu protecteur de la ville. Il ne peut être question ici d'étudier ce problème. Mais il faut mentionner que le Dieu de la Ville est, comme bien d'autres dieux populaires en Chine, doublé d'une épouse, formant ainsi un couple. On peut se demander si la divinité qui inspire la vieille sorcière montée sur les remparts n'est pas précisément le démon féminin du lieu.

Le rapprochement de nos deux légendes parle dans ce sens. Dans la légende tibétaine, la mère de l'ancêtre Se-hu est une démone cannibale étroitement liée à une ville (fortifiée, *mk'ar*) nommée Hu, à moins qu'elle ne s'appelle Hu elle-même [2]

---

(1) Manuscrit de Touen-houang de la Bibliothèque Nationale, nᵒ 2.943, cité par M. Naba Toshisada 那波利貞 dans son article *Shina-ni okeru to-shi no shūgo-shin ni tsukite* 支那に於ける都市の守護神に就きて, Shinagaku, VII, 3-4, 1944-1945, p. 39. M. Naba y montre que Tch'eng-houang, le Dieu protecteur des Villes, a d'abord eu le simple sens de « ville ». Le texte en question est daté *k'ai-pao* 4ᵉ année (971). 昨去五月一日，城頭神婆神着所說神語，只言瓜州城隍及都河水漿，一切惣是故暮容君把勒·昨又都河水斷，至今未迴·百姓思量無計·意內灰恡·每，有賽神之時，神語只是言說不安置暮容使君坐位. Le Tou-ho est sans doute le canal de Cha-tcheou (*J. As.*, 1916, 114).

(2) On pourrait en effet comprendre que Hu est le nom de la femme et non pas de la ville. Le texte s'y prêterait. En lisant ce passage : *Hu źes-pa'i mk'ar naṅ-gi bud-med gčig*, on a d'abord tendance à traduire, comme je l'ai fait, « une femme (*bud-med gčig*) de dedans la ville (*mk'ar naṅ-gi*) appelée Hu », en ratttachant *źes-pa'i* « appelée » au *mk'ar* « ville » qui suit. Mais il serait parfaitement possible de comprendre « une femme appelée Hu qui se trouvait dans la ville » en considérant *mk'ar naṅ-gi* et *Hu źes-pa'i* comme deux épithètes à *bud-med*. Cette façon de voir

léguant ainsi la deuxième partie du nom à son fils. Quoi qu'il en soit, sa nature de démone liée à une ville (munie de murailles) l'apparente à la vieille, protectrice du héros et sa conseillère, qui monte sur les remparts, à la vieille sorcière de la légende mongole et à la vieille inspirée, elle aussi opérant sur les remparts, du document de Touen-houang. Nous sommes donc en présence d'un père démon, génie tutélaire d'une montagne d'une part, et de l'autre, d'une mère démone représentant d'une ville. C'est de leur union que naît le héros-ancêtre [1].

Le nom de ce héros ancestral reste obscur. Les Se'u sont nombreux dans les documents tibétains de Touen-houang [2]. Mais cette constatation ne mène pas plus loin. D'ailleurs la variante Se'u est-elle à préférer à celle de Se-hu ? On verra bientôt que Se'u se rattache bien à notre cycle. Mais la variante Se-hu semble se justifier par l'économie même de la légende, dans sa version I. En effet Se-hu s'y présente comme un nom composé dont le premier élément, Se, se retrouve dans le nom de la montagne Se-p'u qui est le siège du génie-*père* (ou, d'après II, le nom du génie-père lui-même), et dont le second, Hu, est identique au nom de la ville qu'habite la *mère* du héros, ou peut-être son propre nom. Le génie est intimement lié à son lieu-saint qui porte souvent le même nom. La coutume du Mi-ñag, dit la version II, veut que le nom de chaque roi soit formé à partir de celui de son père. La question se pose de savoir si le nom de la mère ne jouait pas aussi son rôle. Le nom du premier ancêtre Se-hu semble s'expliquer par les lieux-saints de ses deux parents.

La nature du père est apparente. C'est une montagne, un dieu local (*gži-bdag*). Dans la terminologie tibétaine (*sa-bdag*, *gži-bdag*), mongole (*orod-un ejen*) et sibé-

---

aurait l'avantage de supprimer l'opposition des variantes II et III qui appellent la ville Byañ-ños. D'autre part, si Hu était bien le nom de la mère, celui de l'enfant Se-hu se comprendrait, on le verra, bien mieux. De plus, l'élément Hu se retrouve dans d'autres noms de femmes qui ne sont peut-être pas sans rapport avec notre légende et se rattachent en tout cas au milieu ethnique dont elle est l'expression. On connaît par exemple Hu-mar, fille du roi de Khotan Vijaya Nanta, devenue l'épouse d'un roi de Nam (Thomas, *Tib. lit. texts* . ., 130). Or ces Nam semblent bien être des K'iang (Thomas, *Nam*, et le compte rendu de Wen Yu in *TP*, XL, 1-3, 1950, 203-207). Ils portent l'ethnique lDoñ (*Nam*, 18, n. 2 et 137, n. 2) comme les Mi-ñag. Entre Khotan et Mi-ñag les liens sont multiples. — Une autre femme Hu est en rapport avec Khotan. Selon la légende, une reine de Khotan se serait incarnée au Pays de la Race d'Or (gSer-rigs, Suvarnagotra) sous la forme d'une rākṣasī (mangeuse de chair humaine, *ša-za*) nommée Hu-ša. Sa fille est également appelée Hu-ša. Elle et cinq cents autres filles sont nées de rākṣasī et de marchands et deviennent les aïeules de la Race d'Or, tout en étant en même temps les divinités tutélaires du pays. Ce dernier n'est autre que le Royaume des Femmes de l'Ouest (Thomas, *Tib. lit. texts* . ., p. 165 ff.). Ce récit se passe, il est vrai, dans l'Ouest, mais on sait que les Chinois avaient depuis longtemps confondu (à tort ou à raison, la question est à poser) les deux royaumes de Femmes de l'Ouest et de l'Est. Des transferts sont possibles. Un «Pays d'Or» ou une «Famille d'Or» désigne la région de Cha-tcheou dans les textes khotanais (Bailey, *Ttāgutta*, in *BSOAS*, X, 602-603) et je pourrais montrer le même ethnique «Or» dans la même région en chinois et en tibétain (je le ferai dans un autre travail). Là encore le rapprochement des rākṣasī Hu-ša de la légende khotanaise avec la «mangeuse de viande» (ou de chair), *ša-za*, Hu ou de la ville Hu, se justifie pleinement.

[1] Une montagne sacrée, vénérée par les citadins de la ville voisine, est attestée dans la région. Je pense à la montagne Ming-cha 鳴沙 («Sables sonnants») située à 10 li de Cha-tcheou. Elle était considérée comme surnaturelle ou sacrée 神異. A la fête Touan-wou 端午 (5 de le 5e lune), garçons et filles de la ville escaladent la montagne et se laissent, tous ensemble, glisser en bas. Ce glissement sur le sable s'accompagne d'un bruit pareil au tonnerre. Malgré ces chutes de sable, la montagne reprend son aspect pointu primitif le lendemain de la fête. Un temple 祠 était consacré à cette montagne sacrée (*Touen-houang lou*, éd. et trad. Lionel Giles, *JRAS* 1914, texte p. 726).

[2] Se'u et Sug, conseillers du chef de sKyi (Bacot, Thomas et Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris, 1940, p. 83). Se'u-den-pañ (*ibid.*, 32) semble être le Chinois Sou Ting-fang. Aussi comme nom de lieu : Se'u-ču, près du désert (*yul Se'u-ču na dgon-pa sa'i nub-p'yogs-nas*, ms. Touen-houang, n° 202 prov., cours de Mlle Lalou, 1938-1939).

rienne (*ichchi* yakoute, *ys* gilyak, etc.), ces dieux locaux sont appelés les Maîtres du Lieu. En tibétain le même mot désigne à la fois le dieu du sol et le chef indigène (*sa-bdag*, *sde-bdag*)[1]. Dans la région du Kokonor on compte généralement treize montagnes sacrées; leurs noms sont toujours précédés de l'épithète *a-myes* «ancêtre, aïeul» (*Si-yu t'ong-wen-tche*, k. 15). Les «maîtres du sol» (*gži-bdag*) ne sont que la forme courroucée des «dieux du pays» (*yul-lha*)[2]. Mais leur appartenance aux *sa-bdag* «maîtres du lieu» n'exclue pas leur caractère plus particulièrement aquatique de *klu*. C'est que le site, et le lieu-saint en particulier, est complexe et comporte notamment presque toujours l'ensemble Mont-Eau (lac ou rivière)[3]. Aussi la légende du Mi-ñag a-t-elle soin de nous le dire : l'aïeul de la lignée royale, tout en étant un Maître du Sol (*gži-bdag*) et une montagne, est aussi du type serpent-dragon (*klu* tibétain, étymologiquement apparenté au chinois *long* < ***kloṅ*, et par assimilation identifié au *nāga* sérindien). C'est cette appartenance à l'espèce des *klu* qui explique les maladies qu'il provoque s'il est mécontenté : la lèpre, notamment, est la «maladie des *klu*» par excellence (*klu-nad*). Même la transformation du génie en sept cavaliers semble bien s'expliquer à partir de cette typologie. En effet, dans la région où joue la légende, au Kokonor, un lien connu unit les chevaux aux dragons; la célèbre race chevaline de cette région provient, dit-on, d'un croisement entre juments et dragons[4]. Un texte tibétain nous permet même de constater l'identité des cavaliers et des «dragons» *klu*. On sait que, dans le lamaïsme, Vaiśravaṇa, le Gardien du Nord, a pour acolytes *huit* «maîtres de chevaux» (*rta-bdag brgyad*)[5]. Or, en parlant des différentes formes de Vaiśravaṇa, le *dKar-č'ag* du Tanjur de Dergué (fol. 219 *a*)[6] énumère celle de Vaiśravaṇa «terrible, ayant pour monture le lion et entouré de huit *klu*» (*dregs-byed seṅ-ge'i bžon-pa-čan klu-brgyad-kyis bskor-ba*) et de celle, également terrible, où il est sans lion, mais toujours entouré de huit *klu* (*seṅ-ge bžon-pa med-pa'i dregs-byed klu-brgyad-kyis bskor-ba*). Ces huit *klu* doivent correspondre aux huit «maîtres de chevaux» de l'iconographie courante. Et il est bon de noter tout

---

(1) Cf. mes *Trente-trois fiches de divination tibétaine*, in *HJAS*, IV, 3-4, 1939, 350. Pour *sa-bdag* = chef indigène, cf., entre autres, *dPag-bsam*, fol. 302 *b* : en 1207, Cingis-qan tue A-ma-pā-gva, chef (*sa-bdag*) des Sar-t'a-gva-č'in = Schmidt, *Sanang Setsen*, p. 91 : Ambaqai qayan des Sartaqčin; aussi pour le souverain de Dergué : *sa-bdag č'en-po raṅ-gi yab-mes*, *dKar-č'ag* du Tanjur de Dergué, V, fol. 179 *a*.

(2) Combe, *A Tibetan on Tibet*, p. 55-56 : si on ne leur rend pas un culte, ils envoient des orages de neige.

(3) *Trente-trois fiches*, 345, 349.

(4) L'hiver, quand le Kokonor est gelé, on lâche, dit-on, des juments sur l'île sacrée qui se trouve au milieu du lac, pour y être fécondées par des «dragons». On dit aussi que les T'ou-yu-houen (*sic!*) auraient lâché des chevaux persans dans le lac, ce qui aurait donné la célèbre race chevaline excellente (chevaux qui font 1000 li par jour) : *Wou-king tsong-yao* 武經總要, rédigé vers 1040-1041, *ts'ien-tsi*, k. 18 B, p. 25 *a*; pour des références plus anciennes du rapport chevaux-dragons-T'ouyuhouen, voir Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, 1942, p. 62 (notamment *T'ang-chou*, 221 A, 5 *b*). En tibétain, cette race chevaline est appelée gNam-rta gyi-liṅ = K'i-lin 麒麟 Chevaux du Ciel (Das, *Dict.*, p. 749 *a*). En Chine, les Chevaux du Ciel 天馬 sont déjà connus à l'époque des Han et censés sortir de l'eau, du côté de Touen-houang (*Ts'ien-Han chou*, 6, 8 *a* et commentaire). Notons que c'est, à Touen-hang, précisément ce genre de chevaux que les chefs indigènes 土主 sacrifiaient à la montagne sacrée Kin-ngan 金鞍 (Selle d'Or) située au sud-ouest de Cha-tcheou (*Touen-houang lou*, texte p. 726, trad., p. 713). Or notre héros-ancêtre du Mi-ñag a pour père le génie local d'une *montagne* du type *dragon* qui se transforme en sept *cavaliers*.

(5) Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 574.

(6) Titre complet : *Kun-mk'yen ñi-ma'i gñen-gyi bka'-luṅ gi dgoṅs-don rnam-par 'grel-ba'i bstan-bčos gaṅs-čan-ba'i skad-du 'gyur ro 'ts'al-gyi č'os-sbyin rgyun-mi-č'ad-pa'i ṅo-mts'ar 'p'ul-gyi p'yi-mo rdzogs-ldan bskal-pa'i bsod-nams kyi sprin-p'uṅ rgyas-par bkrigs-pa'i ts'ul-las brtsam-pa'i gtam ṅo-mts'ar č'u-gter 'p'el-ba'i zla-ba gsar-ba*.

de suite le rapprochement qui semble s'imposer entre les sept cavaliers *-klu* de la légende de Se-hu et les huit cavaliers *-klu* de l'entourage de Vaiśravaṇa, puisque nous verrons l'élément Hu jouer un rôle essentiel dans la légende de Pehar qui, lui, est étroitement lié à Vaiśravaṇa.

Que des *klu*-dragons, génies locaux et, dirait-on, indigènes, puissent être à l'origine non seulement d'une race chevaline, mais encore d'une tribu humaine, c'est ce que montre fort bien la légende de Koutcha qui, par surcroît, est, elle aussi, liée à Vaiśravaṇa [1]. En effet, elle se rapporte à un «étang de dragons» situé «devant le temple du Dieu du Nord d'une ville du territoire oriental du royaume» (國東境城, 北天祠前). Pelliot a bien reconnu qu'il faut traduire ainsi, étant donné le rythme des phrases (par quatre caractères). S'il a rejeté cette traduction, c'est «parce qu'on ne connaît pas de «Dieu du Nord» qui puisse intervenir ici». Affirmation étonnante, car il y en a un de fort connu et c'est précisément Vaiśravaṇa, le gardien du nord, appelé Roi-Dieu Vaiśramaṇa du nord (北方毗沙門天王: *Taishō* 1247, 1250), *pei*-fang Pi-cha-men *t'ien*-wang. A la chinoise ce nom pouvait fort bien être abrégé en Pei-t'ien [2], Dieu du Nord, expression dont se sert Hiuan-tsang pour le temple de Koutcha.

C'est même cette légende qui semble expliquer les huit «maîtres de chevaux» de Vaiśravaṇa. On vient de voir qu'on se les représentait parfois comme des *klu* (= *long* «dragons»). Or dans la légende de Koutcha c'est de l'étang situé devant le temple du Dieu du Nord (= Vaiśravaṇa) que sortent les dragons qui, s'unissant à des juments du pays, donnent une race excellente de chevaux et qui, s'unissant aux femmes indigènes, procréent une race d'hommes braves, capables de courir aussi vite que des chevaux (*sic!* des centaures?) [3]. Nous retrouverons cette race humaine de Dragons (Long) à Kan-tcheou! [4].

Mais revenons à la légende du Mi-ñag. En tenant compte des rites qui lient, dans la région qui nous occupe, les habitants ou le chef indigène de la ville à une montagne sacrée voisine, on est tenté de chercher la montagne Se-p'u (ou sMon-śri) dans la région de la ville Hu (?) ou Byaṅ-ños. Or ce dernier nom désigne la région de Kan-tcheou. Quant à Hu, il se peut que ce soit le nom de la mère et non pas celui de la ville qu'elle habitait. Le seul nom de ville que je trouve à rapprocher d'un Hu éventuel nous mènerait, il est vrai, précisément à l'autre bout du territoire que la légende indique comme lieu de la montagne «entre Byaṅ-ños (Kan-tcheou) et Gha (Hia?)». L'ancien nom de Ling-wou hien 靈武 (près de Ling-tcheou) était, suivant le *Chouei-king-tchou* (3, 2 *b*), Hou-tch'eng 胡城. Mais ce nom de lieu remonte à l'époque de Ho-lien Po-po (407-425) et semble donc trop ancien pour entrer en ligne de compte pour notre légende. Il n'y a donc pas lieu d'insister sur ce rapprochement. Le seul élément à signaler, parce que typique pour le folklore de la région, est que ce lieu comportait une «ville» dont le nom aborigène Pou-kou-liu 蒲骨律 **b'uo-kuət-liuĕt* est expliqué par l'histoire d'un cheval bariolé qui y serait mort et aurait été enterré par Ho-lien Po-po [5] (rappelons que les Si-hia se prétendaient successeurs de ce roi).

Mais alors où faut-il chercher la montagne sacrée de notre légende? La montagne

---

(1) Pelliot, *Tokharien et koutchéen*, in *J. As.*, 1934, p. 66-70.

(2) Le dernier *wang* est par exemple supprimé dans le *Bukkyō-daijiten*, p. 1587, qui écrit *Pei*-fang Pi-cha-men *t'ien*.

(3) Dans ses notes inédites sur les grottes de Touen-houang, Pelliot a relevé le détail suivant dans l'antichambre de la grotte n° 17 *bis* : «on y trouve un vrai *centaure* tirant à l'arc (sa croupe seule étant traitée en *dragon* chinois), voir photos» (c'est moi qui souligne).

(4) Voir p. 256, n. 3.

(5) *Chouei-king-tchou*, loc. cit. : 白口騮 cheval roux à crinière noire et museau blanc.

sacrée des Si-hia était le Siue-Chan (Montagne de Neige), *alias* K'i-lien chan ou Nan-chan [1]. Se-p'u en est-il le nom si-hia indigène? [2]. Aucun document ne me permet de le savoir. Je ne puis que signaler, à toute fin utile, qu'un nom de lieu Se-bu se trouve précisément dans le Tsoṅ-ka où mènent tant d'autres indications relatives au Mi-ñag [3]. D'autre part, on a vu ci-dessus (p. 226) que le dieu du sol local de Gha et de Byaṅ-ṅos est le Ho-lan chan ou Alašan qui s'étend entre Ning-hia et Kan-tcheou. Or, on le sait, cette chaîne de montagnes est, par son nom même, en rapport avec les chevaux. Un texte célèbre [4] nous affirme que le Ho-lan chan (**γâ-lân*) tire son nom de sa ressemblance avec un cheval tacheté et ajoute que les Sien-pi (*sic!* souche des T'ou-yu-houen) et autres peuples apparentés tiraient souvent leur nom (ethnique) de celui d'une montagne [5]. Il en serait ainsi du clan des Ho-lan. M. Boodberg a bien fait ressortir que cette bigarrure des chevaux implique des faits de mélange, de métissage, tant de races chevalines que de tribus.

Ce genre de métissage, de superposition, de mélange ou d'imbrication de populations nomades diverses, cette situation complexe nous est déjà apparue comme typique de la question du Mi-ñag et du Si-hia (p. 233). Comme M. Eberhard [6] l'a fort bien remarqué, le mélange le mieux attesté dans la région qui nous occupe est celui d'éléments K'iang et T'ou-yu-houen. M. Eberhard pense que l'élevage de chevaux est un fait plus spécifiquement T'ou-yu-houen, et non pas K'iang. C'est même à l'inspiration de leurs chevaux que la légende des T'ou-yu-houen attribue leur décision de quitter leurs foyers anciens de Mandchourie pour émigrer dans la région du Kokonor, en s'arrêtant d'ailleurs quelque temps dans une région qui est précisément voisine de la montagne Alašan «Cheval tacheté» [7].

---

[1] Nevskii, *op. cit.*, p. 144, d'après un texte si-hia.

[2] En si-hia, «neige» se dit, en transcription chinoise approximative, *mei* 隶 (*Tchang-tchong-tchou*, 10 *b*) et «montagne» : *yi-tsö* 宜則 (*ibid.*, p. 12 *a*).

[3] *Č'os-'byuṅ mk'as-pa'i dga'-ston* de dPa'-bo gTsug-lag 'pr'eṅ-ba (imprimé en 1564 d'après M. Tucci, *Tombs of the Tibetan kings*, n. 21, mais le *Re'u-mig* dit qu'il a rédigé son *rtsis-gžuṅ* en 1536) dont j'ai pu feuilleter quelques passages grâce à l'obligeance de M. Tucci. On y trouve, au vol. *pa*, p. 17-18, la biographie de Karmapa Dus-gsum mk'yen-pa (né dans le mDo-k'ams, d'après le *Re'u-mig* : 1110-1193). Il est allé à Mi-ñag Gha, à Kam-č'u (Kan-tcheou) et, à un certain moment, réside à Se-bu du Tsoṅ-ka (18 *b* : *Tsoṅ-ga Se-bu na bžugs-pa'i ts'e*). Notons dans la même région le nom de lieu Se-ru. Le *dPag-bsam*, éd. Das, II, 356, parle du «petit monastère T'e'u-tuṅ du bas de la vallée Se-ru, à droite du fleuve 'Ju-lag». Ce fleuve y est (p. 345) présenté comme affluent du Fleuve Jaune, venant du nord-ouest et s'y jetant un peu en amont de Lan-tcheou. Ce serait donc le Tchouang-lang ho 莊浪河 ou fleuve de P'ing-fan 平番, mais selon le P. Hermanns le 'Ji-lag č'u est le Ta-t'ong ho (*Mon. Ser.*, XIII, 1948, 161). Les deux fleuves ont parfois été confondus, une ville Ta-t'ong se trouvant sur chacun des deux. Le *Song-che*, 40, 24 *a* (du Pona-pen) atteste dans cette région une chaîne de montagnes Chö-wou ling 賒阢嶺, à 110 li (ca 50 kilomètres) de Lo-tcheou 樂州 (actuel Lo-tou hien ou Nien-pai).

[4] Chavannes, *Les Tou-kiue*, p. 56, n. 2, citant de seconde main; la source est le *T'ai-ping houan-yu-ki*, k. 36, p. 14 *a*. M. Boodberg, *HJAS*, I, 1936, p. 305, ajoute la référence *Yuan-ho kiun-hien-tche*, 4, 4 *a*.

[5] En turc **allači*, **allat* selon les transcriptions chinoises (cf. p. 239, n. 1), alors que Ho-lan suppose **alan* d'après Boodberg, *loc. cit.*, et Bazin in *TP*, 39, 4-5, p. 290; aussi Eberhard, *Lokalkulturem im alten China*, I, 27, n. 1.

[6] *Kultur und Siedlung* . . , p. 66.

[7] *Tsin-chou*, 97, 3 *b*, *Song-chou*, 96, 1 *a* : Mou-jong Houei succède à son père et accède au pouvoir. Son frère aîné est T'ou-yu-houen. Les *chevaux* des deux tribus *se battent* (*teou*, cf. p. 239, n. 1). Houei en tire prétexte pour suggérer à T'ou-yu-houen de se séparer. Celui-ci part, Houei le regrette et le fait revenir. T'ou-yu-houen lui dit : «Puisque c'est à la suite de nos chevaux que nous nous séparons, c'est sans doute que le Ciel en a décidé ainsi. Essayez donc de mener les chevaux vers l'est; s'ils y retournent, je les suivrai». Mais les chevaux s'arrêtent au bout de cent pas, hennissent tristement et s'en vont vers l'ouest. Houei considère alors que ce n'est pas une

Il est bon de rappeler ici qu'après une longue période de voisinage avec les K'iang, à l'ouest du T'ao-ho et dans le Kokonor, voisinage qui amenait des liens de suzeraineté, de mariage et de vendetta entre les deux, les T'ou-yu-houen furent, comme les K'iang, transplantés dans la région de Ning-hia après leur défaite par les Tibétains, et cela précisément à l'époque qui nous intéresse (fin IXe siècle, voir plus haut, p. 234, n. 1). Plus tard, retransplantés encore plus loin à l'est, dans le Chansi, leur chef reçut, comme autrefois les T'o-pa Tang-hiang, le nom de famille Li (*Kieou Wou-tai che*, 74, 1 *b*). Enfin, à l'époque des Cinq Dynasties, ils furent soumis aux K'i-tan.

Ce bref coup d'œil permettra d'entrevoir l'incroyable complexité de la situation ethnique, linguistique et sociologique qui a dû régner à l'époque du Si-hia/Mi-ñag. On conçoit aussi la possibilité de transferts de thèmes légendaires et de noms de lieux d'un endroit à l'autre, transferts qui pourraient expliquer les hésitations allant de Byaṅ-ños (Kan-tcheou) à Gha (Ning-hia?). Enfin, si l'ancêtre Se-hu ou la montagne Se-p'u se présentent liés au Mi-ñag, on se rend compte que l'explication de ce nom et de sa légende devra sans doute envisager des faits non seulement K'iang (tibéto-birmans), mais encore T'ou-yu-houen (turco-mongols). Or le premier élément du nom, Se, est l'épithète constante des 'A-ža (Se 'A-ža), c'est-à-dire précisément des T'ou-yu-houen [1].

Mais *Se* est aussi un mot chargé de sens religieux. S'il s'agissait d'un mot si-hia, on pourrait penser à deux mots : 1° «esprit, divinité» (神) se dit **se* (comme en K'iang actuel) [2]; 2° «sorcier» se dit *sseu* en transcription chinoise [3]. On a vu que le dernier roi légendaire du Si-hia/Mi-ñag porte le surnom mongol T'o-či < *tölgeči*, «devin» [4]. Le héros Se-hu se montre muni de pouvoirs magiques qui lui permettent de se rendre introuvable. Le surnom «devin > sorcier» lui irait fort bien. La fréquence même de l'élément *se* dans des noms de lieux tibétains semble s'expliquer par une étymologie qui attache à *se* une notion de sacré (bon ou mauvais). Cet élément se rencontre, en effet, dans plusieurs noms de démons de la classe des *sa-bdag* (maîtres du sol). On connaît un démon (*bdud*) Se avec son cheval Se-ba (*raṅ-rta*) et son palefrenier Se'u (*rta-k'rid*, guide des chevaux) dont le nom présente la même forme que celui de notre héros dans certaines variantes. Le dictionnaire de S. Ch. Das énumère encore le terme *se-bya* désignant un sorcier spécialisé dans les prévisions d'apparitions de *sa-bdag* ou dieux locaux (*genii loci*) et leur domestique Se-lo sa-p'yags. Cette liste est sans doute tirée du *Vaidurya dkarpo* [5] où l'on trouve dans la série des *lo-'k'or* (génies du cours de l'année), n° 6 : l'astrologue Se-bya bla-mk'yen, n° 8 : le gardien des trésors du roi, Se-byi, n° 9 : le gardien du corps Mi-gsod («tueur

---

affaire décidée par les hommes et n'insiste plus. T'ou-yu-houen et sa horde, suivant leurs chevaux, se réfugient d'abord, à l'ouest, au Yin-chan (dont l'Alachan n'est qu'une partie) avant de se fixer, plus loin, à l'ouest du T'ao-ho.

(1) *La-dvags rGyal-rabs*, éd. Francke, p. 21, trad., p. 66.

(2) Transcription chinoise *si* 西, *Tchang-tcheng-tchou*, suite (*pou*) par Wang Tsing-jou, Peiping 1930, 6 *a* et 6 *b*; cf. K'iang *sei* (Graham, in *JWChBRS*, XIV, A, 1942, 86) ou *se* (Wen Yu, in *Bull. of Chinese Studies*, III, 1943, p. 297).

(3) *Si-hia ki-che pen-mouo*, 10, 3 *a* 西夏語以巫爲廝也. M. Tucci a comparé ce mot avec le tib. *bsve* pour lequel il atteste le sens de «sorcier» (*Tib. P. Scrolls*, 714). Or ce mot n'est qu'une variante de *bse* ou *se*.

(4) On a pensé que «la position du roi Si-hia dans son royaume devait ressembler assez bien à celle d'un haut fonctionnaire religieux» (Serruys, *op. cit.*, p. 172, citant Haenisch, *die letzten Feldzüge Cinggis Han's und sein Tod*, AM. IX, 1933, p. 546; Grousset, *l'Empire mongol*, p. 351).

(5) Chapitre XXII, vol. II, fol. 131 *b* de l'éd. Dergué. L'ouvrage, dû au *sde-srid* Saṅs-rgyas rgya-mts'o, fut rédigé en *č'u-p'ag* (1683) d'après le *Re'u-mig*, mais en *sa-bya* (1669) d'après le colophon.

d'hommes») Se-šar, n° 10 : le coursier du roi Se-ba *rañ-rta* («propre cheval», corps de cheval, tête humaine), n° 11 : Se'u *rta-k'rid*, cavalier, n° 12 : *dus-'dzin* Se-bya (corps humain, tête d'oiseau), n° 13 : Se-ba *gdan-'diñ* («qui prépare les sièges») et n° 14 : Se-lo *sa-'p'yag* («le balayeur»). Le même ouvrage connaît aussi un Se-šar, dieu du foyer[1]. Une liste plus ancienne se trouve dans le *lHa-'dre bka'i t'añ-yig* (éd. Dergué fol. 37 *b* = éd. dGa'-ldan fol. 46 *b*-47 *a*) : Se-ba bla-mk'yen, Se-šar mi-gsod, Se-ba rañ-rta, Se-'ug sñon-po (*sic!* «hibou bleu») et Se-lo ser-po. Enfin, le *Blon-po bka'i t'añ-yig* (fol. 253 *a* = 37 *a*) : nomme Se-'p'añ nag-po (noir) et précise que c'est là un autre nom du souverain des *klu*, Mal-gro gzi-čan (Le Brillant de Mal-gro, lieu-saint bonpo). Par conséquent, s'il n'y a pas identité, il existe en tout cas une parenté entre le type de démons *se* et les *klu*[2].

Ainsi Se est un élément indépendant, bien attesté, chargé de sens religieux. Mais si l'on admet que cet élément explique bien la première partie des noms Se-hu et Se-p'u, on doit s'attendre à retrouver aussi indépendamment la seconde partie Hu qui reparaît dans le nom de la ville ou de la vieille. Or Se et Hu sont précisément connus par ailleurs, dans des contextes qui ramènent à la région, non pas comme noms de lieux, mais bien comme démons.

On les rencontre d'abord dans la légende de Pe-har (ou de Pe-dkar)[3]. A la recherche d'un Patron des Trésors (*dkor–bdag*) pour le monastère de bSam-yas (dont une partie fut appelée dKor-mdzod dPe-har gliñ), Padmasambhava avait d'abord désigné le Roi des Nāga (*klu-rgyal*) Pañcaśikha (Zur-p'ud lña-pa, aux cinq chignons). Mais ce *klu* (démon-serpent) avait refusé et demandé qu'on désignât plutôt le «Roi appelé Hu, petit-fils ou neveu d'un *klu* de l'espèce *dmu* (ou de la lignée des dMu)», roi qui se trouvait dans le pays des Hor[4]. Aussi Padmasambhava se rend-il avec une armée au pays de Hor Mi-ñag[5]. Ici le texte s'embrouille en présentant Pe-dkar comme un Dharmapāla postérieur[6], descendant de cet autre Dharmapāla, de la lignée du roi Dza de Zahor, qui serait allé de Bengale en Chine et aurait vécu dans un monastère des Bhata-Hor, du côté de Gan-gru (Kan-tcheou)[7] où il était en possession d'une statue du Bouddha, miraculeusement formée, en turquoise, d'un masque de peau tannée (*bse-'bag*) et d'un lion de cristal[8]. Mais plein de doutes, le texte propose tout de suite une autre version de l'histoire[9]. Du Tibet on envoie un messager pour chercher chez les Bhata (Hor) le Bouddha de turquoise et les deux autres merveilles[10]. Là-dessus un des trois rois-démons, blanc, noir et jaune, des Ouigours vient au Tibet et y est élu Patron des Trésors sous le nom de Pe-har ou Pe-dkar[11].

---

(1) *Vaidurya dkarpo*, fol. 150 *a*; le démon sa-bdag (dieu du sol) Se-bdud apparaît fol. 154 *a*.

(2) M. Tucci a récemment réuni de précieuses notes au sujet de *se*, *bse* (*Tib. Painted Scrolls*, 714).

(3) *dPag-bsam*, fol. 112 *b* = Das, II, 172-173; le même récit, mais moins complet, déjà dans le *rGyal-rabs* cité par Thomas (*Tib. lit. texts...*, I, 295-300), mais je ne trouve pas ce passage dans mon édition. L'histoire de Pe-dkar se retrouve dans la Chronique du 5ᵉ Dalailama, fol. 39 *a* et 92 *b*; voir maintenant l'analyse magistrale de M. Tucci, *op. cit.*, 734-737.

(4) *klu-des dmu-rigs klu-ts'a rgyal-po Hu žes-pa Hor-yul-du yod-pa-de bskos žus-pas.*

(5) *Hor Mi-ñag-gi yul-du soñ-nas.*

(6) *Dha-rma-pā-la p'yi-ma žig.*

(7) *Gan-gru p'yogs-kyi Bha-ta Hor-gyi sgom-grvar bžugs-pa-las brgyud-pa'i Dha-rma-pā-la p'yi-ma žig.*

(8) Cette histoire est introduite pour rattacher, par une étymologie scolastique, le démon des Hor au célèbre pays de Za-hor que certains auteurs tibétains placent, non pas à l'ouest comme on le croit généralement, mais dans le Bengale; voir Tucci, *loc. cit.*

(9) Ce n'est pas la seule. Celle du 5ᵉ Dalailama diffère encore.

(10) *p'o-ña btañ-ste Bha-ta-nas γyu'i t'ub-pa sogs gdan-drañs-pa'i rjes-su.*

(11) *Yu-gur gyi 'dre-rgyal dkar nag ser sogs yod-pa'i nañ-gi gčig Bod-du 'oñ-ba de dkor-bdag la bskos zer-ba ni bden-žiñ de-la bi-hā-ra zur-č'ag Pe-har-ram Pe-dkar žes grags-so.*

Enfin le *dPag-bsam* revient ailleurs[1] sur cette histoire en la précisant géographiquement. «Dans le Nord, aux frontières du Tibet et de la Mongolie, près de la Rivière Noire (C'u-nag = Etsingol), à l'endroit appelé Gan-ču (Kan tcheou), se trouve, derrière le palais du (ou des) roi(s) Mi-ñag (glose : tibétain)[2], le temple de Tā-ri[3] et un *chorten* qui renferme l'épée avec laquelle Blo-gros-'p'el soumit le serpent-démon (*klu-bdud*)». Après avoir énuméré d'autres temples et monastères de l'endroit, le texte poursuit : «au nord-ouest se trouve l'endroit célèbre par le transport de Pe-har au Tibet central (province de dBus) après la création du monastère des 'Ban-dha Hor (variante de Bha-ta Hor), autrefois territoire des Ouigours»[4].

Nous sommes donc bien fixés. L'événement se passe dans le nord, près de Kan-tcheou. C'est là le pays Mi-ñag, tantôt qualifié de «tibétain» à cause de l'occupation et des restes de population tibétaines, mais tantôt aussi de Hor parce que le pays appartenait aux Bhata Hor qui avaient par conséquent occupé le pays. Ceux-ci sont soit directement identifiés, soit étroitement assimilés aux Ouigours, ou encore les ont remplacés[5]. J'ai déjà dit plus haut comment le terme Ouigour a pu être identifié à Tangut par suite de l'occupation de la région de Kan-tcheou (Mi-ñag du nord) d'abord par les Ouigours au milieu du IXe siècle (860 ou 866), puis par les Si-hia en 1028[6]. Nous ne savons pas qui étaient les Bhata Hor. Il s'agit sans doute des Bida de Sanang Setsen[7]. Ce qui est certain c'est qu'ils sont ici, à tort ou à raison, assimilés aux Ouigours (tib. Ho-yo-hor > Hor). La subdivision des Yu-gur de notre texte en trois parties, caractérisées par les couleurs noir, blanc et jaune, est identique à celle des trois rois Hor de la Gesarsaga, Gur-dkar (blanc), Gur-nag (noir) et Gur-ser (jaune). Les Hor sont, d'autre part, appelés *gdoṅ-dmar śa-zan* «Visages rouges, Mangeurs de viande» (*dPag-bsam*, Das, II, 166 où le terme s'applique aux Mongols)[8]. Dans la légende de l'ancêtre mi-ñag, la mère de Se-hu est de l'espèce

---

(1) Éd. Das, II, 358 = fol. 227 *a*.

(2) Das a une faute d'impression : *Mi boṅ ñag*; le xylographe a bien *Mi-ñag*, avec la glose : *Bod*.

(3) Pour Ta-ra'i «de la Tāra»? Il peut s'agir de la déesse ou de la femme (Tare ou Dara qatun) de Sümer Daičing, mère de Yon-tan rgya-mts'o (*Hor-č'os-byuṅ*, Huth, 233 = *Sanang Setsen*, Schmidt, 259).

(4) *de'i nub-byaṅ p'yogs-su sṅon Yu-gur gyi sa-č'a'i 'Ban-dha Hor-gyi sgom-grva brtsom-nas Pe-har Bod dBus-su k'yer-bar grags-pa'i gnas yod.*

(5) La situation est, de nos jours, aussi confuse que du temps des auteurs tibétains cités. Au sud de Kan-tcheou, près des affluents du Hei-ho ou Khara Murin (Rivière Noire) vivent les «Shera Yögur» de Mannerheim (*A visit to the Sarö and Shera Yögurs*, in *J. Soc. Finno-Ougr.*, XXVII, 1912) «Yugurs jaunes», les Šara Yugur du P. Hermanns (*Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen*, in *Anthropos*, XXXV-VI, 1940-1941) qui parlent un dialecte *mongol*. A l'ouest de ceux-ci se trouvent les Sarö Yögur de Mannerheim, les Xara Yugur, «Yugur noirs», du P. Hermanns qui parlent un dialecte turc. Le P. Hermanns maintient que les «Jaunes» ne sont nullement des Ouigours mongolisés et n'ont rien à faire avec les «Noirs» qui seraient les véritables descendants des Ouigours. Mais les traditions qu'il donne à propos de ces Yugur noirs correspondent à celles que Mannerheim donne au sujet des Shera ou «Jaunes». Quoiqu'il en soit, nous retiendrons que l'une des familles («os») des Sarö Yugur de Mannerheim (c'est-à-dire des «vrais» Yugur du P. Hermanns) s'appelle «Minack» (*op. cit.*, p. 33).

(6) Déjà plus tôt, le *T'ang-chou*, 216 B, 6, dit à la date de 822 que «cette année-là (le Tibétain) Chang K'i-sin-eul 尙綺心兒 (**źiang k'jie siəm ńźie*) attaqua les Houei-hou Tang-hiang. Faut-il traduire par Ouigours *et* Tang-hiang? Notons que les Ouigours avaient, comme les Tang-hiang T'o-pa, reçu le nom de famille Li (*T'ang-chou*, 217 B, 2 *a*).

(7) Bede ou Pete de Schmidt, 56-57, 71, 373, notes 4, 5 et 491; voir Thomas, *Tib. lit. texts*..., p. 298.

(8) T'aṅ-stoṅ caractérise aussi les Hor comme mangeurs de viande (sa biographie, fol. 185 *a* : *śa yaṅ raṅ-gis bsad-pa'i śa k'o-na // za-ba lha-min lugs-'dzin Hor-gyi dpuṅ*, «la foule des Hor qui, à la manière des asura, mangent, en fait de viande, même la chair de ce qu'ils ont eux-mêmes tué»). La langue des «Mangeurs de Viande» se parle dans le *č'ol-k'a* (la région) des Chevaux, c'est-

des (démons) Mangeurs de viande (*śa-za'i rigs*)! Était-elle une femme Hor? Elle habite la ville Hu, à moins que Hu ne soit son propre nom. Or au pays des Hor se trouve un roi, petit-fils ou neveu (= gendre?) de serpent *klu*, de l'espèce des (démons) dMu. Il s'appelle Hu. M. Tucci, il est vrai, explique ce Hu comme une simple transcription du chinois *hou* 護 (protéger = skr. *pāla*) parce que la scolastique des lettrés tibétains a assimilé les Hor de la légende de Pehar au Zahor dont le roi Dharmapāla serait venu au Tibet sur l'invitation de Padmasambhava (*op. cit.*, p. 643 et n. 339). Cette explication est en effet très plausible [1]. Mais de nombreux faits montrent que Pehar est essentiellement lié aux Hor [2] (et non pas à Zahor) et même précisément au Hor Mi-ñag. L'auteur du *dPag-bsam* l'a bien compris. Sans discuter ici en détail le problème de Pehar sur lequel M. Tucci vient d'écrire des pages admirables (*op. cit.*, 734-737), notons seulement que : 1° Pehar a été identifié avec le dieu tutélaire des Hor et que : 2° il apparaît sous la forme d'un «vautour» [3] (?). C'est un vautour (?) qui vient se poser sur un arbre au moment de la consécration du *chorten* que T'an-stoṅ a fait construire à la limite du Tibet et des Hor [4]. Ce détail, tout le contexte le prouve, s'explique par la présence et la menace des Hor (ici = Mongols), alors que le lien avec le Mi-ñag du nord résulte de toute l'histoire (cf. p. 237, n. 1). Le vautour, ou simplement un grand oiseau de proie (*rgod*), est peut-être en rapport avec les Hor [5]. Une association d'idées analogue est à la base de la transcription chinoise, Houei-hou 回鶻, des Ouigours. Les deux caractères ont été choisis pour comparer les Ouigours à des buses ou faucons (*hou*) qui se jettent sur leur proie en décrivant des cercles (*houei*) [6]. Le terme *bya-rgod* «oiseau de proie» se trouve sous la forme *bya-rgyal rgod* «Vautour Roi des Oiseaux» en tant que symbole ou représentant de l'Est [7]. On a vu que rGod

---

à-dire dans la boucle du haut Fleuve Jaune (Amdo); elle s'applique au «pays de Ceux qui ont la tête enveloppée (les Stupides)» (Biographie de Saskya Paṇḍita, fol. 126 *b* : *mgo-t'om yul źes śa-za'i skad ñid-du // smra-ba'i re-ba saṅs-rgyas sa-la btsugs // rTa-mč'og* (glose : *Sog-la-skya-bo nas rMa-č'u k'ug-pa yan mDo-ba*) *rin-č'en č'ol-k'a mi-'p'yan-pa'i // .... // rMa-č'u k'ug-pa'i rtse-la a-ga-ru'i // gru-rdziṅs p'yogs-rnams rdzogs-par spyon*). En tibétain le terme «carnivore» (*śa-za*) est amphibologique, signifiant à la fois «mangeurs de viande (crue?)» = barbares, non civilisés, et «mangeurs de chair (humaine) = démons.

(1) On a vu que le *dPag-bsam* parle d'un Dharmapāla *postérieur* qui aurait vécu à Kan-tcheou.

(2) Le rattachement constant de Pehar aux Hor/Ouigours (Pehar est dit être gNam-t'e dkar-po, le Dieu tutélaire des Hor) montre clairement que l'histoire qui le fait venir de Zahor n'est que le résultat d'un effort lettré en vue de le rattacher au cycle de Padmasambhava et Indrabhuti, localisés dans l'ouest du Tibet, dans une région sacrée par excellence pour le Lamaïsme. La chose était facile à cause de la ressemblance des noms Hor et Zahor. Mais cette confusion s'inscrit, de plus, dans toute une série de répétitions de thèmes ethniques au nord-est et à l'ouest du Tibet. Les Sum-pa qui apparaissent dans l'ouest (Thomas, *Tib. lit. texts...*, 156-169) sont bien attestés dans l'Est. Je pense revenir ailleurs sur cette question.

(3) Tucci, *loc. cit.*, *bya-rgod*, épithète *śiṅ-bya* «oiseau»; Pehar vient au Tibet chevauchant cet oiseau; il apparaît par ailleurs dans les *arbres*; voir références dans Nebesky-Wojkowitz, *Das tibetische Staatsorakel*, in *Archiv f. Völkerk.*, III, 1948, 146 et 151; *ibid.*, 142-143 sur les liens avec les Hor.

(4) Sa biographie, fol. 133 *b* : *nam-mk'a'i mt'oṅ-nas bya-rgod źig śiṅ-gi rtse-la babs*. Plutôt que d'un vautour il s'agit sans doute d'un oiseau de proie agressif. Il est vrai que nos dictionnaires (Das, Desgodins) traduisent *bya-rgod* par «vautour», mais Desgodins note aussi le sens général de «oiseau sauvage» (*rgod*). Le *Sseu-t'i ho-pi Ts'ing-wen-kien*, k. 30, 28 *a*, traduit *bya rgod-po* par *lao tsao tiao* 老皂鵰 «aigle».

(5) *Hor-pa dkar-po* «Hor blanc» désigne l'autour, *hai-ts'ing* 海青, *Si-fan yi-yu*, 63 *b*; Jäschke, Dict. On sait que Hor a fini par désigner les Mongols. Or c'est un gerfaut (*šiṅqur*, *šuṅqur*) qui est dit être la divinité tutélaire de Cingis-qan (*Hor-č'os-byuṅ*, Huth, trad., p. 15 = *Sanang Setsen*, Schmidt, 63 : *čayan šingqur šibayun*).

(6) *T'ang-chou*, 217 A, 6 *b* et *Kieou Wou-tai-che*, 138, 2 *a*.

(7) *rGyal-rabs Bon-gyi 'byuṅ-gnas*, éd. Das, 39; Francke, *Tibetische Hochzeitslieder*, 1923, p. 8.

ou rGyal-rgod (aussi rGya-rgod) est un synonyme de Mi-ñag, ou l'un de ses ancêtres, ou encore un ethnique de la même région.

Je ne puis pousser plus loin, ici, l'analyse de ces thèmes. Notons seulement encore que la scène de Pehar transformé en vautour et abattu par un démon de la suite de Vaiśravaṇa aurait formée le sujet d'une image de Vaiśravaṇa particulière au pays de lJañ (Tucci, *loc. cit.*). Or ce pays est, lui aussi, en rapport avec le Li-yul = Mi-ñag (voir l'appendice). Mais il y a mieux. Ce thème iconographique, attesté dans la peinture d'Asie Centrale et de Touen-houang (Tucci, *loc. cit.*) se retrouve dans le cycle de Gesar (que M. Tucci a déjà rapproché de celui de Vaiśravaṇa). « L'oiseau Grand-*k'yuṅ* (aigle, *garuḍa*) *appelé Se'u* qui s'apprêtait à manger tous les êtres vivants du monde, celui-là aussi Gesar le tua en lui décochant une flèche »[1]. Gesar est à tel point l'ennemi de Pehar (dieu des Hor!) que son épopée est interdite à gNas-č'uṅ où Pehar s'incarne dans un oracle. Un démon-acolyte de Vaiśravaṇa (*sic!* non pas Vaiśravaṇa lui-même) abat d'une flèche Pehar transformé en oiseau de proie. Gesar en fait autant avec un oiseau appelé Se'u. Ce nom est identique à celui du premier ancêtre du Mi-ñag du nord tantôt qualifié de Hor, tantôt de tibétain.

Il ne m'appartient pas de reconstituer des légendes. Le lien précis qui unit ou rapproche ces personnages nous reste inconnu faute de légendes cohérentes et complètes. Mais qu'il y ait un rapport entre eux n'est guère douteux. Quel est le rapport entre les Hor et le roi Hu qui s'y trouvait et qui était d'espèce démoniaque (c'est-à-dire barbare) *mixte* (?)[2] Le mélange de populations, dans cette région, est certain. A cette époque Hor désigne les Ouigours. De ceux-ci le *T'ang-chou*[3] nous dit : « lorsque les Houei-hou (Ouigours) vinrent pour la première fois en Chine, ils étaient *toujours* associés aux Hou en neuf clans ». Or ces derniers auraient été des Indoeuropéens, anciennement fixés à Tchao-wou 昭武, au nord de Kan-tcheou, qui auraient émigré en Sogdiane[4] et qu'on voit ici revenir dans leurs anciens foyers, accompagnés des Ouigours.

Ce que nous avons à retenir ici c'est que, dans ce Mi-ñag du nord, de la région de Kan-tcheou, où tant de populations se sont mêlées et superposées, d'affinités tantôt tibétaines, tantôt turques, tantôt même indoeuropéennes, qu'en cette région le héros-ancêtre des Mi-ñag, Se-hu, est présenté comme le produit d'un père démon-serpent, génie local d'un mont sacré Se-p'u, et d'une mère démone d'affinités Hor. Or elle s'appelle Hu ou réside dans la ville de Hu, nom qui est identique à celui d'un roi de ce même pays Hor et qui est, à son tour, le produit mixte de deux espèces de démon, *klu*-serpent comme l'ancêtre Mi-ñag, d'une part, et *dmu* de l'autre.

Sur ces *dmu* il y a beaucoup à dire. J'ai fait autrefois un timide essai d'approche de cette question[5]. Ici il suffit de dire que ce *dmu*, connu surtout comme une espèce de démons, est aussi un ethnique assez répandu, présentant aussi les formes *rmu* et *smu*. Dans la liste des quatre tribus barbares primitives du Tibet, rMu ou sMu est l'épithète de Żaṅ-żuṅ, à côté de Se pour 'A-ża, lDoṅ pour Mi-ñag et gToṅ

---

[1] Xylographe Bacot, *ža*, 3 *a/b* : *bya k'yuṅ-č'en Se'u zer-bas 'dzam-gliṅ sems-čan za-bar byed-pa de-yaṅ / Ge-sar gyi p'yag-mda' rgyab-nas bsad-do //*

[2] Pour ces mélanges ou métissages qui se reflètent dans le nom d'un personnage, cf. le cas d'un guerrier Hor (*sic!*) appelé Mu- (var. rMu- et dMu-) bdud rGya-na (Gesarsaga, ms. Rœrich, Hor, p. 11 *b* de ma copie). Son père était un *dmu*, sa mère une *bdud*, dit le texte.

[3] 217 A, 5 *a/b* : 始回紇至中國,常參以九姓胡.

[4] *Sin T'ang-chou*, 221 B, 1 *a* = Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue*, 134. Cf. p. 235, n. 3.

[5] *Notes d'étymologie tibétaine*, in *BEFEO*, XLI, 1941, 211-216. M. Tucci, *op. cit.*, 714-715 vient d'en parler longuement.

ou sToṅ pour gSum-pa. Sauf Žaṅ-žuṅ, toutes les trois autres populations se localisent dans le nord-est du Tibet [1]. Je n'ai pas à élucider ici le mystère de l'apparition du Žaṅ-žuṅ (ouest du Tibet) dans cette liste, espérant y revenir dans un autre travail. Mais rMu est encore l'ethnique des lJaṅ (Mosso, Nan-tchao) [2]. Je ne puis pas davantage traiter ici de ce problème du lJaṅ ou 'Jaṅ (voir cependant l'appendice). Ses rapports avec le nord-est tibétain ressortent peu à peu. M. J. F. Rock a déjà insisté sur des rapports entre Nakhi (Mosso) et K'iang [3]. Or l'ethnique par lequel les K'iang se désignent eux-mêmes est *rmee* (en dialecte du bassin du Hei-chouei, à l'ouest de Mao-hien 茂) ou *rmä* (dans celui de Tsa-kou-nao 雜谷腦 de Lifan). M. Hou Kien-min 胡鑑民 [4] qui nous renseigne à ce sujet a rapproché ce nom de l'ethnique Mi 芈 des Tch'ou 楚. M. Wang Tsing-jou [5] a comparé ce Mi au clan de singes Mi 獼猴 qui fut celui des Tang-Hiang (K'iang) et à un mot qui fait partie du nom indigène de l'état Si-hia qu'il lit *mi* et qu'il explique comme signifiant «hommes». C'est là une erreur que Nevskii a relevée (*op. cit.*). Il y a par contre un autre caractère que les Chinois traduisent par *fan* 番, c'est-à-dire Si-hia ou Tangut, qui doit se lire *Mĭ et qui sert précisément à écrire Mi-ñag (*Mĭ-niā̆) dans le vers analysé plus haut. Or ce caractère est transcrit en tibétain par *mi*, *dmi'*, *rmi* ou *rmu* (en chinois par *mi* 米) [6].

Ces faits brièvement évoqués suggèrent l'idée que le terme *dmu* «démon» qui définit un côté de la descendance du roi Hu n'a pas été choisi au hasard parmi les nombreux mots tibétains signifiant «démon». Il évoque, je pense, l'ethnique des K'iang, des Mi-ñag ou des Si-hia (Tang-hiang). Et puisque la légende de ce roi Hu (lié à Pehar et Hor) se situe dans la même région que celle de Se-hu, ancêtre des Mi-ñag, fils d'une démone Hu (ou de la ville Hu), je crois que les deux légendes s'expliquent mutuellement et nous ramènent bien à l'ethnique des Mi-ñag et des

---

[1] 'A-ža = T'ou-yu-houen, région du Kokonor. Mi-ñag, région de Kan-tcheou et de Sining. Pour les Sum-pa voir la célèbre note de Pelliot (*TP*, 1929, 330). C'est aux tribus Sum-pa, soumises aux ordres du roi tibétain, que fut confiée, au temps de K'ri-sroṅ lde-btsan, la garde de la frontière sino-tibétaine dans le pays Mi-ñag (*rGyal-po bka'i-t'aṅ*, fol. 93 *a* (éd. Dergué) = fol. 64 *b* (éd. dGa'-ldan) : *rGya Bod mts'ams-kyi stoṅ-sde'i so-sruṅ rnams, Sum-pa'i mi-sde bka'-la btags-nas, Mi-ñag yul-du so-mts'ams gñer-la bskos*).

[2] rMu-rje Sa-t'am, Gesarsaga, ms. Rœrich, II, 24 *b*.

[3] *The ancient Na-khi kingdom of Southwest China*, Cambridge, 1947, 192, et *The Muan BPö Ceremony* in *Mon. Ser.*, XIII, 1948, 8/9.

[4] *K'iang-tsou tche sin-yang yu si-wei* 羌族之信仰與習爲, in *Pien-kiang yen-kieou louen-ts'ong* 邊疆研究論叢, 1941, p. 22. Le même ethnique Rme désigne aussi les K'iang de la région de Song-p'an. Un vocabulaire et une grammaire de ces Rme ont été notés par M. Diedrichson en 1923-1924 de la bouche de cinq informateurs venus de la région de Song-p'an et se désignant eux-mêmes comme Rme (M. Diedrichson, autrefois agent de la gabelle au Sseu-tch'ouan, maintenant retraité à Pékin, a bien voulu m'autoriser à consulter ses notes). Le vocabulaire comporte de nombreux mots identiques au K'iang noté par M. Wen Yeou et au dialecte «Thochu» (= T'ao-tcheou) de Hunter (*A comparative dictionary of the languages of India and High Asia*, London, 1868). Cf. Wen Yeou 聞宥, *Tch'ouan-si K'iang-yu tche tch'ou-pou fen-si* 川西羌語之初步分析, *Studia Serica*, II, 1941, p. 62 : *rme*, *rma*, *hma*, *ma*, *mai*, *rmi*.

[5] *Hsi-hsiah studies*, I, 81-87.

[6] La voyelle est si imprécise que les transcriptions hésitent constamment entre i, *e* et *o*, *u*. On l'a vu pour Mi-, Me- ou Mo-ñag et Mou-ya. «Homme» se dit *mu* ou *ñi* en tibétain de l'Amdo (d'après le dictionnaire de Yamamoto, *op. cit.*) correspondant au *mi* du tibétain classique; cf. Si-hia **mo* 没 en transcription chinoise, mais *rme* en transcription tibétaine. M. Wolfenden a déjà comparé ce *rme* si-hia au *tə-rmi* du Jyarung (*JRAS*, 1931, 48). Je suis persuadé que le rMa du rMa-č'u, Fleuve Jaune, et du rMa-č'en sPom-ra = Amyi Machen, est à ranger dans cette série et s'explique par elle. Les variantes rMa, rMe pour rMu sont attestées par le *rGyal-po bka'i t'aṅ-yig*. L'édition de d'Ga'-ldan, fol. 19 *b*, écrit rMa, celle de Dergué, fol. 57 *b*, rMe. Or il s'agit certainement d'un rMu (cf. *Tib. P. Scrolls*, 733).

Si-hia. dMu se trouve d'ailleurs dans des noms de lieux de l'habitat Tang-hiang et Mi-ñag. dMu-dge se trouve dans le Kin-tch'ouan (金川, rGyal-mo-roṅ), à la limite du K'ams et de l'Amdo, c'est-à-dire dans cette région à l'ouest de Song-p'an qui fut un des habitats anciens des Tang-hiang [1]. Par ailleurs ce dMu-dge se range parmi les «18 Tribus» et fait partie du Wa-šu [2]. Ce Wa-šu, que le P. Desgodins, *Dictionnaire*, écrit Wa-šul et explique comme un mot local de Litang et de Tatsienlou désignant les pâturages, s'applique, d'après mon informateur tibétain [3], à une population mal définie, parlant un dialecte particulier (*wa-skad*) incompris dans le Si-k'ang et représentant une tribu d'autrefois dispersée chez les Ngoloks, dans l'Amdo, dans le Mi-ñag du Si-k'ang.

Un autre nom de lieu mène dans le Mi-ñag du nord. dMu-ri-č'u (fleuve du mont des dMu) est le nom tibétain du Ta-t'ong ho 大通河 qui se jette dans le Houang-chouei en aval de Sining [4]. D'autre part, le moine dGe-ba-gsal (= Bla-č'en), né au bTsoṅ-ka en 892, porte l'épithète Mu-zu qui, comme dans de nombreux cas analogues, doit se référer à son lieu de naissance. Là encore Mu-zu se rattache à bTsoṅ-ka [5]. Les dMu sont donc bien attestés dans la région du Mi-ñag du Nord où se passent les légendes de l'ancêtre Se-hu et du roi Hu de parenté dMu.

Pour l'aspect éponymique de l'élément Se, il nous faut résumer une autre histoire curieuse, à savoir celle de l'origine des Sa-skya-pa, liée à la légende ancestrale de la famille des 'K'on [6]. A l'époque mythique où dieux (*lha*) et démons (*srin*) foisonnaient au Tibet, il y eut trois frères dieux (*lha*) : lČe-riṅ (var. sPyi-riṅ), γYu-riṅ et dBu-se (var. γYu-se, γYu-bse, U-se). Le plus jeune, dBu-se, eut quatre fils qui furent souverains des hommes (*mi-dpon*). Ils s'appelaient (ou le premier d'entre eux?) Se-byi-li (var. Se-byi-la). Ils firent la guerre aux 18 grands clans des lDoṅ (var. 'Doṅ) [7] tibétains (*Bod-kyi lDoṅ rus-č'en bco-brgyad*) et en sortirent vainqueurs grâce à l'alliance de leur oncle γYu-riṅ. Ce dernier épousa une lDem, née dMu, fille des dMu (var. rMu) (dMu'i bu-mo dMu-za lDem). Il en eut sept fils dont le plus jeune s'appela T'og-ts'a dPa'-bo-stag. Le fils de ce dernier, Klu-ts'a rta-po (var. stag-po) 'Od-č'en (var. 'od-čan), «Grande lumière, cavalier,

---

[1] *dPag-bsam*, II, 344 = fol. 220 *a* : *šar rGyal-mo-ruṅ daṅ ñe-žiṅ K'ams daṅ A-mdo'i mts'ams kyi dMu-dge'i Ja-p'u'i dgon-gsum*. Il s'agit peut-être de Mao kong 懋功 qui se dit Meino en Jyarung.

[2] *dPag-bsam*, II, 352 = fol. 223 *b* : *Bar-K'ams su lČags-mo ts'o-k'a dMu-dge-ts'o bčo-brgyad sogs*; cf. Th. M. Ainscough, *Notes from a frontier*, Shanghai, 1915, p. 51 : «The Chia Rung States are eighteen in number». Dans le Mi-ñag actuel du Si-k'ang, à l'ouest de Tatsienlou, sur le Ñag-č'u (Nyarong), on connaît encore les 18 tribus Hor (Das, *Dict.*, 806 *b*). Les Tibétains parlent encore de 18 tribus Ngolog, dit Jen Nai-k'iang qui les identifie avec la «Région militaire des 18 Tribus» 十八族元師府 créée par Che-tsou (Qubilai) (*K'ang Tsang che-ti ta-kang* 康藏史地大綱, p. 88). Le *Yuan-che*, 87, 5 *b*, atteste les 18 Tribus à Min-tcheou. Plus au nord, les 18 Tribus de T'ao-tcheou sont signalées par le *Chou-yu tcheou-tseu-lou* 殊域周咨錄, k. 10, 3 *b* (qui date des Ming).

[3] M. Paul Sherap, le narrateur de Combe, *A Tibetan on Tibet*.

[4] *Dictionnaire* de Yamamoto qui traduit dMu-ri-č'u par Hao-wei ho 浩亹河 (une glose qui remonte au moins au *Che-san-tcheou tche* veut que Hao-wei soit la Ho (ou Ko)-men 閤門). Ce nom, qui date au moins des Han, est celui du Ta-t'ong ho sur la carte déjà citée du *Wou-pei-tche*.

[5] Cf. Roerich, *Blue Annals*, p. XVII et 67. Noter deux variantes significatives du nom : Mu-zi (*rGyal-rabs Bon...*, éd. Das, 35, 40, 56), sMu-za (*rGyal-rabs rnams-kyi 'byuṅ-ts'ul*, fol. 100 *a*) et rMu (*ibid.*).

[6] *dPag-bsam*, II, 360 = fol. 228 *b*-229 *a*; *rGyud-sde kun-btus*, fol. 31 *b*; Chronique du 5ᵉ Dalailama, fol. 53 *b* (traduit par M. Tucci, *op. cit.*, 625); *Grub-mt'a' šel-gyi me-loṅ*, fol. 75 *b*.

[7] lDoṅ est une épithète, un ethnique du Mi-ñag. Pour le chiffre caractéristique 18, voir n. 2, ci-dessus.

petit-fils ou neveu des *klu*» épousa une femme née Mon (Mon-za) mTs'o-mo-rgyal. Leur fils, né à γYa'-spañ, à l'est de Yar-kluñ, tua un démon, en ravit une fille et l'épousa. C'est l'ancêtre de la famille des 'K'on, souche des Sasakyapa.

Le caractère religieux de certains de ces personnages est encore transparent. Le nom de Se-byi-li rappelle Se-byi «gardien des trésors du roi» parmi les démons de l'année (voir ci-dessus, p. 248). Il se rattache à son père par l'élément Se de son nom, mode de filiation bien connu chez les Lolo et dans le Nan-tchao. Les chefs des hommes descendent des «dieux» qui sont peut-être les «dieux du pays» (*yul-lha*) puisqu'ils vivent, mêlés à des démons, au Tibet. Ce Se-byi-li s'oppose aux lDoñ. Or les deux éléments Se et lDoñ se trouvent précisément associés dans le nom d'une montagne sacrée, d'un lieu-saint célèbre de la région qui nous intéresse. Dans le mDo-smad (Amdo), nous dit le *dKar-č'ag* du Tanjur de Labrang[1] quatre grands dieux tutélaires du pays (*yul-lha č'en-po bži*) forment l'enceinte extérieure de la région de bDe-t'añ-dgon. Celui de l'est s'appelle Se-gu ldañ-k'rom. Ce dieu du pays est certainement une montagne, peut-être celle-là même que l'Hymne au rMa-č'en sPom-ra[2] appelle 'Dzum-č'en lDoñ-k'rom, également situé à l'est[3].

Or, on s'en souvient, Se est l'épithète ethnique des 'A-ža (T'ou-yu-houen) et lDoñ celui du Mi-ñag. Rappelons rapidement que Tang-hiang et T'ou-yu-houen vivaient en une sorte de symbiose dans la région qui correspond au Mi-ñag. Les T'ou-yu-houen avaient un clan T'o-pa, comme les Tang-hiang (même orthographe 拓 拔)[4]. Le Tang-hiang T'o-pa Tch'eu-ts'eu 赤 辭, auquel tous les textes font remonter la lignée des rois Si-hia, était d'abord vassal et gendre du roi T'ou-yu-houen[5]. Le résultat le plus fréquent, et souvent l'objet même, d'une «guerre» entre voisins est la prise d'une femme. γYu-riñ est bien un «dieu» (*lha*), mais il intervient dans la guerre que ces neveux, premiers souverains des hommes, mènent contre les lDoñ, qui sont les grandes familles du Tibet. Le butin de sa victoire sur ces lDoñ est lDem, née dMu, fille des dMu. Elle ne peut donc guère provenir que de ces lDoñ[6]. Les *dmu* sont bien des «démons» ou des divinités résidant au Ciel. Ce sont aussi des ancêtres. Enfin dMu est, comme lDoñ, un ethnique du Mi-ñag. Dieux du sol, chefs locaux, ancêtres des clans se trouvent mêlés et étroitement associés.

Trois légendes indépendantes (du moins en apparence) se passent dans une même région caractérisée par un incessant mélange de populations. Elles combinent différemment un lot restreint d'éléments onomastiques qui caractérisent à la fois des dieux locaux, des démons, des ancêtres et des tribus : Se et Hu, Hu et dMu, Se et dMu.

Un quatrième élément qui s'y mêle constamment est celui des *klu*, dieux ou démons locaux d'affinités aquatiques. Cette catégorie de divinités est, elle aussi, souvent rattachée à des populations et peut même devenir un ethnique. Une des classifications tibétaines codifie de la façon suivante les principales populations voisines : Inde = famille (ou espèce, *rigs*) des dieux d'en haut (*lha*), Chine = famille

[1] Titre complet : *Bde-bar gšegs-pa'i bka'i dgoñs-'brel bstan-bčos 'gyur ro čog par-du sgrubs-pa'i ts'ul-las ñe-bar brtsams-pa'i gtam yañ dag-par brjod-pa dkar-č'ag yid-bžin nor-bu'i p'reñ-ba*. En prenant mes notes sur place, j'ai malheureusement oublié de noter la page.

[2] Titre complet : *Lha-gñan č'en-po rMa-rgyal sPom-ra'i mñon-rtogs bskañ-bšags bstod bskul dañ-bčas-pa dbyar-gyi dpal-mo'i rgyan-'p'reñ dños-grub kyi ñi-ma bdun-'bar*, fol. 4 *a* de la copie que Dr Rock a obligeamment mis à ma disposition.

[3] Il est vrai que le texte parallèle de Pékin porte 'Dzum-č'en lDom-kr'om (*rMa-č'en sPom-ra'i gsol-mč'od*, Œuvres de lCañ-skya Rol-pa'i rdo-rje, vol. *ča*, n° 29, fol. 5 *b*).

[4] *Wou-tai-che*, 74, 1 *b*-2*a*.

[5] *Kieou T'ang-chou*, 198, 2 *a*.

[6] Cf. plus haut *dMu*-dge en 18 parties et ici les 18 clans des lDoñ.

des divinités souterraines (*klu*), Hor = famille des non-dieux (*lha-min, asura*), Tibet = famille des Singes [1]. Dans un vocabulaire sino-tibétain de Touen-houang [2] on trouve une liste de populations et de leurs chefs qui comporte notamment, côte-à-côte, 'A-ža rje = T'ouei-houen wang 退渾王, «Chef des 'A-ža = Roi des T'ou-yu-houen», et Luṅ-rje = Long-wang 龍王 «Roi des Long» (litt. «dragons»). Les *long-wang* jouent en Chine le même rôle que les *klu* au Tibet; ce sont des dieux du sol, liés à un site pourvu d'eau. Mais ici il s'agit d'une population, sans doute des Long (-kia) 龍家, population apparentée aux Ouigours de Kan-tcheou [3].

Il résulte de la légende du Mi-ñag que le serpent-démon (*klu-bdud*) est le génie local, dieu tutélaire d'une montagne. La traduction «serpent» est une simple convention. Il s'agit de divinités chtoniques qui résident aussi bien dans l'eau et sous terre que dans les arbres, les pierres, les rochers. Le *klu* tibétain traduit bien *nāga* dans les textes d'inspiration bouddhique, mais il est étymologiquement identique au *long* chinois qu'on a pris l'habitude de traduire par «dragon», simple convention aussi. Les *long-wang* «rois-dragons» sont des *genii loci*, comme les *klu*. Ces divinités tutélaires, gardiennes du lieu-saint, peuvent être les ancêtres de la race. On leur rend un culte, on doit les dompter pour régner sur ce lieu. J'ai cité plus haut l'histoire tibétaine de l'épée d'un saint qui lui servit à dompter un *klu* dans la région du Mi-ñag, près de Kan-tcheou. C'est près de Kan-tcheou aussi, s'adressant aux génies de cette Rivière Noire (Etsingol) qui joue un si grand rôle dans nos légendes mi-ñag et si-hia, c'est là aussi qu'un empereur si-hia a invoqué les divinités tutélaires de cette région. Sur une stèle datée 1176 et conservée dans le temple du Roi Dragon (*long-wang*), l'empereur Jen-tsong 仁宗 des Si-hia s'adresse ainsi aux génies de la région traversée par la Rivière Noire [4] : «tous les dieux du sol 土地諸神, des arbres 樹神, dieux-dragons (*long* = *klu*) 龍神, dieux des fleuves et des montagnes 山神水神, tous les souverains (*sic!*) des eaux et du sol (sc. du pays, 水土之主 = *sa-bdag*), apparents ou cachés, qui se trouvent en amont et en aval de la Rivière Noire (Hei-chouei) dans le territoire de la commanderie de Tchen-yi 鎮夷郡 («Barbares Domptés», = Kan-tcheou), que tous écoutent respectueusement mes ordres!» L'empereur rappelle ensuite qu'ayant personnellement offert

[1] *dPag-bsam*, II, 148; cf. p. 250, n. 8.

[2] Fonds Pelliot tibétain de la Bibliothèque Nationale, nº 1263.

[3] *Wou-tai che*, 74, 4 *a* : les Houei-hou de Kan-tcheou ont une «branche» (*pie tsou* 別族) appelée Long-kia 龍家 (*kia* est le pluriel des noms de peuples) dont les mœurs diffèrent légèrement de celles des premiers. Ces Long sont aussi attestés dans la région de Touen-houang (Cha-tcheou) par les documents de Touen-houang (éd. Pelliot et Haneda, *Touen-houang yi-chou* 燉煌遺書, Changhai, 1926, 6ᵉ texte, p. 27), à côté de Fan (= Si-fan ou T'ou-fan, Tibétains), de Houen 渾, de K'iang et de Wou-mouo 唱末 (*ibid.*, 2ᵉ texte, p. 6). Long («Dragons») était aussi le nom de clan des rois de Karachahr (Chavannes, *Tou-kiue*, 111 et 113). Les documents chinois de Touen-houang attestent également leur présence à Yi-tcheou (伊州, région de Hami), où ils étaient mêlés à des K'iang (L. Giles, *A Chinese geographical text of the ninth century*, in *BSOAS*, VI, 836 et 844, texte, pl. X et XII). D'après ce texte, ces Long sont venus de Yen-k'i (Karachahr) et se sont installés à Kan-tcheou, Sou-tcheou et Yi-tcheou (龍部落本焉耆人.今甘肃伊州各有領首). Il est possible que ces Long soient identiques au 'Brug des documents tibétains de Touen-houang (Thomas, *JRAS*, 1927, 68; 1931, 820). 'Brug signifie «dragon», comme Long.

[4] Cette stèle existe encore près de Kan-tcheou. Elle se trouvait dans le Long-wang miao «temple du Roi Dragon». Le texte chinois a été publié à plusieurs reprises et traduit par Aurousseau (*BEFEO*, XIII, VII, 42). Pelliot, qui l'a vue en 1908, s'est demandé si le verso, en écriture tibétaine, était rédigé en si-hia ou en tibétain (*TP*, 1926, 402). L'estampage que j'ai pu me procurer tranche la question. Le verso est rédigé en tibétain et le texte suit étroitement la version chinoise. Malheureusement la stèle est très usée et on ne peut déchiffrer que des fragments. Mais on lit bien, à la ligne 9, . . . *gnas-pa'i lha klu k'yed*, «vous, *lha* et *klu* qui habitez. . .».

des sacrifices, les inondations ont cessé. Il y voit la preuve de la collaboration de ces génies aquatiques, qui sont les véritables souverains du pays.

Il resterait à expliquer un dernier nom de notre légende, à savoir sMon-śri. J'avoue que mes recherches sont restées infructueuses. Tout au plus puis-je suggérer quelques rapprochements. L'une des versions donne sMon-śri comme nom du serpent-démon, père de l'ancêtre, l'autre comme celui de la montagne sur laquelle il réside; montagne et dieu de la montagne sont sans doute identiques. Il est possible que la forme du nom s'explique par une étymologie savante jouant sur le sens des deux mots : « prière-bonheur », au cas où les lamas lettrés auraient songé au *śrī* sanscrit. Mais comme il s'agit d'une montagne, on pourrait penser que l'élément *śri* représente une forme dialectale du mot *ri* « montagne ». Quant à sMon, cet élément se retrouve dans les noms de certains ancêtres tibétains légendaires. Les quatre tribus de « nains » de l'intérieur ou grandes familles Se ('A-ža), lDoṅ (Mi-ñag), sMu (Žaṅ-žuṅ) et sToṅ (gSum-pa)[1] se développent, dit-on, en quatre autres « espèces » ou familles (*rigs*) qui sont : Ye-saṅ dkar-po (Ye-saṅ, le Blanc), Ye-smon nag-po (Ye-smon, le Noir), sPyan-k'rig ye-śes et Mon-rdzu nag-po. Dans cette liste, les deux premiers noms vont visiblement ensemble, s'opposant comme noir et blanc. Le mot *ye* qui leur est commun signifie l'origine, l'âge mythique. *Saṅs* se retrouve dans *mu-saṅs* qui signifie « ciel » en langage bonpo[2]. Il suffit de considérer les langues apparentées (K'iang, Mosso, Si-hia) pour constater que *mu* signifie « ciel »[3]. Il y a donc des chances qu'il ne faille pas chercher le sens de *saṅ* et de *smon* dans leur acceptation courante en tibétain classique. Le blanc convient au ciel; c'est bien la couleur qui lui est attribuée dans les classifications. sMon, le Noir, est-il en rapport avec la terre ?[4] Tout cela est bien incertain, faute de documents plus explicites.

Un autre nom est peut-être plus significatif et plus proche de notre sMon-śri. sMon-rje (*rje* « souverain » se retrouve dans les noms de ses frères) est le troisième fils de Gur-bu-rtsi, lui-même troisième fils de sKu-rje K'rug-pa, ancêtre des lDoṅ Mo-ñag[5]. K'rug-pa serait-il l'ancêtre des Mi-ñag précisément parce que son petit-fils sMon-rje n'est autre que sMon-śri, le père de Se-hu, premier roi des Mi-ñag? Nous ne pouvons que poser la question.

Après tant de pistes poursuivies dans l'espoir d'éclaircir la légende ancestrale du Mi-ñag, on peut se demander si rien d'analogue ne se trouve ailleurs. Chose curieuse, le seul rapprochement que je puisse proposer nous vient d'un côté insoupçonné. Voici comment.

Si le serpent-démon, dieu du sol et premier ancêtre, se présente d'abord comme le génie d'une montagne sacrée, il est aussi lié à un fleuve. Les deux légendes du premier ancêtre, fils du serpent, et du dernier roi, qui commence par se transformer en serpent, se passent dans un site dominé par une montagne et un fleuve. Tantôt c'est la Rivière Noire, tantôt le Fleuve Jaune. Les classifications par couleurs attribuées à des éléments imbriqués ou mélangés semblent importantes dans la région.

---

[1] Énumérées dans cet ordre par le *bKa'-t'ems ka-k'ol-ma*, cité in *dPag-bsam*, II, 148; cf. Francke, *Lea-dags rgyal-rabs*, 66, qui donne un ordre différent.

[2] Das, *Dict.*, d'après *rGyal-rabs Bon...*, mais son édition du texte *a*, p. 2, *steṅ nam mu-saṅs steṅ-du ni*; cf. aussi Mu-saṅs Guṅ-rgyal (Roi du Ciel) dans *gZer-myig* (éd. Francke, *As. Major*, V, 227 = fol. 58 *b*), et *rGyal-rabs Bon...*, p. 23, lignée des dieux lumineux du Ciel : 1° Ye-mu la-'t'en, 2° Mu-saṅs la-'t'en. Le rapport de Ye-saṅs avec le Ciel transparait encore dans son épithète Celui muni de la Corde du Ciel (*gnam-gyi 'ju-t'ag-čan*).

[3] rMe : *mo-tup* (Diedrichson), K'iang I : *ma-pia* (Wen Yeou), *mu-bya* (Graham); Mosso : *mæ* (*Mo-sie piao-yin wen-tseu tseu-tien*) ou *muan* (Rock, le -*n* à peine prononcé).

[4] Cf. turc « noire », épithète de la terre (ex. *ädis arštin aldin karaya tägi*, « du ciel élevé jusqu'à la Noire », *Kudaktu Bilig*, Radloff, Pt. II, p. 14, vers 14).

[5] *La-dvags rgyal-rabs*, éd. Francke, p. 21.

Je rappelle les trois rois-démons ouigours, noir, blanc et jaune, le Ye-sañ blanc et le Ye-smon noir, l'espion noir du Tangut-Miñag, la vieille sorcière Qara Qang, la Noire. Celle-ci, nous l'avons vu, a beaucoup de traits en commun avec la vieille conseillère du héros et la vieille démone de la ville qui est sa mère. Le serpent-démon se transforme en *sept cavaliers.* La vieille conseille au fils du serpent une ruse de cavaliers au Fleuve Noir ou Jaune. Ce fleuve fut appelé Reine à cause du suicide de la femme du dernier roi.

Je ne connais rien d'analogue dans les textes chinois relatifs au Si-hia. Mais on a vu les liens étroits qui unissent Tang-hiang et T'ou-yu-houen. Ceux-ci, d'origine Sien-pei, sont venus de Mandchourie. Or c'est dans cette région, chez les K'i-tan, eux aussi d'origine Sien-pei, que se situe, à ma connaissance, la seule légende qui présente quelque analogie avec celle du Mi-ñag. Selon cette légende les K'i-tan descendent de deux ancêtres, un homme monté sur un cheval blanc et une femme montée sur un char tiré par un bœuf gris[1]. Le cavalier descend le fleuve T'ou-ho, la femme le fleuve Houang-ho 潢河 (son nom mongol, Šira-mūren, signifie «fleuve jaune»; le caractère *houang* est, à la clé près, le même que celui du Fleuve Jaune connu!). Ils se rencontrent et s'unissent au confluent des deux fleuves, auprès de la montagne sacrée Mou-ye, lieu-saint des K'i-tan. Or, d'après une variante de cette légende, la femme qui descendit le Houang-ho (Šira-mūren) fut la Vieille Rouge 赤孃子 et fut «obtenue» (得, sc. en mariage) par les Sept cavaliers des monts Yin-chan 陰山七騎. Cette vieille s'appelait, en k'i-tan, Leang- (ou Liue-) hou ngao-(no) 掠胡奧(偌)[2]. Sa statue était placée dans un temple de la montagne sacrée Mou-ye. Elle, ou la femme (*ngao-kou* 奧姑) qui la représentait, présidait aux rites d'investiture et de mariage de l'empereur. Elle était l'aïeule des impératrices qui, par ailleurs, descendaient d'un ancêtre ouigour (*sic!*). Le Yin-chan est une chaîne de montagnes qui s'étire sur une grande distance, de Mandchourie (où le Houang-ho = Šira-mūren, «fleuve-jaune», des K'i-tan prend sa source) jusqu'à Kan-tcheou, en passant par Ning-hia (près du Fleuve Jaune) où elle est appelée Ho-lan chan ou Alachan. Mais cette dernière nous est déjà familière. C'est justement la montagne sacrée, le Dieu du Sol (*gži-bdag*) de Byañ-ṅos et Gha qui correspond au lieu de résidence de l'ancêtre du Mi-ñag (voir p. 226). Nous avons vu que Ho-lan (*alan*) signifie «cheval tacheté» et que le nom de certaines tribus est tiré de montagnes de ce type, impliquant un mélange de populations. Nous avons également noté que les T'ou-yu-houen, par la suite si intimement liés aux K'iang, avaient occupé la partie occidentale du Yin-chan à deux reprises à des siècles d'intervalle. Tout cela suggère bien la possibilité d'un cheminement d'une légende ancestrale d'un lieu-saint à un autre. En émigrant une tribu retrouve le lieu-saint de son foyer évacué, ou plutôt elle fait l'impossible pour le retrouver dans son nouvel habitat, et elle y réussit toujours.

Au Mi-ñag, le dieu local serpent, divinité d'un mont près d'un fleuve, se transforme en sept cavaliers et prend pour femme une Vieille. La Vieille Rouge, aïeule des K'i-tan, s'unit à sept cavaliers du Yin-chan. Ceux-ci ne sont autre chose qu'une forme du premier ancêtre descendu le long du fleuve sur un cheval blanc. Il semble bien qu'il y ait un lien entre ces légendes. Le rapport des K'i-tan et des T'ou-yu-houen est connu par les textes chinois. Un manuscrit tibétain de Touen-houang

---

[1] *Leao-tche*, *TP*, XXXV, p. 11, 16-20, 75, et Wittfogel and Fêng Chia-Shêng, *History of the Chinese Society, Liao*, p. 275-277.

[2] *ngao* ou *ngao-no* est un terme technique et ne fait pas partie du nom. Il désigne une femme noble qui préside aux cérémonies des mariages impériaux, à moins que ce terme ne dérive précisément du nom de la première aïeule que cette femme devait sans doute représenter ou incarner.

[3] *Leao-tche*, p. 38.

confirme que les Ouigours et les Tibétains en étaient encore conscients à l'époque des débuts de la lignée Si-hia[1]. La nourriture, les mœurs (lit. «la religion») et la langue des Ge-tañ (K'i-tan), dit ce texte, sont en gros pareilles à celle des 'A-ža (T'ou-yu-houen). Il serait facile de multiplier les références historiques pour montrer l'imbrication constante, les rapports mutuels, les va-et-vient, les superpositions et les mélanges de populations d'appartenance turco-mongole et tibéto-birmane, de Mandchourie jusqu'au Kokonor. Ici, il aura suffi d'évoquer quelques faits pour justifier les rapprochements suggérés entre les légendes ancestrales des K'i-tan et du Mi-ñag.

Nous avons eu à constater à plusieurs reprises des faits d'imbrication de ce genre autour du problème Mi-ñag/Si-hia. De plusieurs points de vue le Mi-ñag apparaît différent du Si-hia, tout en lui étant étroitement apparenté. Il en est un élément distinct, mais sans doute aussi l'élément, ou l'un des éléments, le plus important.

Les légendes que j'ai essayé d'analyser ici semblent bien refléter la situation complexe d'éléments ethniques divers cohabitant le même site, situation que les Chinois désignent par le terme *tsa-kiu* 雜居 (ou *tsa-tch'ou* 雜處). Leur thème central est le lien de dépendance étroite qui unit le premier ancêtre d'une lignée de chefs au Dieu du Sol qui règne sur le lieu-saint devenu le centre de leur domaine. De l'Asie centrale (Koutcha) à la Mandchourie (K'i-tan), ces dieux locaux, généralement liés au couple Mont-Eau du lieu-saint type, sont à l'origine, non seulement d'une population humaine, mais encore d'une race chevaline. Mais ce qui caractérise la légende du Mi-ñag, c'est un autre couple, celui d'un mont sacré et d'une ville murée. Le problème est donc plus complexe. La lignée des chefs ne se réclame plus d'un simple lieu-saint composé des deux éléments essentiels Mont et Eau, elle se rattache en même temps à un centre urbain muni de murailles, ou à un château fort. La prépondérance semble cependant être conservée au lieu-saint. Le texte même de la légende a soin de dériver le nom de l'ancêtre Se-hu de celui du mont-père Se-p'u. Elle ne dit rien de l'élément Hu, élément qu'on est tenté de rattacher au nom de la mère ou de sa ville (Hu).

Les populations auxquelles se rapportent les légendes étudiées sont souvent, un peu simplement, caractérisées comme nomades-éleveurs. On oublie trop souvent leurs villes ou centres fortifiés pourtant si abondamment attestés par les sources chinoises et tibétaines. Du point de vue religieux, l'élément chinois, avec son culte du Dieu des Murailles et des Fossés (Tch'eng-houang) qui est peut-être un succédané du Dieu du Sol, cet élément chinois a pu jouer un rôle important dans la cristallisation des notions de leurs voisins semi-nomades. C'est là un problème à réserver à un autre travail.

---

(1) Cf. Hambis, *Note sur les *Tuyuyun*, in *J. As.*, 1948, 2, p. 240.

TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES SOUVERAINS DE BYAṄ

(BYAṄ-PA BDAG-PO) [1]

1. Se-hū (A, D), Se'u (B), Si'u (C), gSi'u [2]; roi de Mi-ñag (A, B, D).

2-6. Six rois de la lignée de l'ancêtre Se-hu; Karmapa lama gTsaṅ-pa invité (D).

7. rGyal-rgod (A, B, C, D, E) ou rGya-rgod (G); de Se-hū à rGyal-rgod, règne des rois de Mi-ñag pendant 260 ans (A); rGyal-rgod tué par un ministre, lignée de Se-hu interrompue (D).

8. Seṅ-ge-dar de Mi-ñag [3] (C, G); né au Tibet (G); Dar-seṅ de Byaṅ, au gTsaṅ [4] (E).

9. son fils rDo-rje-dpal (C, E, F); se confie au saskyapa Grags-pa rgyal-mts'an (1147-1216) (C), début des relations avec les Saskyapa (C, E); identifié avec T'o-če ži-tur-gvu, tué par Čingis qui envahit Bod-Mi-ñag en 1227 (F); à partir du 6e roi, lignée de 3 ministres, le 9e roi, T'o-či est pris par Čingis (D).

10. son fils dKon-čog (C), dKon-mč'og (E, G); a trois fils (C, G), dont :

11. 'Bum-sde (C, E, G); vénère Saskya pandita (1182-1251) (C); a 6 fils (C, G) dont :

12. Grags-pa-dar [5] (C, G), Grags-dar (E); reçoit l'investiture de Se-č'en = Che-tsou (1260-1294) (C, E, G); autre nom : Yon-btsun (C, G).

13. son fils rDo-rje mgon-po (C, E, G); soumis aux Saskyapa (C, E); a 6 fils C, G), dont :

14. Nam-mk'a' brtan-pa (C, E, G); reçoit titres et sceau des Yuan (C, E), a deux fils :

15. Rin-č'en rgyal-mts'an (C), Rin-rgyan (abréviation, E, G), et

15 *a*. Nam-mk'a' rin-č'en (C, G).

16. fils de 14 : Č'os-grags dpal-bzaṅ (C, E).

17. son fils : rNam-rgyal grags-bzaṅ [6] (E).

---

[1] Cf. le tableau généalogique in Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, tableau IV. Les sources citées ici sont les suivantes : A = *rGyal-rabs* (cf. p. 225, n. 3) de 1508?, fol. 11 *a*, B = Taranātha, *Rigs-ldan...* (cf. p. 237, n. 1), début du XVIIe siècle, fol. 3 *b*, C = Chronique du 5e Dalailama (cf. p. 235, n. 4), de 1643, fol. 65 *b*, D = *Č'os-byuṅ* non identifié, cité in *dPag-bsam*, fol. 291 *a*, E = *dPag-bsam*, éd. Das, II, 160, F = *ibid*, fol. 302 *b* (*Histoire des Mongols*), G = *gDuṅ-rabs* (cf. p. 234, n. 7), fol. 5 *a*.

[2] *rGyud-sde kun-btus*, fol. 140 *b*.

[3] M. Tucci, *op. cit.*, p. 631 et 699, n. 529 écrit Mi-ñag Seṅ-ge. Le texte a bien Seṅ-ge-dar, et cette forme explique sans doute le nom correspondant du *dPag-bsam* : Ñar = Dar-seṅ.

[4] Byaṅ («Nord» par rapport à Ralung), un des *k'ri-skor* du gTsaṅ (Tucci, *Indo-Tibetica*, IV, I, 80). Mais l'allusion au Byaṅ «Nord» du Mi-ñag perce sans doute dans ce nom; cf. p. 237.

[5] Construit le monastère Byaṅ Nam-riṅ č'os-sde. M. Tucci écrit Bya, mais Byaṅ est sûr; le *gDuṅ-rabs* écrit même Byaṅ-p'yogs Nam-riṅ č'os-sde č'en-po.

[6] Celui qui rencontra T'aṅ-stoṅ (1re moitié du XVe siècle), voir p. 237, n. 1.

APPENDICE I

LI-YUL, SI-HIA ET 'JAṄ

On sait que Li-yul («Pays Li») désigne Khotan. Le nom n'a pas encore été expliqué, si ce n'est par des étymologies fantaisistes. Mais les textes tibétains et mongols tardifs donnent aussi ce nom au Si-hia en lui attribuant le sens de «pays de (la famille des) Li». Déjà Rašid-'d-din désigne le dernier roi si-hia sous le nom de Livang Šadirγu (cf. p. 236, n. 4). Les T'ang avaient donné leur nom de famille Li 李 à plusieurs populations étrangères soumises[1], et notamment aux Tang-hiang T'o-pa, fondateurs du Si-hia. Or voici ce que disent les auteurs tibétains.

Le *rGya-nag č'os-'byuṅ* de mGon-po-skyabs (de 1766, éd. Dergué, fol. 19 *a*), après avoir parlé de Li-Y'an-ha'u (Li Yuan-hao 李元昊, premier empereur si-hia), signale que le roi est appelé Roi Li (Li-rgyal) et le pays Li-yul parce que les T'ang octroyèrent leur nom de famille aux T'o-pa, ancêtres des Si-hia, ce qui est exact. Il termine : «en réalité c'est le pays de 'Jaṅ. Le nom de la dynastie était Šiya (= Si hia) mais les Tibétains l'appellent Roi Sa-t'am de 'Jaṅ» (*yul la'aṅ Li-yul zer-yaṅ ño-ma 'Jaṅ-yul lo/rgyal-srid kyi miṅ ni Šiya yin-la/Bod-rnams 'Jaṅ Sa-t'am rgyal-po zer-ro*). Le *dPag-bsam* dit la même chose dans son histoire de Chine, fol. 290 *b* : *Li Yvan ha'u žes-pa ño-log-nas raṅ-ts'ugs bzuṅ-ba la Ši-ya ste Bod-kyis Li-rgyal-lam 'Jaṅ Sa-t'am rgyal-po zer-ba de-yin*. On sait que 'Jaṅ ou lJaṅ désigne le Nan-tchao ou le pays des Mosso[2] et que Sa-t'am est son roi légendaire ou, actuellement, le nom tibétain de la ville de Li-kiang. Il se peut qu'il y ait là une simple confusion des auteurs tibétains, due à l'assonance de 'Jaṅ et des K'iang (Chiang) auxquels appartenaient les Tang-hiang, fondateurs du Si-hia. En effet, leurs affirmations se trouvent dans des histoires de la Chine visiblement basées sur des textes chinois. Mais nous avons déjà noté les rapports possibles entre Na-khi et K'iang (cf. notamment Rock, *The ancient Na-khi kingdom*, p. 192-195, et mes notes 3, p. 240 et 3, p. 253). Quand Das dit dans son dictionnaire : «'Jaṅ, place in N. W. Tibet which once formed the kingdom of ḫJaṅ», il y a là sans doute un lapsus, nord-ouest étant à corriger en nord-est. Cette correction a été faite par M. Thomas (*JRAS*, janv. 1928, 85) qui identifie 'Jaṅ avec Tang-hiang et admet que l'acception de 'Jaṅ = Nakhi vient de leur migration vers le Sud. Ceci parce que le texte de Touen-houang qu'il explique mentionne une convention des Tibétains, Chinois, Drug (Turcs Tou-kiue) et 'Jaṅ dans le Kokonor. Malheureusement la définition de Das semble peu sûre. Il se réfère au *dPag-bsam* (I, 4), mais

[1] Exclusivement aux barbares du Nord, voir un tableau chez Wang T'ong ling 王桐齡, *Yang-Souei Li-T'ang sien-che-si t'ong-k'ao* 楊隋李唐先世系統考, in *Niu-che-ta Hiue-chou tsi-k'an* 女師大學術季刊, II, 2, p. 20-23 de l'article.

[2] C'est ce 'Jaṅ qui est à la base du (Kara– ou Čagan–) jang de Rašid-'d-din et de Marco Polo, le Ha-la Tchang 哈喇章 des Chinois, et non pas les Ts'ouan comme pensait Pelliot (*Deux itinéraires..*, in *BEFEO*, 1904, 159). Le *dPag-bsam* dit, fol. 276 *b*, qu'en 1254 «le roi mongol vint faire la guerre au Ga-ra lJaṅ et retourna l'année suivante» (*Hor-rgyal Ga-ra-lJaṅ yul-du dmag-la byon-nas p'yi-lor log*) et fol. 303 *a* : «Qubilai Sečen mena une armée au lJaṅ en 1254» (*Hu-pi-la'i Se-č'en... šiṅ-stag la lJaṅ-yul du dmag-gis blaṅ*).

les pays y sont énumérés sans ordre apparent (notons cependant que, quand le *dPag-bsam* veut spécifier le 'Jaṅ du Yun-nan, il dit, p. ex. p. 337, 'Jaṅ-žabs «Pied — Bas du 'Jaṅ»).

Mais il y a un autre lien entre 'Jaṅ Sa-t'am et les K'iang de la région de Song-p'an, c'est l'ethnique dMu ou rMu qui leur est commun (cf. p. 253, n. 2). Ce n'est pas tout. Une troisième épithète est commune à 'Jaṅ, Mi-ñag et même Li-yul/Khotan. C'est *smug-po* «brun, pourpre». Pour 'Jaṅ cette épithète est bien attestée dans la Gesarsaga (ex. Mon-gliṅ, ms. Tucci, fol. 11 *a* : *smug-po 'Jaṅ;* sTag-gzig et gLiṅ, ms. Tucci, fol. 2 *a* : *smug-po 'Jaṅ-gi Sa-t'am*). Au sud de Li-kiang se trouve une montagne appelée Wen-pi chan 文筆山 en chinois, lJaṅ-ri smug-po en tibétain et Mua*n*-bbu en nakgi (où le -*n* final se prononce à peine; Rock, *op. cit.*, 184-185). Or une montagne située près du haut Fleuve Jaune portait autrefois un nom identique par le sens et phonétiquement assez proche du mont sacré nakhi. Au sud du Fleuve Jaune, dit le *T'ang-chou*, 216 *b* (dans une région qui doit correspondre au Amnyi Machen), se trouve, avec trois pics, la Montagne Pourpre 紫山 que les barbares appellent Men-mo-li (**muən-muâ-liei* 悶摩黎山 où *li* doit être tib. *ri* «montagne»). Or le nom chinois se traduirait exactement par *smug-po ri* en tibétain. S'agit-il d'un transfert de lieu-saint par les Na-khi, du Nord au Sud?

Il y a mieux. *smug-po* est aussi l'épithète constante de lDoṅ, éthnique du Mi-ñag (*saepe* in Gesarsaga). Mais *lčaṅ-ra smug-po* («Brune Enceinte des Saules») est l'épithète classique de Li-yul/Khotan (ex *rGyal-rabs*..., fol. 69 *a*; Thomas, *Tib. lit. texts*..., 274, n. 4 et 290, n. 6) Mais le *rGyal-brñan lha-bsaṅs* (v. p. 226, n. 5), fol. 19 *a*, donne *lčaṅ-ra smug-po* comme dieu du sol (*gži-bdag*) de Sog-yul (Mongolie et Turkestan chinois), alors que le dieu local (*sa-bdag*) de Li-yul (Khotan) y est le mont Gan-dha, c'est-à-dire le stūpa Go-ma-sā-la Gandha sur le mont Gośṛnga à Khotan (Thomas, *op. cit.*, 7, 12). Le texte plus moderne a donc opéré un déplacement vers l'Est (un «Val des Saules» 柳谷 est attesté dans la préfecture de Tchang-yi (Kan-tcheou) par le *Lou-yi-ki* 錄異記 qui date des cinq Dynasties, in *Chouo-k'ou* 說庫, k. 7, p. 3 *a*). On peut même se demander si le nom du mont 'Jaṅ-ri smug-po des Nakhi n'est pas dû à une confusion avec ce lČaṅ-ra smug-po.

S'agit-il donc simplement de confusions? Il y a aussi de cela, sans doute, mais ce fait n'exclut pas l'existence de croyances sous-jacentes. Si le Si-hia est le pays des Li parce que ses souverains tenaient leur nom de famille chinois de la dynastie des T'ang, le Khotan, autre pays des Li, se rattachait lui aussi, consciemment à la Chine. Le *Song-che*, 490, 2 *b*, dans sa notice sur Khotan, précise qu'à l'époque *t'ien-fou* des Tsin postérieurs, 936-943, le roi de Khotan, Li Cheng-t'ien 李聖天 prétendait lui-même appartenir à la famille des T'ang (自稱唐之宗屬). Le *Pei-che*, 97, 3 *a*, reflète une idée analogue quand il note qu'à l'encontre de tous les autres pays de l'Ouest, seuls les Khotanais ressemblent fort aux Chinois. Ceci cadrs parfaitement avec la légende de Khotan qui fait descendre leurs rois d'un fils du Roi de Chine, obtenu sur demande de ce dernier adressée à Vaiśravaṇa, et né comme file d'un roi Aśoka. Le roi de Chine lui enjoint un conseiller qui établit pour lui le royaume : il s'appelle 'Jaṅ-šo, nom curieux (Thomas, *op. cit.*, 17-18, 99). Nous avons vu des Hu de Khotan en rapport possible avec notre légende du Mi-ñag (v. p. 243, n. 2). N'y a-t-il pas eu transfert de légendes d'un Li-yul (Khotan) à l'autre (Mi-ñag/Si-hia)? L'élément Se ne manque pas non plus à Khotan. M. Tucci (*op. cit.*, 715) nous dit que la biographie de mK'as-grub-rje présente Se comme nom d'un clan de lČaṅ-ra de Li (Khotan) et qu'un livre bonpo parle du château bSve 'od-'bar de Yaṅ Ni-ver, roi des *btsan* du pays de Li (or les Yaṅ sont par ailleurs connus par les documents de Touen-houang comme habitants de Cha-tcheou). Enfin nous avons vu les rapports entre le Mi-ñag du Nord (Kan-tcheou) et Pehar, confusément lié à

un démon-serpent Hu. Or ce Pehar est l'adversaire de Vaiśravaṇa, grand patron de Khotan.

Quoi qu'il en soit de ces rapports, les auteurs tibétains tardifs y ont certainement cru d'une manière obscure. Voici deux faits curieux qui, à mon sens, ne s'expliquent qu'en fonction d'une croyance de ce genre.

1. La Chronique du 5ᵉ Dalailama (fol. 56 *b*, trad. Tucci, *op. cit.*, 626) dit que l'empereur mongol conféra à 'P'ags-pa le pouvoir sur le Tibet en trois fois, la première fois il lui donna les treize *k'ri-skor*, la deuxième les trois *č'ol-k'a* et la troisième le grand Mi-yur de Chine (*rGya'i Mi-yur č'en-mo*). Le *Hor-č'os-byuṅ* (éd. Huth, 148 = texte, 93, dit la même chose. Comme le dit M. Tucci (n. 54, p. 682), cette expression est inconnue et incompréhensible. Il est vrai que *yur-ba* «canal d'irrigation» sert de métaphore à la région des Quatre Provinces de dBus et gTsaṅ (Das, Dict.) et *mi* «hommes» pourrait s'expliquer par la notion classique de la Chine, Pays des Hommes. Mais dPa'o gtsug-lag 'p'reṅ-ba (v. p. 247, n. 3, vol. *pa*, 18 *a*) parle du Grand Mi-yur *de Hor*, ce qui exclut l'étymologie *mi* = «hommes». Mais nous avons vu que Hor et rGya (Chine) sont également rattachés au Mi-ñag/Si-hia, à cause de sa situation géographique. Et c'est bien à cette région du Mi-ñag que, historiquement et logiquement, doit s'appliquer l'expression Grand Mi-yur. Or le *rGyud-sde kun-btus*[1] (éd. Dergué, fol. 34 *a*), racontant la même histoire en termes identiques, a corrigé Mi-yur en Li-yul (*t'a-mar rGya'i Li-yul č'en-mo p'ul-bas*). Que cette correction soit justifiée ou non, elle montre en tout cas que, pour cet auteur, Li-yul était, non pas Khotan, mais le pays tangoute et Ordos.

2. Dans un de ses voyages, le 3ᵉ Dalailama, bSod-nams rgya-mts'o, arrive à Li-t'aṅ où il consacre le temple construit par le roi de 'Jam Sa-t'am-č'e (Tucci, *op. cit.*, 49, où 'Jam est un lapsus pour 'Jaṅ). M. Tucci ajoute (p. 98, n. 255) que, d'après l'auteur de la biographie qui raconte ce voyage, le pays de 'Jam (= 'Jaṅ) devrait être placé plus au nord que le 'Jaṅ = Likiang, soit vers Batang-Litang. Dans le récit parallèle de Sanang Setsen, le 3ᵉ Dalailama arrive à Nilum-tala et y reçoit l'hommage de Šidam, roi du peuple Jang (Schmidt, p. 239 : *Jang-ulus-un Šidam neretü qayan*), où Šidam = Sa-t'am. Or ce Nilum-tala est inséparable du Nulum-tala de la *Gesarsaga* mongole (éd. Schmidt, 1ᵉʳ chapitre, n. 34) qui, lui, se situe certainement dans la région du haut Fleuve Jaune. La confusion (?) ou l'identification de Nilum-ou Nulum-tala avec Li-t'aṅ (*tala*, comme *t'aṅ*, signifie «plaine») repose visiblement sur la théorie Mi-ñag = Si-hia = Pays des Li = 'Jaṅ.

Quelle impression faut-il garder de ces curieuses confusions ? Dans la région qui nous occupe la géographie historique proprement dite doit tenir compte des notions vagues et des croyances des indigènes. La nomenclature est dans de nombreux cas fonctions d'une vue du monde, d'une cosmographie, soumise à l'emprise de classifications traditionnelles et schématiques. La légende, autant et souvent plus que l'histoire, est responsable de certains éléments de la toponymie.

---

[1] Titre complet : *rgyud-sde rin-po-č'e kun-las btus-pai' byuṅ-ts'ul daṅ bka'i bsdu-ba ji-ltar mdzad-pa'i 'pr'os-las brtsams-te gloṅ-ba zab-don sgo-brgya 'byed-pa'i lde'u mig* ; c'est le *dKar-č'ag* du Tantrayāna des Saskyapa ; ouvrage tardif, mais basé sur des textes anciens.

APPENDICE II

TEXTE DE LA LÉGENDE

dPag-bsam lJon-bzaṅ, fol. 290 *b*-291 *a* (*Histoire de la Chine*; pas reproduit dans l'édition de S. Ch. Das) : *č'os-'byuṅ gźan-na bar-gyi rgyal-rabs lṅa'i rjes-su Če'u T'an-ju yab-sras gñis lo sum-čur bsdad rjes Bod Mi-ñag gi rgyal-po byuṅ* (291 *a*) *zer-te de-yaṅ mTs'o-sṅon byaṅ-gi Gan-dru'i Gha'i bar-gyi Se-p'u'i ri-na gnas-pa'i sMon-śri źes-pa'i gźi-bdag klu-bdud gčig yod-pa de 'k'or-drug bčas mi'i rnam-pa'i rta-pa bdun sprul 'oṅ-nas gtso-bo de Hu źes-pa'i mk'ar naṅ-gi bud-med gčig daṅ 'pr'ad-pa las bu-gčig byuṅ-ba daṅ nam-mk'ar skar-ma'aṅ sṅar-med gčig śar-ts'e rGya-rgyal gyi rtsis-pa dag-gis brtsis byas-kyaṅ mis mi-śes-pa'i t'abs byas-te nags-kr'od du lo-mñam maṅ-po daṅ-lhan-du spas-pa č'er skyes-nas 'k'or-bčas 'oṅ-ste rMa-č'u zer-yaṅ Nag-č'u yin-nam sñam-ste der rta-rbad daṅ lčags maṅ-po bskur-ba sogs-kyi γyo-sgyus rGya-rgyal blon-bčas mgo-btags-su bčug-nas bsad-de k'o-raṅ rgyal-po byas-pa'i miṅ-la Mi-ñag yul-gyi Bod Se-hu rgyal-po źes grags-la/ des byaṅ-p'yogs dbaṅ-du bsdus-te rgyal-po dgu* (glose : *bcu-gñis zer*) *byuṅ-ba'i lṅa-pa'i dus Ka-rma'i bla-ma gTsaṅ-pa zer-ba gdan-'draṅs-śiṅ drug-pa* (glose : *bdun-pa-źer*) *rGyal-rgod čes-pa de blon-po źig-gis bsad-de rgud č'ad śul-du p'yis-su de skyes-pa yin-pa'i Go-tan rgyal-pos lha-k'aṅ bžeṅ zer-la / Se-hu'i rgyud-drug daṅ blon-gyi rgyud-gsum daṅ dgus lo gñis-brgya-drug-čur* (glose : *gya rgyal-du mi-bgraṅ*) *byaṅ-gi rgyal-po byas-kyaṅ* (glose : *byaṅ-gi rGya Bod Hor tsam-gyi k'ams-rgyal tsam byas-pa las dbus-rgyal ma-byas*) *mt'ar T'o-či źes-pa de Č'iṅ-gis kyis blaṅ-ba'o //*

rGyal-rabs rnams-kyi byuṅ-ts'ul gsal-ba'i me-loṅ č'os-'byuṅ, fol. 11 *a : de'i rjes-su Či'u T'a'i-du zer-ba'i rgyal-po byuṅ-nas / 'di-nas rgyal-sa Mi-ñag la śor / 'di'i rgyal-brgyud rim-pa brgyad-kyi bar-du sBan-loṅ du byuṅ-ste / sMan-rtse lHa-btsun gyi bar-du'o // yaṅ rgya'i rgyal-sa Me-ñag la śor-ba'i lo-rgyus la / Me-ñag gi rgyal-k'ams t'ams-čad rGya'i 'og-na yod-pa-la / Byaṅ-ṅos daṅ 'Ga'i bar-na / sMon-śri źes-pa'i ri čig la klu-blud gdug-pa-čan / Se-hu zer-ba mč'od-na 'bral (? 'bul?)-gyi p'an-bde tsam-las ster mi-nus-źiṅ / ma-dga'-na mdze daṅ / smyo-'bog rnams glo-bur-du gtoṅ-ba'i klu-bdud śin-tu t'ub-čig yod-pa des rta-pa bdun-du sprul-nas Byaṅ-ṅos mk'ar-naṅ-du p'yin-te / bud-med śa-za'i rigs śig-la rta-pa dpon-de lhan-du 'brel-ba-las / zla-dus t'em-pa daṅ bud-med la bu-gčig skyes-pa daṅ / nam-mk'a'-la sṅar med-pa'i skar-ma rtags-čan čig śar-bas / rGya'i rtsis-pa-rnams-kyis rtsis byas-pas rGyal-sa p'rogs-pa'i mi-čig yod-par śes-nas / rgyal-po la źus-pas / legs-par ts'ol-čig bya-ba'i luṅ byuṅ-nas / btsal-kyaṅ ma-rñed-pas / de-nas bu-de č'er skyes-te / na mñam gyi byis-pa rnams bsags-nas nags-kr'od-du bsdad-de / ṅo-log brtsams-pa-las / Byaṅ-ṅos kyi rgan-mo mi-ma-yin-pa čig-gis t'abs bstan-pa la / zla-ba 'di'i ts'es bčo-lṅa'i ñin / k'yed-raṅ-rnams dmag gyis-la śog / rta-lčags daṅ / rta-sbaṅs* (fol. 11 *b*) *maṅ-por Ma-č'u'i naṅ-du bskur / de nas rGya'i rgyal-po'i dam-k'a k'yod-kyi lag-tu yod-pa'i t'abs byed zer-ro // de-nas ts'es bču-bži'i ñin rgan-mo-des lčags-ra'i steṅ-du braṅ brduṅ-gin ṅus-pas rgyal-pos či-byuṅ 'drir btaṅ-byuṅ-ba la / rgan-mo na-re / lha'i dbaṅ-po rGya-byin gyi luṅ-gis / Me-ñag gi rgyal-po čig bskos yod / ṅed-raṅ-rnams ṅo-ma-bltas-na / rGya'i mi gčig-kyaṅ lus-pa mi-'oṅ / saṅ ñin dmag bsam-gyis mi-k'yab-pa 'oṅ-bar-'dug zer / de'i rgyu-mts'an dris-pas k'yed-raṅ-rnams saṅ-ñin rMa-č'u la ltos-daṅ / rta-lčags daṅ rta-spaṅs-kyis č'u'i mdog 'gyur-ba 'oṅ zer-ro // saṅ sṅa-bar rMa-č'u la bltar p'yin-pas / bden-par 'dug-nas śin-tu skrag-ste / de či 't'ad byas-pas rgan-mo na-re / ṅo-*

bltas-pa 't'ad zer-nas / rgyal-po dpon-γyog bdun-gyis dam-k'a skyel-du p'yin-bas / klu-bdud de'i bu rta-pa mañ-po dañ 'pr'ad-de / dam-k'a blañs rGya'i rgbal-po bsad / de-nas rim-gyis blon-po-rnams kyañ bsad-nas / rGya'i rgyal-k'ams Me-ñag gis dbañ byas-pas / klu-bdud kyi bu Mi-ñag rgyal-po de'i miñ-kyañ p'a'i miñ-nas dras-te / Se-hü rgyal-po źes grags / de-nas rgyal-rabs drug-na / Mi-ñag gi rgyal-po rGyal-rgod bya-ba byuñ / Mi-ñag Se-hü rgyal-po nas rGyal-rgod yan-la lo ñis-brgya-drug-ču Mi-ñag rgyal-po'i bstan-pa byuñ-ba yin-no //

NOTES ADDITIONNELLES

P. 224 : Le *'Dzam-gliñ rgyas bśad* de Min-sgrol No-min-han (rédigé en 1820) indique la même position du Mi-ñag de K'ams. L'ouvrage ne m'est accessible que dans la mauvaise traduction de Vasiljev (*Geografiya Tibeta*, Imper. Ak. Nauk, istor.-filolog. otd., 2 mai 1889, St. Petersburg, 1895) et le résumé de S. Ch. Das (*A brief account of Tibet from «Dsam Ling Gyeshe»*, in *JASB*, LVI, Pt. I, 1887). Le royaume de Mi-ñag y est localisé à l'Est de la rivière Ñag-č'u. A sa frontière septentrionale se trouve mGar-t'ar, c'est-à-dire T'ai-ning (Vasiljev, p. 46; Das, p. 25-26).

P. 251, note 4 : On trouve *t'añ-dkar* «white-tailed eagle» dans le dictionnaire de Das (d'après celui de Schmidt). Or ce mot est une épithète courante de *rgod* (souvent dans la Gesarsaga). Dans son dictionnaire Amdowa, Yamamoto a noté *rgod dvañ-dkar* «oiseau de proie blanc», en précisant que ce sont les plumes de la poitrine et du ventre qui sont blanches. Il connaît aussi un *rgod dvañ-nag* : «oiseau de proie noir» (où *dvañ* est une erreur pour *t'añ*). Ce dernier mot est aussi noté par *Sseu-t'i ho-pi*, k. 30, p. 28 *b*, qui le traduit par *tsao-tiao* «aigle», mongol *tas* (cf. le dictionnaire de Kowalevski sous ce mot : «espèce d'un aigle gris» = tib. *rgod t'añ-nag*, *śiñ-č'ags sgra*, *'ts'ubs-me*). Le même ouvrage, *loc. cit.*, connaît aussi *rgod t'añ dkar*, traduit par *houa-pai tiao* 花白鵰, mo. *čekir bürküt* (cf. Kowalevski : *čekir* = «très blanc», *bürküt* = «aigle royal, Jean le blanc», *falco fulvus* = tib. *glag*), ainsi que *t'añ-dkar* tout court, traduit par *pai-tiao* «aigle blanc», mo. *geske* (Kowalevski : «faucon ou épervier qui a sur les plumes de la queue et des ailes une raie blanche» = tib. *t'añ-dkar*).

LES APPORTS CHINOIS DANS LE STYLE BOUDDHIQUE DE ĐỒNG-DƯƠNG

par

Pierre DUPONT

En étudiant dans leur évolution religieuse les divers royaumes indianisés qui ont occupé l'Indochine (Champa, Cambodge, Siam), on constate que chacun d'eux a connu une religion fortement prédominante. On en peut suivre les manifestations tout au long, ou presque, de leur histoire ancienne. Ce sont d'ailleurs les images appartenant à cette religion prédominante qui nous apportent des séries homogènes, dérivant les unes des autres; à ce titre, elles forment l'ossature même du classement chronologique. C'est ainsi que le Siam ancien de Dvāravatī, converti tôt au bouddhisme du Petit Véhicule, a laissé de nombreux Buddha échelonnés sur cinq ou six siècles. Dans l'art khmèr, au contraire, d'inspiration surtout brahmanique à ses origines, nous trouvons dès le temps du Fou-nan, au VIe siècle, une série d'images de Viṣṇu qui font actuellement figure de prototypes et acheminent par des modifications graduelles jusqu'aux statues du XIIIe siècle.

Chacun de ces pays a donc connu, en statuaire et en iconographie, ce qu'on pourrait appeler un type majeur. Mais quand de nouvelles formes de culte ou une nouvelle religion ont apparu, même temporairement, elles ont évidemment nécessité la constitution d'un répertoire iconographique nouveau. Les éléments de ce répertoire ont été, autant que possible, empruntés au type majeur déjà connu dans le pays. En certains cas, la chose était aisée : une image d'Avalokiteçvara pouvait, par exemple, emprunter beaucoup à une image de Çiva avec laquelle d'emblée elle présente nombre d'analogies; les modifications se réduisaient à changer les attributs iconographiques, à ajouter un *dhyāni-buddha.* D'une façon moins immédiate mais encore facile, une image de Viṣṇu pouvait leur apporter ou en recevoir beaucoup d'éléments encore. Et il en va de même pour les représentations féminines entre elles : Umā, Lakṣmī, Tārā, Prajñāpāramitā. Par contre, les images de Buddha ont constitué de tout temps un type à part et peu conciliable avec les autres. C'est ainsi qu'au Cambodge, au Xe siècle, la création d'images nouvelles du Buddha a posé un problème compliqué : la tête et la robe ont été rendues par approximation et vaille que vaille, aboutissant finalement à des types iconographiques tout à fait vivants mais peu orthodoxes. On peut même se demander si certains de ces nouveaux Buddha khmèrs n'ont pas été réalisés

soit d'après des descriptions orales, soit d'après des textes diversement interprétés, sans que les artistes aient pu s'inspirer d'un modèle étranger précis. Dans ces cas extrêmes, chercher à rétablir de rigoureuses généalogies d'images serait une entreprise sans espoir, car elle supposerait des types intermédiaires qui n'ont pas existé.

Il peut arriver, par contre, que la nécessité d'une iconographie nouvelle se traduise par un apport plus ou moins considérable d'éléments extérieurs. C'est ce qui s'est produit au Champa, à la fin du IXe siècle et au début du Xe, quand le bouddhisme du Grand Véhicule y a pris un développement considérable, quoique temporaire. En un tel cas, on peut d'ailleurs se demander si les textes qui formulaient les croyances nouvelles et l'imagerie qui les accompagnait avaient même origine.

* * *

Le Champa est, comme on sait, le royaume d'Indochine qui s'est constitué vers la fin du IIe siècle de l'ère chrétienne dans le Centre-Annam parmi des populations sauvages qui avaient été, au moins nominalement, assujetties à la domination chinoise des Han. Le fonds primitif de la langue semble avoir été indonésien. Ce royaume a été indianisé très tôt. C'est dans la région de Tourane, vers l'an 400, qu'apparaissent les premières inscriptions, rédigées en sanskrit et généralement en vers [1]. L'une, émanant du roi Bhadravarman, témoigne qu'en ce temps l'implantation de l'hindouisme était chose faite : invoquant Maheçvara, Umā, Brahmā et Viṣṇu, elle commémore la fondation d'un *liṅga* Bhadreçvara et associe ainsi le culte de Çiva au nom du roi Bhadravarman. L'hindouïsme, et surtout le çivaïsme, sera d'ailleurs la religion dominante tout au long de l'histoire chame.

Vers 875, une nouvelle dynastie, celle d'Indrapura, prit le pouvoir et s'aménagea une nouvelle capitale dans le Centre-Annam, près de Đông-dương. Elle semble n'avoir eu aucun lien généalogique avec les lignées précédentes de souverains et même avoir voulu créer une tradition historique nouvelle : en tout cas, les ancêtres mythiques changent de nom à cette occasion et des faits historiques bien acquis précédemment sont désormais considérés comme non avenus [2]. C'est dans cette ambiance que le bouddhisme *mahāyāna* prend un développement rapide.

Nous avons, il est vrai, quelques témoignages sur le bouddhisme cham à date plus ancienne : un témoignage archéologique d'abord, qui est la présence à Đông-dương même d'un Buddha de bronze originaire d'Amarāvatī ou de Ceylan et datable du IIe ou du IIIe siècle E. C.; ensuite, une indication de I-tsing, donc de la seconde moitié du VIIe siècle, disant qu'il existe des bouddhistes au Lin-yi (Champa du Centre-Annam), que les bouddhistes y appartiennent à l'*āryasammitinikāya*, quelques-uns au *sarvāstivādanikāya*, soit dans l'ensemble au bouddhisme du Petit Véhicule [3]; enfin, dans le Sud-Annam, l'inscription de Bakul, datant vraisemblablement de 829, qui émane du *sthāvira* Buddhanirvāṇa et commémore deux fondations faites par son père, dont l'une est un *vihara* en l'honneur de Jina [4]. Ce préambule religieux assez mince nous amène au bouddhisme de la dynastie d'Indrapura.

---

(1) Cf. G. Cœdès, *États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, 84.
(2) L. Finot, *BE*, II, 187.
(3) I-tsing, *Buddhist Records* (éd. Takakusu), 12.
(4) Barth-Bergaigne, *ISCC*, n° XXV, 237.

La première fondation connue, antérieure de peu à 875, est suscitée par un bonze, le *sthāvira* Nāgapuṣpa, auquel nous devons le seul exposé sommaire de la doctrine, et se trouve commémorée sur une stèle trouvée à An-thai (Quảng-nam). Il obtient d'un roitelet local, père du premier monarque officiel de la nouvelle dynastie Indravarman II et çivaïte par ailleurs, la fondation d'un Lokeçvara *jagadvyāpta* («omniprésent»). Ce Lokeçvara et le *vihāra* attenant portent le nom de Pramudita-Lokeçvara, appellation où Pramudita rappelle apparemment le nom personnel du donateur. Plus tard, en 902, Nāgapuṣpa consacrera à An-thai une autre image de Lokanātha, autrement dit de Lokeçvara[1].

Mais la fondation la plus importante du temps est celle faite en 875 par Indravarman II lui-même; elle concerne le grand monastère de Đồng-dương, érigé en l'honneur de Laṣmīndra-Lokeçvara. Il en reste des vestiges archéologiques considérables. Le roi fondateur, qui était bouddhiste car son titre posthume fut Paramabuddhaloka, portait comme nom personnel et peut-être comme nom de fonction celui de Lakṣmīndra-Bhumīçvara-Grāmasvāmin[2]. C'est le premier élément de ce nom qui reparaît dans l'appellation Lakṣmīndra-Lokeçvara, étendant au bouddhisme une forme de culte personnel dont l'hindouïsme cham à partir du IXe siècle nous a livré des exemples et qui consiste à identifier un personnage éminent, vivant ou non, à une divinité.

Un peu plus tard, sous le roi Jaya-Siṃhavarman, attesté de 898 à 903, un fonctionnaire fonde à Đại-hữu (Quảng-bình) le sanctuaire de Ratna-Lokeçvara, où plusieurs statues bouddhiques de bronze et de pierre ont été trouvées[3]. Vers le même temps se situe le sanctuaire de Mỹ-đức (Quảng-bình) qui a livré un fragment d'inscription bouddhique et deux statues de Lokeçvara[4]. En 911, à Nhan-Biều (Quảng-Trị), un dignitaire et son fils fondent un monastère dédié à Vṛddha-Lokeçvara, en l'honneur d'une de leurs aïeules, la princesse *lyaṅ* Vṛddhakulā[5]. Enfin, en 914, un chef nommé Mahīndravarman érigé à Kon Klor (Kontum) un temple à Mahīndra-Lokeçvara[6]. Notre documentation, et les images correspondantes, cessent alors pour une longue période.

La première remarque à formuler est que toutes ces fondations ressortissent aux cultes personnels, mais à cet égard elles sont simplement conformes à un des usages religieux du pays dont je reprendrai ailleurs l'étude. La doctrine du *mahāyāna* qui est attestée en ce temps présente un intérêt plus exceptionnel. Nous la connaissons sommairement grâce à l'inscription d'An-thai, rédigée par le *sthāvira* Nāgapuṣpa lui-même. Voici vingt-cinq ans, L. Finot en a dégagé la substance :

«Lokeçvara apparaît... comme le compatissant par excellence, dont la seule pensée apporte aux damnés la délivrance complète et aux plus endurcis des pécheurs l'entrée dans la Voie du Buddha, où l'enfer est détruit par Vajrapāṇi. Il est omniprésent (*jagadvyāpta*). Il a sa place dans un système mythologique dont l'exposé est malheureusement trop bref pour être clair, mais qui se résume en trois séries, chacune formée par la succession mythique de trois êtres transcendants. En tête des trois listes sont les Buddha Çākyamuni, Amitābha et Vairocana. Par leur volonté prennent naissance trois «réceptacles des Buddhas» (*buddhānām ālaya, jinālaya*) : Vajradhātu, Padmadhātu et Cakradhātu; ceux-ci paraissent présenter trois degrés de vacuité : le vide, le grand vide et l'ultra-vide

[1] E. Huber, *BE*, XI, 277 et suiv.
[2] L. Finot, *BE*, IV, 184 et suiv.
[3] Cf. *BE*, XXV, 469 et suiv.
[4] Cf. *BE*, XXII, 372 et suiv.
[5] E. Huber, *BE*, XI, 299 et suiv.
[6] L. Finot, in *Études asiatiques*, I, 234.

(*çūnya*, *mahāçūnya*, *çūnyam atīta*). Bien que vide, chacun est la cause efficiente (*hetu*) d'un bodhisattva : Vajradhara, Lokeçvara et Vajrasattva [1]. »

L. Finot avait déjà marqué que, dans ce système, toute relation se trouvait supprimée entre Çākyamuni et Avalokiteçvara. A son analyse, il y a lieu d'ajouter seulement que les triades, où se marque une progression dans la vacuité des « réceptacles de Buddha », s'échelonnent dans le temps, la plus ancienne, celle de Çākyamuni-Vajradhātu-Vajradhara, n'étant caractérisée que par le vide simple (*çūnya*) de son réceptacle. En outre, il semble que *jagadvyāpta* « omniprésent » constitue une qualification doctrinale et peut-être iconographique de Lokeçvara, comme le serait par exemple celle de *samantamukha*, car elle apparaît dans la stance même relatant la fondation (*Lokeçvarañ jagadvyāptaṃ çrāddhabhāvair atiṣṭhipat*, st. V *a*) et non dans le panégyrique inaugural de l'inscription.

Il ne semble pas que l'on soit parvenu jusqu'ici à rattacher cette doctrine à un système connu du *mahāyāna*, mais un fil conducteur possible dans cette recherche consisterait à déterminer s'il existe dans les biographies chinoises de religieux bouddhistes quelques indications concernant soit ce Nāgapuṣpa, soit un autre personnage de même nom mentionné aussi dans l'inscription d'An-thai, le *bhikṣu* Nāgapuṣpa l'ancien (*pūrva*), qui était son parent.

L'épigraphie ne nous apporte pas en l'espèce d'indications plus étendues, mais les conclusions qui ressortent de l'étude archéologique de Đồng-dương sont nettes : les particularités nouvelles qu'on décèle dans ce monument supposent pour la plupart, comme on va le voir, des apports de détail imputables à l'art chinois.

*
* *

En amorçant ces comparaisons, il y a lieu d'ailleurs d'en préciser les limites. L'influence chinoise s'est exercée ici sur des artistes locaux formés à l'esthétique chame ou, si l'on veut, indo-chame, et peu préparés à en subir une toute différente. Elle a donc consisté surtout dans l'importation de ce qu'on pourrait appeler du matériel iconographique, sans comporter de prolongements très perceptibles sur un plan plus général. Les modèles chinois, qu'ils aient été importés sous forme de sculptures ou de dessins, ont été recopiés avec maladresse; ainsi les rapprochements auxquels on aboutit, évidents si l'on s'en tient aux particularités de détail, ne sont pas étayés par une impression d'action profonde.

L'ensemble architectural du grand monastère de Đồng-dương est compris dans une enceinte extérieure faisant à peu près 1 kilomètre de tour, mais nous ignorons si cette enceinte était celle du monastère lui-même ou celle de la ville d'Indrapura tout entière [2]. Les édifices sont groupés pour la plupart dans trois cours intérieures accolées qui délimitent un espace total de 180 mètres de long sur 35 de large. Une première cour contient dix-huit sanctuaires de toute taille, construits suivant les principes de l'architecture chame brahmanique de l'époque. On n'y constate pas d'innovations insolites ou proprement bouddhiques sauf que l'édifice principal ne comportait pas un piédestal central mais, dans sa partie ouest, un autel orné de bas-reliefs et redenté, adossé à un retable. C'est sur cet autel que se trouvait la statue de Lokeçvara, aujourd'hui disparue, à laquelle était dédié le

[1] *Op. cit.*, 232.
[2] H. Parmentier, *IC*, I, 437 et suiv.

monastère. Dans la troisième cour se trouvait un grand *vihāra*, long d'une trentaine de mètres, avec piliers de briques et sans doute couverture en charpente. La partie ouest de ce *vihāra* était de même occupée par un autel redenté avec bas-reliefs et retable. Sur l'autel était placée une statue de Buddha assis à l'européenne qui nous a été conservée. Enfin, des *stūpa* étaient alignés en bordure des cours ou flanquaient les entrées, et des *dvārapāla* étaient placés dans les pavillons d'accès commandant les cours.

Hormis ce groupe de particularités, il n'est presque rien dans l'ensemble de Đồng-dương qui ne soit dans la tradition de l'art cham, c'est-à-dire d'une branche de l'art brahmanique indien ayant subi déjà plusieurs siècles d'adaptation locale. Si d'autres influences se décèlent aussi à cette époque, elles évoqueraient une origine moins aisée à préciser, que l'on doit faute de mieux qualifier d'indonésienne ou d'austro-asiatique et qui s'est exercée de façon plus diffuse et plus pénétrante.

Pour réaliser l'ensemble bouddhique de Đồng-dương, et conformément à la méthode que l'on signalait plus haut, tous les éléments utilisables que pouvait offrir la tradition locale en statuaire et en architecture ont été utilisés d'abord, notamment afin de rendre une partie des personnages secondaires et non identifiés qui occupaient la première cour [1] ou qui entraient dans la composition des autels à retables [2]. Les bas-reliefs d'inspiration bouddhique, où l'on a déjà identifié la Natavité, le Grand Départ, la Coupe de cheveux du Bodhisattva, représentent, le Buddha mis à part, des personnages chams de l'époque [3].

Les difficultés ont dû commencer avec l'image de Lokeçvara. Nous ne la possédons pas mais nous avons, de même époque, une statue provenant d'un autre sanctuaire, celui de Mỹ-đức, qui montre comment le problème a été résolu [4]. Il a consisté à sculpter une image masculine qui, sauf les attributs, aurait pu être aussi bien un Çiva et à placer sur sa chevelure un *dhyāni-buddha* avec robe drapée à grands plis qui évoque immédiatement quelque modèle chinois. Pour le reste, la statue se présente avec la chevelure tressée, le visage épais à grosse moustache, les arcades sourcilières jointives et le *sarong* à pan ondulant qui sont des particularités courantes dans la statuaire brahmanique chame de l'époque et correspondent sans doute à l'habillement des princes chams.

Avec les autres images qu'il convenait de représenter à Đồng-dương, les difficultés se sont aggravées et c'est ici qu'un apport important d'éléments empruntés à l'art chinois peut être identifié.

Le Buddha assis à l'européenne du *vihāra* porte une *saṃghāṭi* à gros plis en forme de bourrelets de section oblique (pl. LI), que ni l'art indien ni les écoles indiennes du Sud-Est asiatique ne connaissent plus depuis longtemps. Ces gros plis, répétés de façon mécanique, apparaissent aussi sur l'*antaravāsaka* qui descend très bas, jusqu'au-dessous des chevilles. La *saṃghāṭi* se relève jusqu'à la main gauche, découvrant ainsi le genou gauche, et une sorte de contraste se marque entre ses plis, curvilignes ou obliques, et les plis verticaux de l'*antaravāsaka*. Les uns et les autres restent de plus aussi épais qu'ailleurs sur les genoux, là où l'étoffe devrait être naturellement tendue et unie.

L'art chinois connaît des robes à plis de même sorte dans la seconde moitié du VIe siècle (art des Six Dynasties), puis sous les Souei, peut-être au début de l'art

---

(1) H. Parmentier, *Sculptures chames du Musée de Tourane*, pl. XXVIII.
(2) *Op. cit.*, pl. XXIX.
(3) H. Parmentier, *IC*, I, 470 et suiv.
(4) H. Parmentier, *Sculptures chames*, pl. XXVI.

des T'ang. C'est dans la décoration des grottes de Long-men que nous trouvons d'ailleurs les éléments de comparaison les plus concluants [1]. On y voit des Buddha assis à l'européenne, d'ailleurs inachevés, dont la *saṃghāṭi* se relève jusqu'à la main gauche, laissant le genou gauche découvert, et dont l'*antaravāsaka* découvre seulement les pieds.

Une autre particularité du Buddha de la planche L est le pan de *saṃghāṭi* couvrant l'épaule et une partie du bras droits, ce qui est propre non pas à l'art indien mais à l'art sino-japonais. On la trouve par exemple sur le Bhaiṣajyaguru de Nara datant de 697 [2]. La position parallèle des jambes est également intéressante, car l'art indien tendait au contraire à représenter les statues assises à l'européenne avec les chevilles rapprochées et les genoux divergents; à Long-men, on rencontre plusieurs Buddha représentés avec les jambes parallèles [3]. La position des mains est évidemment insolite, mais c'est encore avec l'art chinois que des rapprochements sont possibles, car les *mudrā* y ont été figurées souvent avec négligence, et nous connaissons à Long-men des cas de statues dont les mains reposent sur les genoux, avec cette différence cependant que la main gauche se présente avec la paume tournée vers l'extérieur [4].

Il faut sans doute chercher aussi une origine extrême-orientale aux autels avec retables qui occupent le fond du sanctuaire central et du *vihāra*. Ils étaient occupés par divers assistants et adorateurs du Lokeçvara ou du Buddha placés comme images principales. Parmi ceux-ci, un des plus intéressants à étudier est un moine-donateur (pl. LII *a*) qui semble bien dans la tradition chinoise. Il porte un habillement conforme à celui du Buddha de la planche L, sauf qu'aucun pan de *saṃghāṭi* ne paraît sur l'épaule droite. La *saṃghāṭi*, ici maladroitement rendue et même incomprise, présente bien cette disposition en plis curvilignes, remontant vers la main gauche et contrastant avec la disposition en plis verticaux de l'*antaravāsaka;* elle est également courte, tandis que l'*antaravāsaka* descend bas, jusqu'aux chevilles. On trouve ces mêmes caractéristiques, compréhensibles, dans les grottes de Long-men, vers la fin du VIe siècle et plus tard [5]. Le lotus ouvert que le moine tient dans ses mains est en réalité un support d'offrandes, que nous trouvons aussi dans l'art T'ang. Quant aux sandales, qui sont une particularité tout à fait insolite au regard des représentations bouddhiques indiennes, elles sont constituées d'une semelle de bois, maintenue par une sorte de cordonnet placé en barrette mais qui se prolonge aussi, semble-t-il, jusqu'à la semelle, de part et d'autre du second orteil. C'est un dispositif rappelant celui des *geta* modernes. Le professeur Akiyama a bien voulu m'indiquer que des sandales de ce type se rencontraient dans l'art chinois des VIe-IXe siècles, utilisées par les ermites ou les *arhat*.

Le *vihāra* de Ðông-dương contenait aussi des statues d'*arhat* (pl. LII *b*) qui ont été déplacées par la suite [6] et dont trois spécimens nous restent. Leur *saṃghāṭi* est exactement celle du moine que nous venons d'examiner, mais cette fois-ci l'*antaravāsaka* n'apparaît plus. Ils se présentent avec les mains sur les genoux, comme le Buddha de la planche L. Leur particularité majeure est qu'ils sont agenouillés, accroupis sur leurs talons, position proprement sino-japonaise, ignorée de l'art indien. On

---

(1) Miduno et Nagahiro, *A Study of the Buddhist Cave-Temples at Lung-Men, Ho-nan.* Cf. pl. 46, 47, 71.

(2) W. Cohn, *Buddha in der Kunst des Ostens*, 125.

(3) Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

(4) *Op. cit.*, pl. 28. Cf. aussi S. Elisséev, dans *Histoire universelle des Arts*, IV, 313.

(5) Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

(6) H. Parmentier, *IC*, I, 505, n. 1. Cette note mentionne en réalité quatre Buddha assis à l'européenne, mais les trois *arhat* accroupis ont été retrouvés sur leur emplacement.

trouve cette position dans l'art Souei et au début de l'art T'ang, vers les VIIe-VIIIe siècles. Il est remarquable que les socles sur lesquels les *arhat* reposent soient par contre absolument conformes à l'art cham de l'époque.

Enfin, il reste à examiner les *dvārapāla* des diverses entrées. On en trouve deux dans le *gopura* de chacune des cours contiguës où sont réunis les édifices, et deux autres à l'entrée extérieure de l'enceinte, qui est peut-être celle même de la ville d'Indrapura[1]. Ces derniers n'ont pas été dégagés, mais les précédents sont debout soit sur des hommes ou des monstres à tête humaine, soit sur un bœuf, sur un ours, sur un lion ou sur un monstre marin. Pour le reste, ils appartiennent à un même type (pl. LIII, LIV). Ils présentent des éléments proprement chams dont le plus caractéristique est la coiffure à triple fleuron[2], mais des apports hétérogènes s'y décèlent aussi. Le plus marquant tient au fait même qu'ils sont placés sur des hommes ou des animaux, disposition sans autre exemple, semble-t-il, dans les arts indianisés du Sud-Est asiatique. D'autres faits de détail sont remarquables aussi : le visage menaçant aux veines du cou saillantes (pl. LIII); le mouvement des bras à la fois dissymétrique et coordonné (pl. LIII, LIV), avec les deux coudes en saillie et l'un des avant-bras dressé répondant à l'autre avant-bras ramené devant la poitrine; le *vajra* tenu dans une des mains. Si des *dvārapāla* avec un bras levé et un *vajra* se rencontrent déjà dans l'art Souei, à la grotte VIII de T'ien-long-chan[3], c'est au début de l'art T'ang, à Long-men, que l'on rencontre surtout des sculptures offrant les particularités de détail relevées ci-dessus : visage menaçant aux veines du cou saillantes, mouvement dissymétrique et coordonné des bras, animal placé sous le *dvārapāla*[4]. Ici encore, il n'est guère possible d'écarter l'hypothèse d'une influence chinoise sur la sculpture de Đòng-dương.

Pour compléter cette série de rapprochements, il faut signaler les *stūpa*, qui ont la forme d'un cylindre garni de cannelures et renflé vers sa partie médiane, réminiscence des *stūpa* à étages chinois[5].

Une fois admis que le style bouddhique cham qui se constitue à Đòng-dương vers 875 a subi une influence chinoise, il faut évoquer le problème chronologique qui se pose. Les comparaisons que l'on a pu faire concernent du côté chinois une période nettement plus ancienne, qui intéresse au plus tard l'art T'ang du VIIe siècle. Cet intervalle de deux siècles entre les deux termes des comparaisons serait inquiétant s'il ne tenait pour une part aux lacunes que présentent les documents dont nous disposons du côté chinois. Les sculptures auxquelles nous nous sommes référé proviennent en effet de fondations royales, localisées dans la Chine du Nord. Le style auquel elles appartiennent a pu se propager plus tard dans la Chine du Sud, dont l'art nous est inconnu, *a fortiori* dans l'art sino-annamite ou sino-vietnamien du Tonkin. De ce dernier, nous savons très peu de chose, mais la possibilité d'un contact de mitoyenneté avec l'art cham n'est pas déraisonnable : les guerres n'ont pu constituer les seules relations que le Champa aient entretenues avec l'administration chinoise du Tonkin. Des formes d'art propres à la Chine du Nord du VIIe siècle ont donc fort bien pu se répandre dans le Sud-Est asiatique au cours du IXe siècle.

Une dernière question qui se pose est de savoir dans quelle mesure les croyances nouvelles et les images ont pu être importées ensemble. L'exposé de la doctrine du *mahāyāna* dû à Nāgapuṣpa est, comme on l'a vu, trop bref pour permettre, au moins

---

(1) H. Parmentier, *op. cit.*, I, 489 et suiv.
(2) Ph. Stern, *Art du Champa*, 75.
(3) S. Elisséev, *op. cit.*, 318.
(4) Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 24, 25.
(5) H. Parmentier, *IC*, I, 439 et suiv., les appelait pylônes ou bornes. Cf. fig. 101.

des T'ang. C'est dans la décoration des grottes de Long-men que nous trouvons d'ailleurs les éléments de comparaison les plus concluants [1]. On y voit des Buddha assis à l'européenne, d'ailleurs inachevés, dont la *saṃghāṭi* se relève jusqu'à la main gauche, laissant le genou gauche découvert, et dont l'*antaravāsaka* découvre seulement les pieds.

Une autre particularité du Buddha de la planche L est le pan de *saṃghāṭi* couvrant l'épaule et une partie du bras droits, ce qui est propre non pas à l'art indien mais à l'art sino-japonais. On la trouve par exemple sur le Bhaiṣajyaguru de Nara datant de 697 [2]. La position parallèle des jambes est également intéressante, car l'art indien tendait au contraire à représenter les statues assises à l'européenne avec les chevilles rapprochées et les genoux divergents; à Long-men, on rencontre plusieurs Buddha représentés avec les jambes parallèles [3]. La position des mains est évidemment insolite, mais c'est encore avec l'art chinois que des rapprochements sont possibles, car les *mudrā* y ont été figurées souvent avec négligence, et nous connaissons à Long-men des cas de statues dont les mains reposent sur les genoux, avec cette différence cependant que la main gauche se présente avec la paume tournée vers l'extérieur [4].

Il faut sans doute chercher aussi une origine extrême-orientale aux autels avec retables qui occupent le fond du sanctuaire central et du *vihāra*. Ils étaient occupés par divers assistants et adorateurs du Lokeçvara ou du Buddha placés comme images principales. Parmi ceux-ci, un des plus intéressants à étudier est un moine-donateur (pl. LII *a*) qui semble bien dans la tradition chinoise. Il porte un habillement conforme à celui du Buddha de la planche L, sauf qu'aucun pan de *saṃghāṭi* ne paraît sur l'épaule droite. La *saṃghāṭi*, ici maladroitement rendue et même incomprise, présente bien cette disposition en plis curvilignes, remontant vers la main gauche et contrastant avec la disposition en plis verticaux de l'*antaravāsaka;* elle est également courte, tandis que l'*antaravāsaka* descend bas, jusqu'aux chevilles. On trouve ces mêmes caractéristiques, compréhensibles, dans les grottes de Long-men, vers la fin du VIe siècle et plus tard [5]. Le lotus ouvert que le moine tient dans ses mains est en réalité un support d'offrandes, que nous trouvons aussi dans l'art T'ang. Quant aux sandales, qui sont une particularité tout à fait insolite au regard des représentations bouddhiques indiennes, elles sont constituées d'une semelle de bois, maintenue par une sorte de cordonnet placé en barrette mais qui se prolonge aussi, semble-t-il, jusqu'à la semelle, de part et d'autre du second orteil. C'est un dispositif rappelant celui des *geta* modernes. Le professeur Akiyama a bien voulu m'indiquer que des sandales de ce type se rencontraient dans l'art chinois des VIe-IXe siècles, utilisées par les ermites ou les *arhat*.

Le *vihāra* de Đông-dương contenait aussi des statues d'*arhat* (pl. LII *b*) qui ont été déplacées par la suite [6] et dont trois spécimens nous restent. Leur *saṃghāṭi* est exactement celle du moine que nous venons d'examiner, mais cette fois-ci l'*antaravāsaka* n'apparaît plus. Ils se présentent avec les mains sur les genoux, comme le Buddha de la planche L. Leur particularité majeure est qu'ils sont agenouillés, accroupis sur leurs talons, position proprement sino-japonaise, ignorée de l'art indien. On

[1] Miduno et Nagahiro, *A Study of the Buddhist Cave-Temples at Lung-Men, Ho-nan.* Cf. pl. 46, 47, 71.

[2] W. Cohn, *Buddha in der Kunst des Ostens,* 125.

[3] Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

[4] *Op. cit.*, pl. 28. Cf. aussi S. Elisséev, dans *Histoire universelle des Arts*, IV, 313.

[5] Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

[6] H. Parmentier, *IC*, I, 505, n. 1. Cette note mentionne en réalité quatre Buddha assis à l'européenne, mais les trois *arhat* accroupis ont été retrouvés sur leur emplacement.

trouve cette position dans l'art Souei et au début de l'art T'ang, vers les VIIe-VIIIe siècles. Il est remarquable que les socles sur lesquels les *arhat* reposent soient par contre absolument conformes à l'art cham de l'époque.

Enfin, il reste à examiner les *dvārapāla* des diverses entrées. On en trouve deux dans le *gopura* de chacune des cours contiguës où sont réunis les édifices, et deux autres à l'entrée extérieure de l'enceinte, qui est peut-être celle même de la ville d'Indrapura[1]. Ces derniers n'ont pas été dégagés, mais les précédents sont debout soit sur des hommes ou des monstres à tête humaine, soit sur un bœuf, sur un ours, sur un lion ou sur un monstre marin. Pour le reste, ils appartiennent à un même type (pl. LIII, LIV). Ils présentent des éléments proprement chams dont le plus caractéristique est la coiffure à triple fleuron[2], mais des apports hétérogènes s'y décèlent aussi. Le plus marquant tient au fait même qu'ils sont placés sur des hommes ou des animaux, disposition sans autre exemple, semble-t-il, dans les arts indianisés du Sud-Est asiatique. D'autres faits de détail sont remarquables aussi : le visage menaçant aux veines du cou saillantes (pl. LIII); le mouvement des bras à la fois dissymétrique et coordonné (pl. LIII, LIV), avec les deux coudes en saillie et l'un des avant-bras dressé répondant à l'autre avant-bras ramené devant la poitrine; le *vajra* tenu dans une des mains. Si des *dvārapāla* avec un bras levé et un *vajra* se rencontrent déjà dans l'art Souei, à la grotte VIII de T'ien-long-chan[3], c'est au début de l'art T'ang, à Long-men, que l'on rencontre surtout des sculptures offrant les particularités de détail relevées ci-dessus : visage menaçant aux veines du cou saillantes, mouvement dissymétrique et coordonné des bras, animal placé sous le *dvārapāla*[4]. Ici encore, il n'est guère possible d'écarter l'hypothèse d'une influence chinoise sur la sculpture de Đồng-dương.

Pour compléter cette série de rapprochements, il faut signaler les *stūpa*, qui ont la forme d'un cylindre garni de cannelures et renflé vers sa partie médiane, réminiscence des *stūpa* à étages chinois[5].

Une fois admis que le style bouddhique cham qui se constitue à Đồng-dương vers 875 a subi une influence chinoise, il faut évoquer le problème chronologique qui se pose. Les comparaisons que l'on a pu faire concernent du côté chinois une période nettement plus ancienne, qui intéresse au plus tard l'art T'ang du VIIe siècle. Cet intervalle de deux siècles entre les deux termes des comparaisons serait inquiétant s'il ne tenait pour une part aux lacunes que présentent les documents dont nous disposons du côté chinois. Les sculptures auxquelles nous nous sommes référé proviennent en effet de fondations royales, localisées dans la Chine du Nord. Le style auquel elles appartiennent a pu se propager plus tard dans la Chine du Sud, dont l'art nous est inconnu, *a fortiori* dans l'art sino-annamite ou sino-vietnamien du Tonkin. De ce dernier, nous savons très peu de chose, mais la possibilité d'un contact de mitoyenneté avec l'art cham n'est pas déraisonnable : les guerres n'ont pu constituer les seules relations que le Champa aient entretenues avec l'administration chinoise du Tonkin. Des formes d'art propres à la Chine du Nord du VIIe siècle ont donc fort bien pu se répandre dans le Sud-Est asiatique au cours du IXe siècle.

Une dernière question qui se pose est de savoir dans quelle mesure les croyances nouvelles et les images ont pu être importées ensemble. L'exposé de la doctrine du *mahāyāna* dû à Nāgapuṣpa est, comme on l'a vu, trop bref pour permettre, au moins

[1] H. Parmentier, *op. cit.*, I, 489 et suiv.
[2] Ph. Stern, *Art du Champa*, 75.
[3] S. Elisséev, *op. cit.*, 318.
[4] Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 24, 25.
[5] H. Parmentier, *IC*, I, 439 et suiv., les appelait pylônes ou bornes. Cf. fig. 101.

des T'ang. C'est dans la décoration des grottes de Long-men que nous trouvons d'ailleurs les éléments de comparaison les plus concluants [1]. On y voit des Buddha assis à l'européenne, d'ailleurs inachevés, dont la *saṃghāṭi* se relève jusqu'à la main gauche, laissant le genou gauche découvert, et dont l'*antaravāsaka* découvre seulement les pieds.

Une autre particularité du Buddha de la planche L est le pan de *saṃghāṭi* couvrant l'épaule et une partie du bras droits, ce qui est propre non pas à l'art indien mais à l'art sino-japonais. On la trouve par exemple sur le Bhaiṣajyaguru de Nara datant de 697 [2]. La position parallèle des jambes est également intéressante, car l'art indien tendait au contraire à représenter les statues assises à l'européenne avec les chevilles rapprochées et les genoux divergents; à Long-men, on rencontre plusieurs Buddha représentés avec les jambes parallèles [3]. La position des mains est évidemment insolite, mais c'est encore avec l'art chinois que des rapprochements sont possibles, car les *mudrā* y ont été figurées souvent avec négligence, et nous connaissons à Long-men des cas de statues dont les mains reposent sur les genoux, avec cette différence cependant que la main gauche se présente avec la paume tournée vers l'extérieur [4].

Il faut sans doute chercher aussi une origine extrême-orientale aux autels avec retables qui occupent le fond du sanctuaire central et du *vihāra*. Ils étaient occupés par divers assistants et adorateurs du Lokeçvara ou du Buddha placés comme images principales. Parmi ceux-ci, un des plus intéressants à étudier est un moine-donateur (pl. LII *a*) qui semble bien dans la tradition chinoise. Il porte un habillement conforme à celui du Buddha de la planche L, sauf qu'aucun pan de *saṃghāṭi* ne paraît sur l'épaule droite. La *saṃghāṭi*, ici maladroitement rendue et même incomprise, présente bien cette disposition en plis curvilignes, remontant vers la main gauche et contrastant avec la disposition en plis verticaux de l'*antaravāsaka;* elle est également courte, tandis que l'*antaravāsaka* descend bas, jusqu'aux chevilles. On trouve ces mêmes caractéristiques, compréhensibles, dans les grottes de Long-men, vers la fin du VIe siècle et plus tard [5]. Le lotus ouvert que le moine tient dans ses mains est en réalité un support d'offrandes, que nous trouvons aussi dans l'art T'ang. Quant aux sandales, qui sont une particularité tout à fait insolite au regard des représentations bouddhiques indiennes, elles sont constituées d'une semelle de bois, maintenue par une sorte de cordonnet placé en barrette mais qui se prolonge aussi, semble-t-il, jusqu'à la semelle, de part et d'autre du second orteil. C'est un dispositif rappelant celui des *geta* modernes. Le professeur Akiyama a bien voulu m'indiquer que des sandales de ce type se rencontraient dans l'art chinois des VIe-IXe siècles, utilisées par les ermites ou les *arhat.*

Le *vihāra* de Đông-dương contenait aussi des statues d'*arhat* (pl. LII *b*) qui ont été déplacées par la suite [6] et dont trois spécimens nous restent. Leur *saṃghāṭi* est exactement celle du moine que nous venons d'examiner, mais cette fois-ci l'*antaravāsaka* n'apparaît plus. Ils se présentent avec les mains sur les genoux, comme le Buddha de la planche L. Leur particularité majeure est qu'ils sont agenouillés, accroupis sur leurs talons, position proprement sino-japonaise, ignorée de l'art indien. On

[1] Miduno et Nagahiro, *A Study of the Buddhist Cave-Temples at Lung-Men, Ho-nan.* Cf. pl. 46, 47, 71.

[2] W. Cohn, *Buddha in der Kunst des Ostens*, 125.

[3] Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

[4] *Op. cit.*, pl. 28. Cf. aussi S. Elisséev, dans *Histoire universelle des Arts*, IV, 313.

[5] Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 94.

[6] H. Parmentier, *IC*, I, 505, n. 1. Cette note mentionne en réalité quatre Buddha assis à l'européenne, mais les trois *arhat* accroupis ont été retrouvés sur leur emplacement.

trouve cette position dans l'art Souei et au début de l'art T'ang, vers les VIIe-VIIIe siècles. Il est remarquable que les socles sur lesquels les *arhat* reposent soient par contre absolument conformes à l'art cham de l'époque.

Enfin, il reste à examiner les *dvārapāla* des diverses entrées. On en trouve deux dans le *gopura* de chacune des cours contiguës où sont réunis les édifices, et deux autres à l'entrée extérieure de l'enceinte, qui est peut-être celle même de la ville d'Indrapura[1]. Ces derniers n'ont pas été dégagés, mais les précédents sont debout soit sur des hommes ou des monstres à tête humaine, soit sur un bœuf, sur un ours, sur un lion ou sur un monstre marin. Pour le reste, ils appartiennent à un même type (pl. LIII, LIV). Ils présentent des éléments proprement chams dont le plus caractéristique est la coiffure à triple fleuron[2], mais des apports hétérogènes s'y décèlent aussi. Le plus marquant tient au fait même qu'ils sont placés sur des hommes ou des animaux, disposition sans autre exemple, semble-t-il, dans les arts indianisés du Sud-Est asiatique. D'autres faits de détail sont remarquables aussi : le visage menaçant aux veines du cou saillantes (pl. LIII); le mouvement des bras à la fois dissymétrique et coordonné (pl. LIII, LIV), avec les deux coudes en saillie et l'un des avant-bras dressé répondant à l'autre avant-bras ramené devant la poitrine; le *vajra* tenu dans une des mains. Si des *dvārapāla* avec un bras levé et un *vajra* se rencontrent déjà dans l'art Souei, à la grotte VIII de T'ien-long-chan[3], c'est au début de l'art T'ang, à Long-men, que l'on rencontre surtout des sculptures offrant les particularités de détail relevées ci-dessus : visage menaçant aux veines du cou saillantes, mouvement dissymétrique et coordonné des bras, animal placé sous le *dvārapāla*[4]. Ici encore, il n'est guère possible d'écarter l'hypothèse d'une influence chinoise sur la sculpture de Đồng-dương.

Pour compléter cette série de rapprochements, il faut signaler les *stūpa*, qui ont la forme d'un cylindre garni de cannelures et renflé vers sa partie médiane, réminiscence des *stūpa* à étages chinois[5].

Une fois admis que le style bouddhique cham qui se constitue à Đồng-dương vers 875 a subi une influence chinoise, il faut évoquer le problème chronologique qui se pose. Les comparaisons que l'on a pu faire concernent du côté chinois une période nettement plus ancienne, qui intéresse au plus tard l'art T'ang du VIIe siècle. Cet intervalle de deux siècles entre les deux termes des comparaisons serait inquiétant s'il ne tenait pour une part aux lacunes que présentent les documents dont nous disposons du côté chinois. Les sculptures auxquelles nous nous sommes référé proviennent en effet de fondations royales, localisées dans la Chine du Nord. Le style auquel elles appartiennent a pu se propager plus tard dans la Chine du Sud, dont l'art nous est inconnu, *a fortiori* dans l'art sino-annamite ou sino-vietnamien du Tonkin. De ce dernier, nous savons très peu de chose, mais la possibilité d'un contact de mitoyenneté avec l'art cham n'est pas déraisonnable : les guerres n'ont pu constituer les seules relations que le Champa aient entretenues avec l'administration chinoise du Tonkin. Des formes d'art propres à la Chine du Nord du VIIe siècle ont donc fort bien pu se répandre dans le Sud-Est asiatique au cours du IXe siècle.

Une dernière question qui se pose est de savoir dans quelle mesure les croyances nouvelles et les images ont pu être importées ensemble. L'exposé de la doctrine du *mahāyāna* dû à Nāgapuṣpa est, comme on l'a vu, trop bref pour permettre, au moins

---

(1) H. Parmentier, *op. cit.*, I, 489 et suiv.
(2) Ph. Stern, *Art du Champa*, 75.
(3) S. Elisséev, *op. cit.*, 318.
(4) Miduno et Nagahiro, *op. cit.*, pl. 24, 25.
(5) H. Parmentier, *IC*, I, 439 et suiv., les appelait pylônes ou bornes. Cf. fig. 101.

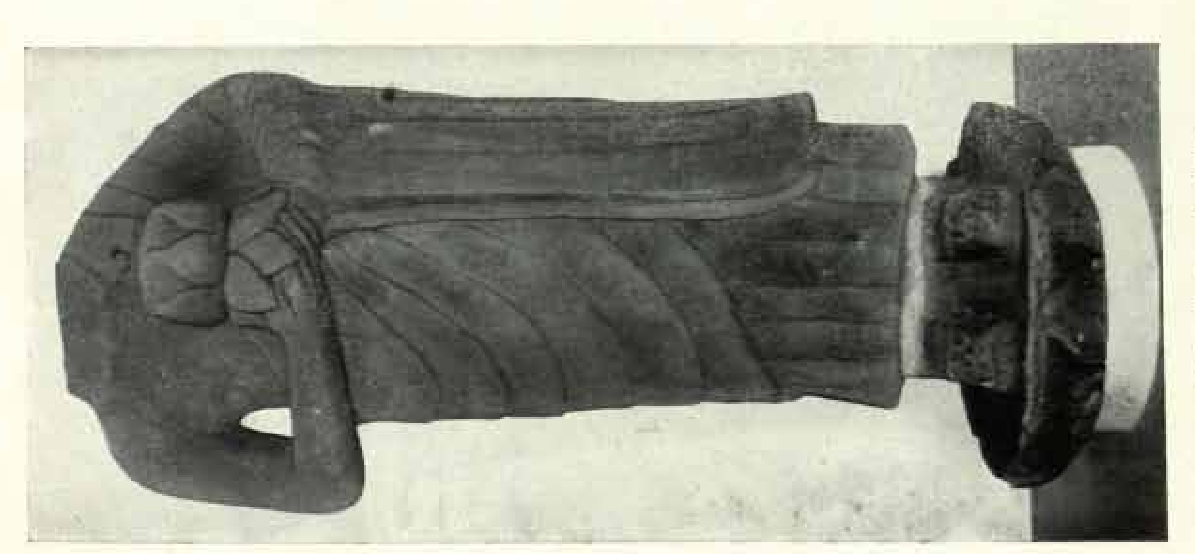
actuellement, de nous renseigner beaucoup. On constate cependant, dans les cultes personnels de cette époque, une altération du caractère masculin de Lokeçvara. Parmi les fondations faites en l'honneur de personnages divers qui étaient censés s'identifier à Lokeçvara, il existe en effet celle de 911 faite à Nhan-Biĕu par un dignitaire du Champa et son fils. Ce dignitaire avait une grand'mère nommée Vṛddhakulā. Or le Lokeçvara fondé à Nhan-Biĕu s'appelait Vṛddha-Lokeçvara. Conformément au procédé d'identification dont on a déjà cité quelques exemples, il est évident qu'ici la grand'mère Vṛddhakulā s'identifiait à Lokeçvara dans la mort. Ce cas tout à fait insolite d'un personnage féminin identifié au bodhisattva permet de se demander si l'on ne trouve pas ici un reflet du bouddhisme chinois où Avalokiteçvara a changé de sexe pour devenir la Kouan-yin.



Buddha assis à l'européenne du *vihāra*.
Dồng-dương.

b. Arhat du vihāra.

Dông-duong.



a. Moine-donateur du vihāra.



Dvārapāla de l'entrée n° II.
Đồng-dương.



Dvārapāla de l'entrée n° II.
Đồng-dương.

TITRES ET COLOPHONS D'OUVRAGES NON CANONIQUES TIBÉTAINS

TEXTES ET TRADUCTION

par

Jacques BACOT

INTRODUCTION

Cette collection de colophons n'est pas une bibliographie. Elle est limitée à des œuvres non canoniques, sauf quelques-unes citées à titre d'exemples, ou pour leur intérêt documentaire, ou comme termes de comparaison. Les colophons des œuvres originales tibétaines, d'autant plus longs qu'ils sont plus modernes, sont en effet écrits dans un style particulier, un style périodique assez abscons pour le lecteur non initié.

Les colophons étendus — et il en est de plusieurs pages — ne sont souvent qu'une seule phrase, formée de longs membres de phrase, eux-mêmes alourdis d'incidentes et de sous-incidentes, d'enclaves et d'appositions, de génitifs absolus, sans aucune ponctuation, décelant une certaine recherche, un peu pédante et conventionnelle, de l'obscurité. Ils demandent à l'esprit un effort prolongé de mémoire et d'attention. Il faut disséquer, élément par élément, ces conglomérats opaques pour y faire pénétrer la lumière.

Le piège le plus commun que rencontre le traducteur, surtout dans les colophons de monographies modernes et des biographies de grands lamas ou de saints, est le tout ou la partie des noms de personnes qu'on risque de méconnaître et de traduire littéralement. La géographie et l'onomastique tibétaines sont encore étrangères à l'érudition européenne. Aussi bien notre essai ne prétend pas donner la clef des colophons. Il voudrait, plus modestement, éveiller la méfiance des traducteurs et leur signaler par des exemples, peut-être aussi par des erreurs que nous aurons commises et qu'ils décèleront, les écueils que recouvre et dissimule la phraséologie interminable de certains colophons. Les noms des grands personnages, généralement très longs, — et il en est plusieurs pour les religieux — sont formés d'expressions usitées dans le langage ordinaire et surtout sacré, accompagnés de noms de provenance et de titres. Ces derniers finissent quelquefois par s'incorporer au nom sous

forme abrégée, et on peut voir dans un même texte un titre tronqué incorporé au nom également émondé, et rencontrer l'un avec l'autre complets et indépendants.

Les colophons d'ouvrages imprimés surprennent par l'importance donnée à l'édition d'un volume, importance telle qu'elle nécessite l'initiative et les ordres des plus hauts dignitaires ecclésiastiques. C'est que le travail de gravure des planches était aussi une énorme entreprise, demandant un matériel, des locaux, une main-d'œuvre considérables, et des crédits en proportion [1].

Bien plus, ce labeur a une signification spirituelle qui dépasse le résultat tangible, l'édition d'un ouvrage. Il est lui-même une œuvre de salut et l'accomplissement d'un rite. Le livre enfin est objet de culte comme le sont les représentations, plastiques ou peintes.

La genèse d'une édition comporte une action en deux phases, entre personnages ecclésiastiques : le ou les initiateurs qui conseillent, adjurent ou ordonnent et qui ouvrent la souscription. C'est la phase préparatoire. La deuxième phase est l'exécution commandée à des copistes, calligraphes et graveurs qui obéissent avec ferveur et humilité. Il n'est que rarement fait mention de l'auteur même qui peut figurer dans un premier colophon inhérant à l'ouvrage. Ce qui compte pour les éditeurs, c'est d'affirmer et publier les mérites qu'ils ont acquis pour enrichir leur karma et celui des créatures.

On comprendra que cette collection de colophons devait recevoir aussi d'autres spécimens, même canoniques, mais colophons d'ouvrages ou de traductions, et non d'édition, antérieurs aux grandes impressions. Le fonds des manuscrits de Touen-houang va nous en fournir [2]. On retrouvera d'ailleurs les canoniques dans les grandes collections imprimées du Kandjur et du Tandjur. Et c'est ici le lieu de préciser le rôle de ces correcteurs et grands correcteurs que mentionnent les colophons du Tandjur et les copies de Touen-houang. Quand, parmi ces dernières, il est plusieurs exemplaires d'un même ouvrage, chaque exemplaire a un copiste ou même plusieurs si le texte est long; un ou plusieurs correcteurs. Certains ont « un grand correcteur ». D'autres enfin nomment leur détenteur et semblent être des modèles sur lesquels on corrige les autres. Le grand correcteur [3] et les correcteurs ordinaires sont différents. Les correcteurs ordinaires corrigent en se basant sur un exemplaire étalon. Ils corrigent des erreurs, des fautes d'orthographe, des oublis, des liaisons et nasalisations défectueuses qui révèlent que le texte a été dicté. Ils remplacent aussi des mots ou des lignes sautés, décelant l'inattention de celui qui n'écrit pas sous la dictée, mais qui a copié. Le grand correcteur, lui, corrige le fond même du texte; il s'applique scrupuleusement à vérifier si la langue tibétaine a bien rendu le sanscrit. Avec le pandit indien qui collabore à la correction, il établit le texte définitif [4] sur lequel corrigeront les correcteurs ordinaires. Certains correcteurs ordinaires sont dits avoir fait la grande correction [5].

Un fait dont on ne sait qu'inférer, est le cas de *Dpal-brcegs*, Śrīkūṭa [6], le seul traducteur et grand correcteur du fonds Pelliot qui soit mentionné dans le Tandjur. Aucun des douze autres ne figure dans le catalogue de Palmyr Cordier. Cela peut rendre compte de la diversité des versions. C'est aussi parce qu'il y avait d'autres

---

[1] Il faut ajouter à cela la complication du climat rigoureux qui ne permet pas d'imprimer pendant l'hiver parce que les encres gèleraient et parce qu'on imprime sur papier humide.

[2] Bibliothèque nationale, fonds Pelliot. Manuscrits tibétains de Touen-houang.

[3] *Žus-čhen.*

[4] *Gtan la 'bebs-pa.*

[5] La formule *žu-čhen lags* (a reçu la grande correction), est parfois isolée et impersonnelle.

[6] Voir colophon T. H. n° 150, 787.

écoles que Touen-houang (Cha-tcheou) au xe siècle, d'autres centres d'éditions, tel le centre voisin, Sou-tcheou[1]. Ils étaient rivaux comme en témoigne une note marginale sur un manuscrit.

Cela s'accorde avec la multiplicité des écoles dont tous les travaux n'ont pas été retenus par les centres d'imprimerie.

Copistes et correcteurs travaillaient généralement par équipes. Mais il y a quelquefois mélange entre les équipes. Il y a donc lieu de distinguer, dans le travail de ces écoles, l'établissement des textes et la diffusion par des ateliers d'édition manuscrite, comparables à ceux des bénédictins de la même époque.

Il semblera peut-être que cette introduction s'étend beaucoup sur des colophons qui ne sont pas l'objet particulier de cette collection où ils tiennent si peu de place. Il ne s'agit pas ici de proportions mais de l'intérêt que présentent des documents dont un des mérites est d'être courts, et de l'opportunité qui leur est offerte d'être mis en comparaison.

On ne saurait étudier isolément des manuscrits de Touen-houang sans s'être familiarisé avec l'aspect de beaucoup d'autres. Leurs colophons peuvent présenter un grand intérêt pour l'histoire des traductions et de la diffusion de la littérature bouddhique, mais la pluralité des textes sur un même rouleau ou un même fragment, invite à une grande circonspection.

En général on reconnait le début d'un colophon à la particule *ces* «ainsi», suivie du titre de l'ouvrage, lui-même terminé par le démonstratif *'di*.

Sont considérées ici comme colophons les lignes terminales d'un livre, bien que non séparées comme les colophons proprement dits. La coupure est alors faite là où commençait la matière d'un colophon. De même, les invocations qui ont été volontairement négligées en raison de leur faible intérêt, sont parfois incorporées au texte ou au colophon même.

Aucun ordre logique de classement ne pourrait être suivi. Celui de la longueur des colophons, qui est souvent aussi celui de leur obscurité, a été concilié avec un certain ordre chronologique qu'il recouvre à peu près. Les Tibétains ont hérité de l'Inde son indifférence pour la chronologie, indifférence dont le contact chinois n'a pas toujours triomphé. Dans notre ignorance et dans le silence des éditeurs, il a fallu tenir compte soit de la date de l'œuvre, plus souvent de l'époque de la traduction ou de l'impression. L'ordre par matières est aussi intervenu sans nuire à l'ensemble qui accuse la gradation dans le développement excessif des colophons.

En prévoyant, au début de cette introduction écrite il y a quelques années, les erreurs que j'aurais laissées dans la lecture ou la coupure des noms propres, je ne pensais pas que ma prudence serait si tôt justifiée. M. Rolf A. Stein, que ses recherches sur le cycle épique du roi Gésar ont familiarisé avec un grand nombre de noms de lieux, de personnes et de titres, en a reconnus sur les épreuves de ce mémoire, noms que j'avais fautivement interprétés. Je lui en exprime d'autant plus de reconnaissance qu'il aura allégé l'inquiétude donnée au lecteur par ma mise en garde liminaire. Je remercie également Mlle Marcelle Lalou qui a revu les épreuves, et qui avait rendu utilisable, par un catalogue analytique et descriptif, le fonds tibétain de Touen-houang.

---

[1] A cent trente kilomètres à l'est de Cha-tcheou.

LISTE DES TITRES ET COLOPHONS

1. *Titre.* — Dge sbyoṅ gi čho ga.

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot).

Colophon. — Dge sbyoṅ gi čho ga rjogso | Rgya gar kyi mkhan po daṅ | bod kyi žu čhen kyi lo ca pas žus te gtan la phab pa' ||

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot, nᵒˢ 932 et 933).

Titre — Rite des śramaṇas (ermites).

Colophon. — «Rites des śramaṇas» est terminé. Corrigé et rédigé définitivement par le docteur indien et le grand correcteur interprète tibétain.

2. *Titre.* — Rgya gar skad du arya prad ña pa ra myi ta rhi da ya' | bod skad du 'phags pa śes rab kyi pha rol du phyind pa'i sñiṅ po bam po gčig go || [1].

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot).

Colophon. — Phags pa śes rab kyi pha rol du phyin pa'i sñiṅ po rjogso |

Titre. — Prajñāpāramitāhṛdaya. Essence de la Sagesse transcendante.

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot).

Colophon. — «Essence de la Sagesse transcendante» est terminé.

3. *Même titre.*

Colophon. — Gśin 'bro za lha mo 'phan gyi bsod namsu bsño ste | bris pa.

Même titre.

Colophon. — Écrit pour le gain de mérites par *Bro za lha mo* de *Gśin* [2].

4. *Même titre.*

Colophon. — Ho seṅ lyog dge sloṅ myeṅ čhos kyi rgya' mchos | rgya' gyi dpe las bsgyur ste 'go mjug bsnan ba' | bdag 'i su pa bris pa 'o |

---

[1] Prajñāpāramitāhṛdaya. Voir *Bka'-'gyur Śer-phyin* et *Bstan-'gyur. Mdo*, les commentaires au tome *ma* (XVI) 8 à 13.

[2] *'Bro-za*, dame de *'Bro*. Voir *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, p. 88, 89.

Même titre.

Colophon. — Traduit d'un exemplaire en chinois et augmenté au début et à la fin par *Myeṅ čhos-kyi rgya'-mcho*, moine de Ho seṅ lyog. Je l'ai écrit de ma main.

5. *Titre.* — A rya śa dā kśa ri ba dyā
yi ge drug pa'i gzuṅs [1].

Manuscrit de Touen-houang.

Colophon. — Rgya gar gi mkhan po jin myi thra daṅ | da na śila daṅ | žu čen gi lo ca bas ban de ye śes bsgyur žiṅ žu ste gtan la phab |

Ārya Ṣaḍakṣarīvidyā.

Dhāraṇī des six syllabes.

Colophon. — Traduit, corrigé et rédigé définitivement par les docteurs indiens Jinamithra [2] et Dānaśīla, et par le grand correcteur interprète, moine *Ye-śes* (*sde?*).

6. *Titre.* — (Śes rab brgya' pa [3]).

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot, n° 787).

Colophon. — ... śes rab brgya' pa žes bya ba'i rab tu byed pa' [4] || || slob dpon 'phags pa klu sgrub bden ba gñis gyi chul la rig pa'i mčhog brñehs (*sic*) pas mjad pa rjogs so' ||

rgya gar kyi mkhan po sar rbad ña de ba [5] daṅ | žu čen gyi lo ca pa || ban de dpal brcegs gis bsgyur čiṅ žus the || gthan la phab pa' ||

Titre. — Traité dit des «Cent Sagesses».

Colophon. — Le Traité dit des «Cent Sagesses», composé par le maître Nāgārjuna qui a acquis le summum des deux sciences, profane et religieuse, est terminé.

Les traducteurs, Sarvajñadeva, docteur de l'Inde, et le grand correcteur interprète, pandit *Dpal-brcegs* [6], l'ayant traduit et corrigé, établirent le texte définitif.

7. *Titre.* — U śni śa bi ja ya'i sñiṅ po [7].

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot, 399).

Colophon. — U śni śa bi ja ya'i sñiṅ po 'di || rgya'i blon po dban koṅ gis | mtha' yas pa'i sems čan gyi bsod nams su bsño ste bris nas || pan riṅs kyi rce mor btags so ||

---

[1] *Bka'-'gyur. Rgyud, ba* (15). Le mot *gzuṅs* au lieu de *rig-sṅags*.
[2] *mithra*. Graphie de Touen-houang.
[3] Titre emprunté au numéro précédent du même texte.
[4] Śes rab brgya pa žes bya ba'i rab tu byed pa | Prajñāśatakaprakaraṇa nāma. *Bstan-'gyur Mdo-go* (CXXIII) 26.
[5] Sarvajñadeva.
[6] Śrikūṭa.
[7] Uṣṇiṣavijayā. *Bstan-'gyur. Rgyud lu* (LXXXVI) 51. Auteur non mentionné.

Titre. — Essence du Diadème victorieux.

Colophon. — Cette «Essence du Diadème victorieux» ayant été écrite par le ministre chinois Ouen-Kong qui s'était consacré au bonheur des créatures innombrables, il en fit le fleuron de sa tiare.

8. *Titre.* — Sa lu'i lčaṅ [1] pa žes bya ba theg pa čhen po'i mdo | [2]

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot, n° 552).

Colophon. — Ban de ye šes sdes bsgyur čaṅ [3] žus te . . . te | skad gsar čhad kyis kyaṅ bčos nas gtan la 'phab pha' ||

Titre. — Sūtra du Grand Véhicule appelé la Gerbe de riz.

Colophon. — Traduit par le pandit *Ye-šes sde.* La rédaction définitive fut établie lors de la refonte en langue moderne.

9. *Titre.* — 'Phags pa bzaṅ po spyod pa smon lam gyi rgyal po rgya čher 'greld pa || [4].

Manuscrit de Touen-houang (Fonds Pelliot, n° 150).

Colophon. — Slob dpon rgyan bzaṅ pos mjad pa rjogso ||
rgya gar gyi mkhan po gña' na gar ba daṅ | žu čhen gyi lo ca pa ban de dpal brcegs kyis bsgyur čiṅ žus nas gtan la phab pa' ||

Titre. — Commentaire développé du «Roi de l'éminente méditation profonde».

Colophon. — L'œuvre du maître Bhadrapaṇa est terminée.

Le docteur indien Jñānagarbha et le grand correcteur et érudit *Dpal-brcegs* [5] l'ont traduit, corrigé et rédigé définitivement.

10. *Titre.* — Rdo rje sems pa'i žus lan | [6].

Rouleau n° 837, Fonds Pelliot. La bande comprend 13 lés.

Colophon. — || Žus lan rjogs sho || || slob dpon dpal byams kyis mjad | mchan don las brtags | phyogs ma ha yo gar sdu žiṅ rgyud ni | gčig gžuṅ gčig nas bsdus pa ma mčhis te | rgyud kyi naṅ myi gsal žiṅ the 'chom du gyur pa bsal ba'i phyir gsuṅs | dgos čhed ni sna nam ldoṅ khyi 'i don du 'am | phyi rabs kyi rnal 'byor pa blo la myi gsal žiṅ the chom daṅ sdug par gyur pa'i gegs bsal ba'i don du gsuṅs | mgo mjug tu bsdu ba'i don žus pa'i chig lṅa bču rca gsum lan btab pa la bču sva gsum | de yaṅ žus pa daṅ lan btab gñis 'dus so ||

---

[1] Pour *ljaṅ.*
[2] Āryaśālistambha nāma mahāyānasūtra. *Bka'-'gyur. Mdo-cha* (18).
[3] Pour *čiṅ.*
[4] Āryabhadracaryāpraṇidhānarājaṭīkā. *Bstan-'gyur, Mdo-ñi* (XXXVIII), 5.
[5] Śrikūṭa. Voir Introduction p. 276.
[6] [Vajrasattvaprajñottara] *Bstan-'gyur, ru* (LXXXV), 52.

Titre. — Les Demandes et Réponses de Vajrasattva.

Texte et commentaire. — Traité sur l'ensemble des Tantras.

Colophon. — Fin des Demandes et des Réponses. — Fait par le docteur *Dpal-byams.* Extrait des «Symptômes». Le tantra étant un recueil emprunté à tout le Mahāyoga, chaque proposition de base ne se trouvait pas éclairée par son propre commentaire dans le tantra et cela soulevait des doutes. Ces Demandes et Réponses sont destinées à les dissiper, au bénéfice de *Ldon-khyi* de *Sna-nam*, ou des ermites peu perspicaces de l'avenir, et pour lever l'obstacle de leurs inquiétudes et de leurs doutes. Cinquante-trois réponses sont faites à cinquante-trois questions[1], pour résumer depuis le début jusqu'à la fin. Questions et réponses sont réunies.

11. Touen-houang, n° 960. — Sans titre.

Colophon. — Dar ma mdo sde su rya garba daṅ || candra garba daṅ | bye ma la pri ca'i gžuṅ las mdo cam žig | mkan po rgu bde śil gyis | gsar du bsgyuro || li yul ĉhos kyi lo rgyus kyi dpe'o || žus |

Sūtra unique tiré des Sūtras de la Loi : Sūryagarbha, Candragarbha, et *Bye ma la pri ca*, traduits en langue moderne (ou de nouveau) par le *mkhan-po* (abbé) *Rgu bde śil*. Copié de l'histoire du bouddhisme au Li-yul (Khotan).

12. *Titre.* — Byaṅ phyogs na rgyal po du bžugs pa'i rabs gyi yi ge[2].
gža[3]
gna' | hor gyi rgyal pos || bka' rcal te || byaṅ phyogs na | rgyal po | du mĉhis par || hor myi lṅa rtog tu btaṅ ba'i bka' mĉhid gyi yige || phyag sbyal na mĉhis pa las dpe blaṅs pa'o || [4]

Touen-houang, n° 1283.

Sans colophon.

État numérique des rois demeurant dans le Nord. Ceci est la copie prise du texte original[5] du rapport des cinq hommes ouïgours[6] qui, sur l'ordre jadis donné par le roi des Ouïgours, furent envoyés pour reconnaître combien étaient les rois dans le Nord.

13. *Titre.* — 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbaṅ po'i rgyal po [žes bya theg pa ĉhen po'i mdo].

Xylogr., 199 f. Manuscrit, 216 f., 0,48/0,16.

Colophon du dernier chapitre. — 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbaṅ po'i rgyal po las | mjug bsdus kyi le'u žes bya ste | ñi śu rca dgu pa'o ||

---

[1] *la bĉu rca gsum* pour *lṅa bĉu rca gsum*.

[2] Titre à l'encre rouge. Ce texte sur rouleau fait suite à un texte taoïque chinois.

[3] Erreur vraisemblable du copiste pour *gna'* qu'il reprend à la ligne suivante.

[4] Rubrique écrite en noir puis repassée en rouge.

[5] Littéralement : fait dans la paume de la main. Les Tibétains écrivent en maintenant le papier sur la face intérieure de la main gauche (Voir *La cursive tibétaine*, in *J. A.*, janvier-février 1912). Comme il s'agit d'un rouleau et non d'une feuille de *poti*, l'expression veut peut-être dire «texte (copié) en mains».

[6] Dans ce texte le mot *hor* désigne particulièrement les Ouïgours, les Turcs y étant appelés *dru-gu*.

Colophon général. — 'Phags pa gser 'od dam pa mdo sde'i dbaṅ po'i rgyal po žes bya ba theg pa čhen po'i mdo || rjogsho || rgya gar gyi mkhan po jina mi tra daṅ | śi la in dra bo dhi daṅ | žu čhen gyi lo ca ba ban de ye śes sdes žus te | skad gsar gčad kyis kyaṅ bčos nas gtan la bab pa'o ||

Titre. — Sūtra du Puissant Roi des sūtras, Saint Éclat de l'Or.
Ārya suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja [nāma mahāyāna sūtra].

(Kandjur, 7ᵉ partie, *rgyud.* Catalogue de Csoma de Körös, vol. 12. Catalogue de Schmidt, vol. 13.)

Colophon du dernier chapitre. — Extrait du Suvarṇaprabhāsottamasūtrendra rāja, chapitre appelé «Récapitulation finale» et le vingt-neuvième.

Colophon général. — L'Ārya suvarṇaprabhāsottamasūtrendrarāja nāma mahāyāna sūtra est terminé. Après correction par les docteurs indiens Jinamitra et Śīlendrabodhi et par le grand correcteur et pandit *Ye-śes-sde*, le texte étant mis au point par une révision en langue moderne, la rédaction définitive fut établie.

14. *Titre.* — Ri dvags kyi gtam ṅes 'byuṅ gi pho ña |

Xylogr., 16 f., 0 m. 32.

Colophon. — Čes pa 'di rab ches me 'brug lo par du bsgrubs pa daṅ čhabs čig mon chig tu bka' druṅ čhe ba zur khaṅ sras padma dbaṅ čhen gyis so ||

Traduction. — Le Langage des Animaux ou Message de Délivrance.

Colophon. — Ceci a été achevé d'imprimer l'année du Dragon de Feu, date favorable. En même temps, *Padma dbaṅ-čhen*, fils de la famille *Zur-khaṅ*, Secrétaire d'État, a composé l'invocation.

15. *Titre.* — Bya bral kun dga' raṅ grol daṅ spraṅ byaṅ čhub seṅ ges gcos čhos kyi rgyal pos bka'i 'phrin lon pa skya bo pho mo'i rnam thar daṅ phyogs mchuṅs sṅon 'gro'i čhos mchan bčas kyi dkar čhag | — *Titre résumé :* Bya bral kun dga' |

Xylogr., 283 f., 0 m. 50.

Colophon. — Žes pa 'di ni mcho rgyal gyi rnam thar 'briṅ po nas zur du bskrun nas ñuṅ ṅur bsdus pa'o ||

Traduction. — Histoire d'un couple laïque, homme et femme, soumis aux commandements du Roi de la Religion et des ascètes *Kun-dga' raṅ-grol* et *Spraṅ byaṅ-čhub seṅ-ge*, avec l'index des noms des précurseurs de même secte.

Colophon. — Ceci est extrait de l'histoire médiane (deuxième des trois histoires), de *Mcho-rgyal*[1], imprimé à part et ainsi écourté.

---

[1] Reine de la Mer, nom de la femme de Padmasambhava.

16. *Titre.* — Mdo mañ [1].

Colophon. — Ċes pa 'di ni rab ches me sbrul lor par pa spyi pa nas rtag brtan gzuñs 'dus kyi bu dpe 'di bžin spar du bsgrubs skabs smon ċhig bri dgos ċhul bskul ba ltar śākya 'i dge sloñ bstan pa'i rgyal mchan du 'bod pas sug bris su bgyis pa 'dis kyañ smon gnas mtha' dag ċhos bžin du 'grub pa'i rgyur čig | sarva mañga lam ||

gsuñ bar 'di par spyi'i par khañ du bžugs ||

Traduction. — Collection de Sūtras.

Colophon. — L'année du Serpent de Feu, lors de l'impression de cette édition établie sur la copie des versions communes, le moine de Śākya appelé *Bstan-pa'i rgyal-mchan*, selon les instructions lui ordonnant d'écrire l'invocation, écrivit de sa main le manuscrit. Puisse cela faire exaucer les divers objets de ses vœux!

Ces Écritures s'impriment dans la généralité des imprimeries.

17. *Titre.* — 'Phags pa'i yañ sprul mi yi señ ge skyes bu nor bu dgra 'dul gyi mjad pa las spros pa'i yan log dor te rca ba'i rnam thar |

Xylogr., 151 f., trois parties, dix chapitres, 0 m. 30.

I. Bya bral kun dga' |

II. Ge sar sgruñ |

III. Sri gnon |

Colophon. — Ċes pa 'di yañ bka' thañ yid kyi mun sel nas phyuñ pa'o ||

Titre. — Histoire essentielle, dépouillée de toute digression et commentaire, extraite des hauts faits de *Nor-bu dgra-'dul* (*Ge-sar*), le plus éminent des avatars, lion des hommes.

I. L'ascète Ānanda [2].

II. Épopée du roi *Ge-sar*.

III. Exorcisme [3].

Colophon. — Extrait des «Instructions qui dissipent les ténèbres de l'esprit».

18. *Titre.* — Śes bya 'phrul gyi 'gyur rcis dag yig |

Manuscrit, 14 f., 0 m. 40.

Colophon. — Dag yig gañga 'i ċhu rgyun rjogs so |

---

[1] Voir Marcelle Lalou, *Les Mdo-Mañ*, *Bibliothèque nationale*.

[2] Histoire d'un saint qui ressuscite et revient sur la terre des hommes.

[3] Exorcismes; incantations contre la grêle. Sacrifices de têtes d'animaux pour conjurer les démons.

Titre. — Manuel de divination magique des choses à connaître.

Colophon. — Le manuel *Cours du Gange* est fini.

19. *Titre.* — Sri mnon bča' gži gsal byed |

Manuscrit, 62 f. (ch. I, 4 f.; II, 25 f.; III, 6 f.; IV, 4 f.; V, 5 f.; VI, 18 f.), 0 m. 40.

Colophon. — Sṅags 'čhaṅ dkar sri med kyis 'gro la phan phyir bkod pa lags so |

Titre. — Principes de l'exorcisme expliqués. (Ouvrage du genre appelé *sṅags dkar sri-mnon*, Incantations exorcisantes.)

Colophon. — Composé pour le bien des créatures par le détenteur de charmes *Dkar sri med.*

20. *Titre.* — Sgom čhen daṅ rja rcig gi lo rgyus |

Colophon. — Rja rcig gi gtam rgyud 'di dben gnas brag skya seṅge 'i phug čes bya bar bya bral ba (blo gros chul khrims) ma ti śi la'i miṅ čan gyis bsdebs pa'o ||

Titre. — Histoire de l'ermite et des rats.

Colophon. — Cette légende des rats a été composée par (moi) l'ascète nommé *Blo-gros chul-khrims* ou Matiśila, dans la solitude appelée Caverne du lion des falaises.

21. *Titre.* — Thog mtha' bar gsum du dge ba'i gtam lta sgom spyod gsum gyi ñams len dam pa 'i sñiṅ nor |

Xylogr., 55 f., 0 m. 26.

Colophon. — Čes pa'aṅ rab ches me 'brug lo raṅ khyim śel gliṅ gzim śag nas par gsar bsko gnaṅ skabs par byaṅ smon chig žig bris žes bka' phebs ltar śa kya'i bcun čhuṅ thub bstan ṅag gi dbaṅ pos gyar phral cam du phul ba sarvajagtam |

Traduction. — Bonnes instructions pour les trois périodes, début, fin, milieu; ou Joyau essentiel du saint exercice de la contemplation, de la méditation et de la pratique.

Colophon. — A une date favorable de l'Année du Dragon de Feu, dans ma cellule de ma maison de *Śel-gliṅ*, quand les bois d'impression furent gravés, conformément à l'ordre que j'avais reçu d'écrire la préface et l'invocation, moi, humble moine de Śākya, *Thub-bstan ṅag-gi dbaṅ-po*, je les offris en modeste hommage.

Sarvajagatam...

22. *Titre général et premier chapitre.* — Jo bo yab sras kyi gsuṅ bgros pha čhos rin po čhe'i gter mjod | byaṅ čhub sems dpa'i nor bu'i phreṅ ba rca 'grel | — *Titre abrégé :* Bka' gdams pha čhos.

Xylogr. total, 361 f., 0 m. 60.

I. 1 à 138.

II. Rnam thar (138 à 190)[1].

III. Dge bšes ston pas mjad pa'i glegs bam gyi bka' rgya. — *Titre abrégé :* Bka' rgya (190 à 196).

IV. Žus lan nor bu 'i phreṅ ba lha čhos bdun ldan gyi bla ma brgyud pa rnams kyi rnam thar. — *Titre abrégé :* Bla rgyud rnam thar (196 à 309).

V. Ñams len sñiṅ gi thig le'i gsal byed zuṅ 'jug ñi zla'i thig le. — *Titre abrégé :* Thig le bču drug (309 à 340).

VI. 'Brom čhos kyi rgyal po ñid kyis mjad pa'i raṅ rgyud la bskul ma 'debs pa'i dad pa'i ljon šiṅ daṅ sbyar ba. — *Titre abrégé :* Dad ljon (340 à 353).

VII. Thugs dam jo bo yab sras kyi bkod pa phun sum chogs pa'i gter. — *Titre abrégé :* Thugs dam (353 à 361).

Colophon du chapitre VII. — Thugs dam rgyal ba yab sras kyi bkod pa | phun sum chogs pa'i gter žes bya ba | mkhas grub kyi dben gnas | dpal ldan snar thaṅ čhos kyi thaṅ čhen por | čhu pho stag gi lo | nam thoṅs kyi zla ba'i ches brgyad la bkod pa 'di rab tu dge'o ||

Titre général et chapitre premier. — Exposé des paroles d'Atiśa et de son fils spirituel ou Trésor de la précieuse doctrine du père. Texte et commentaire du «Collier de Joyaux des Bodhisattvas». — *Titre abrégé :* Leçons de la Doctrine du père.

II. Histoire.

III. Avertissement au livre du Docteur et Maître.
[Avertissement.]

IV. Histoire de la lignée des lamas adhérents des sept cultes aux divinités ou «Collier des demandes et réponses».
[Histoire de la lignée spirituelle.]

V. Mémentos rythmés et diagrammes mystiques du soleil et de la lune en symboles de la concentration spirituelle.
[Les 16 diagrammes.]

VI. Arbre des exhortations de *'Brom*, roi de la religion, à sa descendance, uni à l'Arbre de la Foi.
[Arbre de Foi.]

VII. Trésor des vœux solennels prononcés par le père et son fils spirituel, Trésor de toutes perfections.
[Les Vœux.]

Colophon du chapitre VII. — Le livre des vœux du père et du fils victorieux, appelé «Trésor de toutes perfections», a été écrit dans l'ermitage des docteurs en sagesse, le glorieux *Snar-thaṅ*[2] dans le *Thaṅ-čhen*[3] religieux, le 8e jour du mois *Nam-thoṅs* (La Nuit vide)[4] de l'année du Tigre d'Eau. Que ce livre soit béni!

---

[1] Le chapitre II manque à l'exemplaire de la présente collection.
[2] La plus grande imprimerie du Tibet.
[3] Lui-même dans le *Stag-luṅ*.
[4] Ou troisième mois, en lisant *stoṅ* au lieu de *thoṅs*.

23. *Titre.* — 'Brom ston pa rgyal ba'i 'byuṅ gnas kyi skyes rabs bka' gdams bu ċhos le'u ñi śu pa. — *Titre abrégé :* Bka' gdams bu ċhos.

Xylogr., 432 f., 0 m. 60.

Colophon du dernier chapitre :

. . . ċhos chul 'di ni yab sras zab mo'i bka' ||
glegs bam gnas 'dir gaṅ che byon pa'i dus ||
ches graṅs gaṅ zag bċas par gsal bkod de ||
don rtogs ṅes 'byed bkra śis gsum pa yin ||
bkra śis kyi le'u ste ñer drug pa'o ||

Titre. — Généalogie spirituelle de *'Brom-ston-pa rgyal-ba'i 'byuṅ-gnas*, ou Leçons de la doctrine du fils. Vingtième chapitre. — *Titre abrégé :* Leçons de la doctrine du fils [1].

Colophon du dernier chapitre :

Cette discipline religieuse est la prescription secrète du père et du fils.
L'époque de la venue de l'ouvrage en ce lieu,
La date, la personne (du porteur) fidèlement imprimées,
Sont les trois bonheurs qui assurent la compréhension de son sens.
Le chapitre des bonheurs est le vingt-sixième [2].

24. *Titre.* — Mthu stobs dbaṅ phyug rje bcun rva lo cā ba'i rnam par thar pa kun khyab sñan pa'i rṅa sgra || — *Titre abrégé :* Rva lo cā ba'i rnam thar.

Xylogr., 151 f., 0 m. 53.

Colophon. — Rnam thar 'di ñid sṅon ċhad par du ma 'khod śiṅ | bris dpe'aṅ dkon gśis da lam rgyal mċhog sku phreṅ bċu gsum pa ċhen po'i yab gźis glaṅ mdun pa nas bstan 'gror phan bde'i slad du dad gduṅ spro ba ċhen pos mchams sbyar ste mthun pa'i ċha rkyen spel te śiṅ sbrul lo gsar bskrun thog par 'di yab gźis dge legs bde skyid rab brtan du bźugs ||

Titre. — Histoire du Traducteur *Rava*, puissant maître de magie, ou « Grondement du Tambour propagé dans l'Espace ».

Colophon. — Cette histoire n'ayant pas encore été imprimée, et les exemplaires manuscrits étant rares, aujourd'hui, un homme de *Glaṅ-mdun*, berceau de famille du treizième Dalai lama, a entrepris cette impression avec foi, amour et joie pour le bien de la Doctrine et des créatures. Les dépenses convenues ayant augmenté, les planches d'impression furent exécutées l'année suivante, celle du Serpent de Bois. Elles sont conservées au dit berceau de famille *Dge-legs bde-skyid rab-brtan.*

---

[1] On peut aussi, au lieu de le traduire, mentionner le nom *bka'-gdams* qui est celui de la secte kadampa : « Doctrine kadampa du fils », et pour le numéro précédent : « Doctrine kadampa du père ».

[2] Et dernier.

25. *Titre.* — Lha čhos dañ mthun pa'i gtam padma'i chal gyi zlos gar bžugs so ||

Xylogr., 56 f., o m. 25.

Colophon. — Lha čhos, etc., žes bya ba | bu bkra śis dge legs kyis chig rca bžag nas rcom par bskul ba ltar | bag yañs śrī lhod pos sug bris su byas pa'o ||

Titre. — Drame du Jardin des Lotus; Histoire conforme à la religion des dieux.

Colophon. — Conformément à l'ordre d'exécuter, reçu du fils *Bkra-śis dge-legs* qui m'avait donné le sujet, *Bag-yañs śrī lhod-po* a écrit de sa main ce «Drame du Jardin des Lotus, Histoire conforme à la religion des dieux».

26. *Titre.* — Legs par bśad pa śiñ gi bstan bčos lugs gñis yal 'dab brgya ldan |

Titre résumé. — Śiñ gi bstan bčos |

Xylogr., 21 f., o m. 25.

Colophon. — Čes legs par bśad pa śiñ gi bstan bčos lugs gñis yal 'dab brgya ldan žes bya ba 'di ni mthoñ snañ sna chogs kyis rkyen byas te | bcun pa dkon mčhog bstan pa'i sgron mes chva rgan sman čhur phyin pa'i lam khar gañ dran sug bris su bgyis pa'o ||

Traduction. — Poème du Śāstra de l'Arbre aux cent rameaux des deux ordres (religieux et mondain).

Titre résumé. — Śastra de l'Arbre.

Colophon. — Inspiré par la vue d'exemples multiples, le vénérable *Dkon-mčhog bstan-pa'i sgron-me* a écrit ce «Śastra de l'Arbre aux cent rameaux des deux ordres», l'improvisant sur la route qui le menait aux eaux de *Chva rgan sman čhu* (Eaux salées, Remède de la Vieillesse).

27. Titre. — Sgra bsgyur loc cha'i rnam par thar pa mthoñ ba don yod |

Xylogr., 91 f., o m. 55.

Premier colophon. — De ltar rje bcun mar ston čhos kyi blo gros kyi rnam par thar pa mthoñ ba don ldan 'di ñid | rje bcun mi la dañ | mar pa mgo legs gñis kyis | ñan rjoñ ston pa la žib rgyas žal nas sñan du brgyud pa dañ | rje bcun mi las ras čhuñ pa la yañ gnañ bas | ras čhuñ pa dañ ñan rjoñ ston pa byañ čhub rgyal po gñis bka' bgros nas bsgrigs pa'i rnam thar phyi mo'i gco bor bžugs pa las | bla ma rñog pa | chur ston | mes ston rnams kyis žal nas byuñ ba'i yig čha la sogs rnam thar mañ dag 'jom pa'i nañ nas | skye 'gro dañ ba'i mig rkyen mčhog tu gyur pas | don la srid ži 'i dgos 'dod 'byuñ ba rin po čhe bai ḍūrya'i phreñ ba rnams kyi thugs rje'i mig la lhag bsam gyi luñ chig gi sdeb sbyor legs par rgyas nas rnam mkhyen sañs rgyas thob pa'i rgyan 'dod rnams kyi yid 'phrog par byed pa'i rin čhen rgyan gyi phreñ ba 'di ñid | dur khrod ñul ba'i rnal 'byor khrag 'thuñ rgyal pos | dbañ phyug mi la ras pa mñon par rjogs par sañs rgyas pa'i gnas mčhog čhu bar sprul sku'i pho brañ du yi ger bkod pa'i yi ge pa ni śri lo paṇ 'jam dpal čhos lha 'o ||

Deuxième colophon. — Ċes pa'aṅ rje mṅa' bdag ċhen po'i rnam thar spar du bsgrubs pa la śin tu rjes su yi raṅ ba'i sgo nas spar byaṅ smon chig daṅ bċas pa 'di ni mgon po gaṅ gi sgrub brgyud kyi rjes su żugs śiṅ rjes su sgrub pa karma ṅag dbaṅ yon tan rgya mcho blo gros mtha' yas pa'i sdes mdo smad rjoṅ gsar bkra śis lha rce'i ċhos grva ċhen por sbyar pa dge legs 'phel || || rje bcun mar mi dvags gsum [1] gyi rnam mgur gsol 'debs bċas kyi spar gżi rnams bstan rgyas gliṅ du bżugs ||

Titre. — Histoire du Locava Traducteur dont la seule vue est bénéfique [2].

Premier colophon. — C'est ainsi que cette histoire du maître *Mar-ston-ċhos kyi blo-gros*, dont la seule vue est profitable [3], fut transmise oralement dans son ensemble et ses détails par maître *Mi-la* et *Mar-pa mgo-legs* à *Ṅan-rjoṅ ston-pa*, et fut donnée par *Mi-la* à *Ras-ċhuṅ-pa*. Les deux rois bodhisattvas *Ras-ċhuṅ-pa* et *Ṅan-rjoṅ ston-pa*, après conseil, furent d'accord pour disposer cette histoire en premier, avant les nombreuses anecdotes rapportées par les lamas *Ṙṅog-pa*, *Chur-ston* et *Mes-ston*. De celles-ci il en est qui sont à méditer comme exemples éminents de la sainteté. C'est pourquoi cette « Guirlande de joyaux ravissants qui procurent l'Illumination », guirlande de poèmes didactiques supérieurs encore en compassion aux « Guirlandes de Béryls qui donnent la sérénité des Bhuvanas », a été composée par le Roi-buveur-de-sang, Ermite-qui-erre-dans-les-cimetières [4], dans le palais de l'avatar (« Bouddha vivant ») *Ċhu-bar*, le lieu saint où le divin *Mi-la-ras-pa* réalisa la bodhi parfaite. Le calligraphe est le *Śri lo paṇ 'Jam-dpal ċhos-lha*.

Deuxième colophon. — Ainsi encore, effet de l'enthousiasme pour réaliser l'impression de l'histoire du grand maître, le colophon et cette invocation ont été ajoutés par *Karma-ṅag-dbaṅ yon-tan rgya-mcho blo-gros mtha'-yas-pa'i-sde*, en fidèle disciple de la tradition spirituelle de ce Protecteur, au Nouveau Castel de l'Amdo inférieur, la grande école religieuse de *Bkra-śis-lha-rce*.

Les planches d'impression de l'histoire et des chants avec l'invocation, des vénérables *Mar-pa*, *Mi-la-ras-pa* et *Dvags-po lha-rje* sont déposées à *Bstan-rgyas gliṅ* [5].

28. *Titre.* — Rje bcun mi la ras pa'i rnam thar ||

Xylogr., rnam thar et mgur, 420 f., 0 m. 60. — Édition de Tashilhunpo. (Bkra śis lhun po).

Colophon. — Phan bde'i 'byuṅ gnas rgyal bstan yoṅs 'du'i ljon ||
rab rgyas 'gro kun thar mċhog 'bras bzaṅ la ||
spyod phyir bkra śis lhun grub ċhos grva ċher ||
ċhos sbyin 'jad med dal 'gro'i rgyun 'di spel ||

Titre. — Biographie du Vénérable *Mi-la ras-pa*.

Colophon. — Pour jouir de l'Arbre de Félicité qui contient toute la doctrine du

---

[1] Mar mi dvag gsum = Mar pa mi la ras pa dvags po lha rje.

[2] Mar-pa est souvent désigné par son seul titre de *sgra-sgyur*, le Traducteur.

[3] Ou utile à connaître.

[4] *Dur-khrod ñul-ba'i rnal-'byor-pa khrag-mthuṅ rgyal-po.*

[5] Riche monastère de Lha-sa, détruit en 1912 par ordre du gouvernement tibétain, parce qu'il avait accueilli les troupes chinoises pendant la guerre sino-tibétaine.

Bouddha et étend (ses branches). Pour jouir de ses fruits qui sont la délivrance de tous les êtres, puisse, au grand monastère de *Bkra-śis lhun-po* (Tashilhunpo), le flux des dons couler perpétuellement, comme le cours d'un fleuve!

29. *Titre.* — Rje bcun mi la ras pa'i rnam thar rgyas par phye ba mgur 'bum.

Xylogr., préface, 7 f., rnam thar, 121 f., mgur, 292 f., 0 m. 50.

Colophon. — Skye ba gčig gis rdo rje'i sar gšegs pa |
gaṅs čan grubs pa'i gcug rgyan mi la rje'i |
gsuṅ ṅag mdo rgyud kun gyi sñiṅ po 'di |
bstan 'gro'i dpal du 'gyur med brtan pa daṅ |
mi las rdo rje'i gsuṅ gis žal žes ltar |
dad mos čan gyi gaṅ zag gdul bya la |
skye ba bdun par ṅan soṅ med pa'i mthus |
myur du bla med byaṅ čhub thobs bya'i phyir |
dad čan mda' druṅ bstan 'jin miṅ čan gyis |
sbar du bskrun te myaṅ bstod skyid sbug tu |
bžugs śiṅ goṅ du smon pa'i 'bras bu rnams |
smin par dpal ldan bla mas byin gyis rlobs |

Traduction. — Histoire étendue du Vénérable *Mi-la ras-pa* et ses Cent mille chants.

Colophon. — Essence des Sūtras et des Tantras,
Cet enseignement du Seigneur *Mi-la*,
Couronnement des Ascètes du Tibet neigeux,
Parvenu au lieu du Vajra en une seule vie;
Cet enseignement ferme et immuable pour la gloire de la Doctrine et des [créatures,
Est comme une promesse de diamant faite par *Mi-la*.
Pour que les futurs convertis aspirants à la foi,
Vainqueurs de l'enfer pendant sept renaissances,
Obtiennent rapidement la Bodhi suprême,
Le *mda'-druṅ* croyant nommé *Bstan-'jin*
A publié cet enseignement, alors qu'il demeurait
A *Myaṅ-bstod skyid-sbug* [1]. Que le glorieux lama
Bénisse la maturité des fruits souhaités ci-devant!

30. *Titre.* — Rje bcun ma'i la ras pa'i mgur 'bum |

Xylogr. ancienne, 245 f., 0 m. 50. — Édition de Kham spo.

Colophon. — Rnal 'byor bdag gis lhag bsam gyis bžeṅs pa'i ||
mgur 'bum yig mkhan spo pa dpal 'jom yin ||
rkos mkhan gco bo bod mkhas a mo gha ||
de la sogs te mkhas pa rnams kyi miṅ ||
raṅ raṅ dag gi lag rjes žabs na yod ||
sbyin bdag dkar čhag rnam thar žabs na gsal ||
dge bas 'gro kun gnas skabs mthar thug gi ||
bde legs rgya mcho'i dpal 'byor myur thob śog ||

---

[1] *Myaṅ-stod*, haute vallée de la rivière de *Gyang-tse*. *Skyid-sbug*, famille existant actuellement et dont un fils a passé six ans en Angleterre.

Traduction. — Les Cent mille chants de *Ma'i-la ras-pa* [1].

Colophon :
Dpal-'jom de *Spo* est le calligraphe des Cent mille chants
Composés par moi, ermite [2], avec persévérance.
Le maître graveur est l'érudit tibétain Amogha.
Les noms de ces érudits, individuellement,
Figurent en sceaux à la fin du volume.
La liste des donateurs est publiée à la fin de la bibliographie.
Puissent les créatures, par leur vertu, au terme de leur vie terrestre,
Obtenir rapidement la félicité d'un Océan de paix!

31. *Titre.* — Rje bcun ras čhuṅ rdo rje grags pa'i rnam thar rnam mkhyen thar lam gsal ba'i me loṅ ye śes snaṅ ba |

Xylogr., 243 f., 0 m. 50.

Colophon. — . . . glegs bam graṅs med sbel [3] ba'i thabs mčhog 'di ||
don grub žes bya sa mo lug lo yi ||
čhu stod zla ba'i yar ṅo ches bži'i ñin ||
rab gnas bstan bžugs phun sum chogs pa grub ||
de lta'i par mčhog dgos 'dod kun 'byuṅ 'di ||
dpal ldan 'Jam dpal rca ba'i rgyud mčhog las ||
mčhog grub yul čhen so gñis luṅ bstan pa'i ||
raṅ phyogs maṅ yul žes bya skyid pa'i groṅs ||
lo ki śva ra raṅ byon bžugs pa'i 'dabs ||
A ti śa sogs mkhas grub byin rlabs pa'i ||
dam pa'i 'byuṅ gnas gnas žes bya na sgrub ||
bkra śis dpal 'bar 'jam gliṅ brgyan du śog ||

Titre. — Histoire du Révérend *Ras-čhuṅ rdo-rje grags-pa*, ou « Miroir de Sagesse éclairant la voie de l'Omniscience et de la Délivrance ».

Colophon :
Ce moyen excellent de multiplier les livres en innombrables exemplaires,
Dit « Accomplissement des vœux », a été inauguré
Le quatrième jour du premier quartier
De la sixième lune de l'Année du Mouton de Terre,
Pour réaliser la publication de toute la Doctrine.
Ainsi cette meilleure des éditions qui répond à tous les désirs,
A été exécutée à *Skyid-groṅs* [4] du *Maṅ-yul*,
Lieu prophétisé dans l'excellent Mañjuśrīmūlatantra,
Comme un des trente-deux lieux saints,
Où réside l'image, née d'elle-même, de Lokeśvara,
Lieu béni d'Atīśa et autres saints.
Puisse-t-elle être l'ornement et la joie de l'Univers!

---

[1] *Mi-la ras-pa.*
[2] *Ras čuṅ-pa*, disciple de *Mi-la ras-pa*.
[3] Sbel, pour spel ou 'phel.
[4] Se prononce kyirong.

32. *Titre.* — J̇o bo rje lha gčig dpal ldan a ti śa'i rnam thar bla ma'i yon tan čhos kyi 'byuṅ gnas sogs bka' gdams rin po čhe'i glegs bam |

Xylogr., 159 f., o m. 60.

Colophon. — bla ma'i rnam thar rin po čhe'i chogs bstan pa | čhos kyi 'byuṅ gnas żes bya ba 'di ñid | ri bo gaṅs čan gyi brgyud | dbu ru bstan pa'i 'byuṅ gnas ra sgreṅ dpal gyi gcug lag khaṅ du | bod kyi loc cha ba 'brum ston rgyal ba'i 'byuṅ gnas kyis sbyar ba re śig legs par rjogs so ||

Titre. — Histoire de sa glorieuse Grandeur *J̇o-bo-rje*, Atiśa, ou «Origine de la religion et de la vertu lamaïques entre autres choses», manuel des Kadampas.

Colophon. — Ce livre appelé «Histoire du Maître», ou «Enseignement de trésors de Joyaux», ou «Origine de la Religion», fut composé par le pandit tibétain *'Brum-ston rgyal-ba'i 'byuṅ-gnas*, au Vihāra de *Ra-sgreṅ* [1], dans le district montagneux de *dbu-ru*, berceau de la doctrine. — Actuellement achevé [2].

33. *Titre.* — 'phags yul grub pa'i dbaṅ phyug dpal tē lo nā ro gñis daṅ | dgyes mjad mar pa lo cā | rje bcun bżad pa rdo rje bčas kyi rnam thar mdor bsdus daṅ | mkhas grub dvags po lha rje'i rnam thar sñan pa'i ba dan 'jam gliṅ mtha' gru khyab pa'i rgyan bčas ||

Xylogr., 82 f., o m. 52.

Colophon. — Ċes pa' aṅ 'brug lo phyag zur pa daṅ de gñer che dbaṅ dpal 'byor zuṅ gis sgyu ma'i nor la sñiṅ po len pa'i phyir bka' brgyud rin po čhe yab sras rnams kyi rnam thar par gsar bżeṅs skabs bskul ṅor čhos kyi seṅ ges rmad byuṅ dad pa čhen pos sbyar ba dge legs 'phel ||

Titre. — Histoire résumée des deux saints indiens Tēlo et Nāro, du joyeux traducteur *Mar-pa* et du maître *Bżad-pa rdo-rje* (Milarépa), avec l'histoire du savant *Lha-rje* de *Dvags-po*, oriflamme mélodieuse [3] ornant les quatre horizons du monde.

Colophon. — L'ex-représentant [4] du Bouthan et son trésorier *Che-dbaṅ dpal-'byor*, pour retirer le meilleur des biens illusoires, provoquèrent l'occasion de réimprimer l'histoire de la Tradition Kadjupa. (Moi,) *Čos-kyi seṅ-ge* de *Ṅor*, l'ai exécutée avec une foi prodigieuse. Puisse-t-elle répandre la félicité!

34. *Titre.* — Gsaṅ ba'i 'dus pa'i bśad sbyar sñim pa'i me tog |
Kusumāñjali nāma guhyasamājanibandha.

Tandjur Rgyud 'grel, T. J̌i, 150 f. et T. Ñi, 140 f.

---

[1] Ra-sgreṅ fondé par *Brom-ston* au nord du Tibet, vers 1055. Prononciation : Re-tring.
[2] Il existe un ouvrage de même titre et sans colophon, comptant 564 feuillets. Xylogr. o m. 54.
[3] Une oriflamme est mélodieuse par son claquement au vent.
[4] *Lo-phyag*, l'ambassade annuelle d'allégeance.
zur-pa, retraité.

Colophon. — Bdag gi dad pa'i stobs kyis rgyud kyi sñiṅ po'i don ni rnam 'byed pa'i | sñim pa'i me tog byas pa 'di las bsod nams phuṅ po gaṅ bsags pa | des ni rim čan 'di ni rim gyis byaṅ čhub rtogs daṅ ldan gyur čiṅ | lha rnams dad pas me tog snom pa žabs gtor ba la brten gyur čig | 'dus pa'i sñiṅ po rnam par 'grel pa 'di | legs par smras pa dri med rin po čhes | mun pa bčom nas gsal byed rgyan yin la | rnam par 'grel pa'aṅ rin čhen 'byuṅ ba'i gnas | gsaṅ ba 'dus pa'i bśad sbyar sñim pa'i me tog čes bya ba | slob dpon čhen po ratna ākara śāntis mjad pa rjogso || [1]

Paṇḍita čhen po śānta bhadra daṅ | žu čhen gyi lo ca ba čhen po mgos lhas bčas kyis bsgyur čiṅ žus te gtan la phab pa'o |

Titre. — Bouquet («Pleines mains de fleurs») de Dissertations sur les secrètes Vérités liées ensemble.

Colophon. — De ce livre appelé «Pleines mains de fleurs», qui analyse l'essence des Tantras, puisse la gradation être ma progression vers la Connaissance de la Bodhi, grâce aux mérites accumulés, fleurs de ma dévotion jetées en offrande aux pieds des dieux. Le commentateur de «l'Essence des Tantras réunis», ornement qui dissipe les ténèbres par ses limpides joyaux de dissertations, est *Rin-čhen 'byuṅ-ba'i gnas*. Ce «Bouquet de Dissertations des Secrètes Vérités liées ensemble», est l'œuvre de Ratnākaraśānti.

Traduit, révisé et publié par le grand Śāntabhadra et le correcteur *Lhas-bčas* de *mgos* [2].

Titre — Même titre que le précédent.

Manuscrit ancien. Époque mongole? 239 f., 0 m. 63. — Annotations cursives interlignes.

Colophon. — Bdag gi [*rad na*] dad [*sku*] pa'i stobs kyis rgyud kyi sñiṅ po ['*dus pa*] 'di ni rnam [*chig don*] 'byed pa'i | sñim [*mchag*] pa'i me tog byas pa 'di las bsod [*bdag la*] nams phuṅ po gaṅ [*maṅ po*] bsags pa | rim gyis byaṅ [*des ni lus čan yin*] čhub rtogs daṅ ['*bras bu*] ldan gyurd čiṅ | ['*jig rten daṅ 'das pa'i*] lha rnams dad pas me tog snom pa žabs gtor ['*baṅ gi*] ba la [*kun*] rtend gyurd [*de tho*] čig | 'dus pa'i sñiṅ po rnam [*slob mas byas*] par 'grel ba 'di | legs par smras ['*di*] pa dri [*ma*] myed rin po čes | [*pa'i nor bu*] mun pa bčom nas gsal byed rgyan yin la | rnam 'greld byed [*de daṅ dra bar*] pa 'aṅ rin [*slob dpon ñid*] čen 'byuṅ ba'i gnas | [*yin*] gsaṅ ba 'dus pa'i bśad sbyor sñim pa'i me tog čes bya ba || mkhas pa čhen po rād na ā ka ras [*śan*] mjad pa || rjogs sho ||

Mkhas pa čhen po rāt na ā ka ras mjad || žus dag ||

Ba na di ta čhen po śān ta bhad tra daṅ | žu čhen gyi lo cha ba čhen po 'gos lhas bčas bsgyurd čiṅ žus te gtan la phab pa'o || [3] kye ñi zla lta bur grags pa'i rgyud čhen gsaṅ ba 'dus pa'i | 'grel pa dri myed (?) sñim pa'i me tog čes bya ba | 'jam dpal byin rlabs rin čhen 'byuṅ gnas ži bas mjad | de'i brgyud bla ma [*chogs lo ca ba*] las thos bris daṅ [*lo čhuṅ bas bdagis*] mñam pas dger [*bdag daṅ sems*] gyurd čig || [*čan tham čad*] . . . ba'i gyar dam ||

---

[1] Voir les variantes et la suite du même colophon au numéro suivant.

[2] Voir la suite du même colophon au numéro suivant. Śāntabhadra ou Śāntibhadra, surnommé Kukkuri, est un des quatre-vingts Mahāsiddhas. XIe siècle.

[3] Ce qui suit manque à l'édition de *Snar-thaṅ* (numéro précédent).

35. *Titre.* — Même titre que le précédent.

Colophon. — Même colophon que le précédent[1], avec l'addition suivante :

Ce livre appelé «Pleines mains de Fleurs», commentaire limpide des secrètes vérités des Tantras renommés comme le soleil et la lune, est l'œuvre de *'Jam-dpal byin-rlabs rin-čhen 'byuṅ-gnas ži-ba* (Mañjuśryadhiṣṭhanam ratnākara śānti). Puissé-je, l'ayant écrit comme je l'ai entendu de mon lama initiateur (*chogs lo-ca-ba*, «alors que j'étais parmi les disciples»), avoir trouvé la paix pour moi et pour les créatures.

Approuvé.

36. *Titre.* — Rdol rcis skor gyi dpe rca 'grel sogs le chan par du 'khod pa |

Xylogr., 188., o m. 30.

Colophon. — Čes pa'aṅ druṅ zur ldan rjes bris pa'o ||

Titre. — Livre d'arithmétique, théorèmes et démonstrations, établi en divisions ordonnées.

Livre de calcul en neuf chapitres avec table.

Colophon. — Ce livre a été écrit par le secrétaire retraité *Ldan rje.*

37. *Titre.* — Bod kyi brda sprod pa'i gžuṅ sum ču pa daṅ rtags kyi 'jug pa ñuṅ nu'i chig gis go sla bar bkral ba legs bśad snaṅ ba dam pa |

Xylogr., 49 f., o m. 45.

Colophon. — Čes rje maha paṇḍita de ñid kyis bka' slob 'jam dbyaṅs legs pa'i blo gros kyis gus pa daṅ rjes su yi raṅs čhab gčig pas brjod pa dge ||

Titre. — Commentaire élégant et clair, en phrases courtes et faciles à comprendre, du texte de la grammaire tibétaine «Les Trente Lettres et les Affixes».

Colophon. — Cet enseignement du grand pandit lui-même[2], *'Jam-dbyaṅs legs-pa'i blo-gros* l'a promulgué avec respect et joie en même temps.

38. *Titre.* — Bod kyi brda dag sa mtha'i rnam dbye rab gsal sgron ma ||

Copie manuscrite, 21 f., o m. 25. — Imprimé au *Gžol par khaṅ* de Lha sa.

Colophon. — Žes sa mtha'i rnam dbye rab gsal sgron me žes bya ba 'di ni | sña sor rca ba'i yoṅs 'jin dam pa o rgyan blo gros kyi bkas bskul ba daṅ | phyis su don du gñer ba'i dge grogs 'ga' žig gis bskul ba ltar | sñom las pa śes rab 'od zer gyis sbyar ba ja yan tu | maṅgalam |

---

[1] Les variantes et les additions interlignes (en caractères italiques et entre crochets), ne modifient pas le sens. Les différences d'orthographe consistent dans l'emploi du *da-drag* et dans la mouillure qui ont disparu entre le 7e siècle et l'époque mongole.

[2] *Lhag-bsam bstan-pa.*

Titre. — Lampe éclairant les cas dont le signe est *sa* final en tibétain.

Colophon. — Telle est la Lampe éclairant les cas de *sa* final. Primitivement, le promoteur fut le Précepteur *O-rgyen Blo-gros*. Ensuite, quelques confrères poursuivant le même but, donnèrent l'ordre que moi, *Śes-rab 'od-zer* adonné au renoncement, j'ai exécuté.
Jayatu maṅgalam.

39. *Titre.* — Sgra'i bstan bčos sum ču pa'i 'grel pa legs bśad rin po čhe'i rgyud maṅ | 55 f., o m. 27.

Colophon. — Čes pa 'di ni rab byuṅ bču drug pa'i rnam byuṅ žes pa sa pho 'brug lo'i čho 'phrul zla ba'i yar ṅo'i rgyal pa gñis gar mer gen mkhan po'i miṅ 'jin pa | ǝ dge sbyoṅ ye śes rnam rgyal lam kun bśad kyi miṅ dbyaṅs čan sñems pa'i blo gros su 'bod pas sbyar ba'o ||

Titre. — Traité du langage et commentaire des trente (Ślokas) ou «Précieux code du style».

Colophon. — Sous les 7ᵉ et 8ᵉ étoiles du zodiaque [1], dans la première moitié du mois des prodiges de l'année du Dragon de Terre, 2ᵉ année du seizième cycle de 60 ans, ce traité fut rédigé par le nommé abbé Mer gen [2], en religion, *Ye-śes rnam-rgyal* et communément appelé *Dbyaṅs-čan sñems pa'i blo-gros* [3].

40. *Titre.* — Ñe bar mkho ba'i legs sbyar gyi skad bod kyi brda' kā li 'i phreṅ bsgrigs ño mchar nor bu'i do śal |

Manuscrit, 200 f., o m. 50.

Colophon. — De ltar bkas bčad čhen po bye brag rtogs byed sgra sbyor bam po gñis pa [4] paṇḍi ta 'čhi med seṅ ges mjad pa'i a ma ra ko ṣa daṅ de'i 'grel pa paṇḍi ta rab 'byor zla bas mjad pa'i 'dod 'jo paṇḍi ta dpal 'jin sdes bkod pa'i mṅon brjod mu tig phreṅ ba čhos rgyal dge dbaṅ daṅ sras zla dbaṅ gis mjad pa'i rtogs brjod rin po čhe dpag bsam 'khri śiṅ sloo [5] daṇḍis mjad pa'i sñan ṅag moṅ [6] rin čhen 'byuṅ gnas ži bas mjad pa'i sdeb sbyor rin čhen 'byuṅ gnas lo čhen phun chogs lhun grub kyis mjad pa'i pā ṇi byā ka ra ṇa'i 'grel bśad nor bu 'dren pa'i śiṅ rta rje bcun tā ra nā thas mjad pa'i sgra mdo dbyaṅs čan me'i 'grel pa mčhogsal [7] bčom ldan rig ral gyis mjad pa'i ñe mkho'i vivarta čhos 'khor loc cha bas bsgrigs pa'i vivarta lo čhen čhos skyoṅ bzaṅ pos mjad pa'i ñer bsgyur gyi 'grel pa legs bśad kun phan 'dod mjo'i nor bu sgra gčig don maṅ daṅ don gčig sgra maṅ gi vi varta skyogs los [8] mjad pa'i li śi'i gur khaṅ sogs nas gaṅ rñed pa btus te legs par sbyar

---

[1] Rgyal-pa gñis.
[2] *Mergen*, mot mongol «sage».
[3] Belle voix, sagesse orgueilleuse.
[4] Les barres de ponctuation sont remplacées par des intervalles suivant le texte sanscrit du colophon.
[5] *sloo* pour *slob-dpon*.
[6] *moṅ* pour *mo-loṅ*. Ces abréviations sont usitées dans les manuscrits.
[7] *mčhogsal* pour *mčhog gsal*.
[8] *los* pour *lo-ca-bas*.

ba'i skad kyi bye brag bod kyi brta'[1] kā li'i phreṅ bar go rim ṅes par byas te sde chan du byas de yaṅ sgra gčig la don du ma 'jug pa daṅ don gčig la sgra maṅ du mčhis pa sogs mtha' dag 'gos par ma nus kyaṅ sdeb sbyor sogs kyi čhedu ji ltar mchams pa bkod pa rino čho'i[2] do śal žes bya ba 'di ni ga zi'i rigs kyi tha śal du skyes pa che riṅ dbaṅ rgyal lam chaṅs sras dgyes pa'i blo ldan du 'bod pas mdo mkhar bkra śis rab rtan du sbyar ba la slar yaṅ khro phu loc cha ba ṅag dbaṅ bstan 'jin dbaṅ pos mjad pa'i mdon brjod kyi bstan bčos bsam 'phel nor bu mkhas pa'i phul gyur gcug lag čhos kyi snaṅ bas mjad pa'i legs sbyor sgo brgya 'byed pa'i lde mig sogs nas kyaṅ kha bkaṅ ste či nusu spel ba la byiṅs las miṅ du sgrub pa miṅ las chig tu sgrub pa sogs kyi mtha' dpyad par ma nus pas yi ge'i rgyun ma dag pa miṅ gi rnam graṅsu 'khrul ba sogs noṅs par gyur pa srid mod kyi mkhas pa rnams kyis bzod par gsol la dpyad par mjad rigs la de yaṅ mkhas pa rnams ni 'di lta bu'i skad śad[3] sbyar ba la rten mi dgos par skad gñismra ba la čhags thogs bral mod 'on taṅ las daṅ po pa rnams la phan par bya ba'i sladu yid gžuṅs te bkod pa 'di la dpe khuṅs soo[4] nas gaṅ bśad pa ltar raṅ bzo spaṅs te sde chan bsgrigs par 'ga' žig miṅ rkyaṅ du bžag pa daṅ 'ga' žig chig tu bsgrub pa sogs sna chogs rnam dbye sbyor dgos mi dgos sogs kyi dbye ba žib mo'i blos btags te byā ka ra ṇa'i gžuṅ daṅ mthun pa dpyod ldan rnam kyis ñams len du bstar par 'chal žiṅ de las byuṅ ba'i dge chogs la bstenas rig nas kyi bstan pa phyogs dus kuntu dar žiṅ rgyas la yun riṅ du gnas pa'i rgyur gyur čig || thams čad bkra śis ||

Titre. — Merveilleuse guirlande de mots sanscrits utiles rassemblés dans l'ordre alphabétique des (mêmes mots) tibétains.

Colophon. — Tel est ce « Collier » composé dans l'ordre alphabétique tibétain exact. Bien qu'il y ait beaucoup de sens pour un même mot et beaucoup de mots pour un même sens, mots qu'on ne peut séparer, (ce « Collier ») a été composé dans les limites imposées par l'orthographe. Il est un extrait exhaustif des ouvrages suivants : les grandes divisions de la Vyutpatti; les deux volumes de glossaires, Amarakośa[6] par le pandit Amarasiṃha et son commentaire, le Kāmadhenu[7], par le pandit Subhūticandra; l'Abhidhānamuktāmālā par le pandit Śrīdharasena; l'Avadānakalpalatā par le dharmarāja Kṣemendra et son fils Somendra; le Kāvyādarśa[8] par l'ācārya Daṇḍin; le Chandoratnākara[9] par Ratnākaraśānti; le commentaire du Pāṇinivyākaraṇa, carosse tirant des joyaux, par le traducteur Lakṣmīnirābhoga; le commentaire lumineux du Sarasvatīvyākaraṇa par le Maître Tārānātha; le *Ñe-mkho'i vivarta* par *Bčom ldan rig-ral;* le Vivarta compilé par le traducteur Dharmacakra; le Sarvahitakāmadhenu, commentaire élégant des calamités (?) par Dharmapālabhadra; collections réciproques des sens multiples d'un même mot et des mots différents pour un même sens; le Lavaṅgadūṣyagrha par le traducteur de *Skyogs*[10], etc.

---

[1] *brta'* faute pour *brda'*.
[2] Pour *rin-po-čhe; cho* est une erreur pour *čhe*.
[3] Probablement erreur pour *śan*.
[4] *soo*, contraction pour *so so*.
[5] Probablement pour *rig-gnas*.
[6] *'Çhi-med mjod. Bstan-'gyur. Mdo-še* (CXVII) 1.
[7] 'Çhi med mjod kyi rgya čher 'grel 'jo'i ba mo. *Bstan-'gyur. Mdo, še* (CXVII) 2.
[8] *Sñan ṅag me loṅ, Bstan-'gyur, Mdo še* (CXVII) 3.
[9] *Sdeb sbyor rin čhen 'byuṅ gnas, Bstan-'gyur, Mdo, še* (CXVII) 4. 5 et (CXXXIII) 7.
[10] *Skyogs*, nom de lieu. *Skyogs lo* ou *Skyogs ston* est l'auteur du dictionnaire de langue ancienne, en tibétain, le *Li-śi'i-gur-khaṅ*.

Moi, modeste membre de la famille *Ga-zi*, nommé Che-riṅ dbaṅ-rgyal (Dīrghāyurindra) ou *Chaṅs-sras dgyes-pa'i blo-ldan*, je l'ai compilé au château de *Bkra-śis rab-rtan* dans le *Mdo*. Enfin, j'augmentais autant que possible en empruntant au *Mdon-brjod-kyi bstan-bčos bsam 'phel nor-bu* par le traducteur de *Khro-phu*, *Ṅag-dbaṅ bstan-'jin dbaṅ-po* et au *Legs-sbyar sgo-brgya 'byed-pa'i lde-mig* (La clef qui ouvre les cent portes du beau langage), par l'éminent érudit *Gcug-lag čhos-kyi snaṅ-ba*. Comme il n'a pas été possible d'appliquer toutes les terminaisons pour les mots dérivés de verbes et les verbes dérivés de mots, il se peut qu'il n'y ait pas concordance dans l'ordre alphabétique et les synonymes. Je prie les lettrés de m'excuser. Il leur importera d'y veiller attentivement. Ils ne devront donc pas se fier à de telles juxtapositions lexicographiques qu'éviteraient de rapprocher ceux qui connaissent les deux langues.

Bien que ce livre ait en vue d'être utile aux débutants, il a reproduit les mots (sanscrits) tels que ses sources les lui fournissaient. Certains sont le thème simple, rangés selon leur ordre, d'autres reproduits avec leur emploi dans des expressions variées, de sorte qu'il faut discerner avec précision les différences qui sont dues ou non aux cas de la déclinaison. Ainsi ceux qui sont familiers avec les accords exigés par la grammaire sont priés de saisir les sens déterminés (par les cas) et puissent-ils ainsi, honorant les vertus qui en dérivent, propager la doctrine de la connaissance dans le temps et dans l'espace, et lui assurer la pérennité.

Bonheur à tous!

41. *Titre.* — Bod kyi skad las gsar rñiṅ gi brda'i khyad par ston pa legs par bśad pa li śi'i gur khaṅ |

Xylogr., 15 f., 0 m. 50.

Colophon. — Čes bya ba 'di yaṅ gdoṅ ñan żes bya ba'i lo || dge ba'i bśes gñen 'ga' żig gis żal ta phebs pa daṅ | śrī manmanikas 'phral du bskul żiṅ yi ge'i rkyen sbyar ba la brten nas | skyogs ston gyis reg zag tu bkod pa'o ||

Titre. — La Tente de Girofle ou Exposé des différentes orthographes anciennes et modernes du tibétain.

Colophon. — L'année appelée *Gdoṅ-naṅ*, sur avis de quelques docteurs, ordre fut aussitôt donné par Śrīmanmanika. Se basant sur les documents qu'il avait réunis [1], le maître de *Skyogs* [2] a composé le manuscrit.

42. Baidūrya dkar po.

Xylogr., 634 f., 0 m. 64 (nombreuses illustrations et figures).

— P. 5^b. Ston pas dus 'khor gsuṅ chul | [3]

— 9^b. Śambha la'i bskor | [4]

---

[1] Ou «En raison de ce concours de circonstances».

[2] Nom de lieu. B. Laufer indique comme auteurs d'un *Li-śii gur-k'an*, imprimé en 1741, *Bzod-pa* et *Kun-dga don-grub*. (T'oung Pao. Vol. XVIII. *Loan-Words in Tibetan*).

[3] Enseignement du Kālacakra.

[4] Chapitre de Chambala.

I. 10. Khyim gyi gnas lugs sogs le'u dań po |[1]

II. 11ᵇ. Skar rcis sṅon 'gro sogs |[2]

III. 18. Bstan rcis bskor |[3]

IV. 23. Byed grub kyi yan lag lṅa bsdus bskor |[4]

V. 26. Sgra gčan bskor |[5]

VI. 28. Byed lo | rgyal blon | nai čhar | kar myań | dbań phyug bčas |[6]

VII. 31. Gza' lṅa ñin żag ma |[7]

VIII. 35. Dus sbyor dum drug |[8]

IX. 38ᵇ. Ñi zlar sgra gčan 'jug rcis bskor |[9]

X. 48ᵇ. Re'u mig rnams gsar du spel chul dań rñiń pa sgrub lugs bskor |[10]

XI. 54ᵇ. Re'u mig rnams 'jin chul mgyogs rcis bskor |[11]

XII. 61ᵇ. Dbyańs čhar nas rus sbal dań seńge gdan 'khor | gdugs 'khor | rkań pa brgyad ču | gza' rań rań bdag skar | gnod pa drug 'jin | ñe ba'i gza' brgyad | dgra grogs | dus sbyor phyed pa'i lha dań gza' re 'čhar chul | kha gyen ltas thur ltas sogs | thun mchams rā hu | mig dmar rā hu | smin bdun loṅs spyod | zla ba'i rñiń ma rci ba sogs |

XIII. 70ᵇ. Rab byuń sogs lor skad gsum śan sbyar rme phreń sogs |

— 75. Por lo zla so so'i sa bdag śog khra dgu bskor dań bčas |

— 77ᵇ. Rca ba srid pa'i rus sbal | rme ba dbus gżug | rnal 'byor ma | viṣṭi | thun phyed sogs | dus mchan ma | bum stoń | sde brgyad ches thebs |

— 80. Čhes kyi sa bdag |

— 85. Rten 'brel śog khra |

— 87. Zla bśad dań so so'i gtan le 'grol lugs sogs |

XIV. 98ᵇ. Le'u tho rgyas 'briń bsdus gsum sbyor chul bčas |[12]

XV. 103ᵇ. Dbugs thob | khyim 'pho | sgań chad | lo gza' | lo skar | dbań phyug bżeńs bżugs | zla nag zla bśol sogs |

---

(1) Coutumes domestiques.
(2) Éléments d'astrologie.
(3) Chronologie.
(4) Les onze variétés du diagramme réduites à cinq.
(5) Rahula.
(6) Année active. Ministre royal, etc.
(7) Les cinq jours planétaires : mardi, mercredi, jeudi, vendredi, samedi.
(8) Division du temps par sixièmes.
(9) Éclipses de soleil et de lune.
(10) Nouvelles manières d'étendre les coordonnées et ancienne méthode.
(11) Calcul rapide et de mémoire au moyen des coordonnées. Le mot *re'u-mig*, littéralement, «œil de chevreau», désigne les abaques et leurs petits carrés. Ce mot est aussi le titre d'une chronologie par *Ye-śes dpal-'byor*, le *Sum-pa khan-po*, 1747, traduite par Sarat Chandra Das (*Journal of the Asiatic Society of Bengal*, n° II, 1889).
(12) Manière d'établir un calendrier développé, moyen ou abrégé.

XVI. 106. Ñi ldog 'khor lo sogs |[1]

XVII. 110. Żag gsum rnam par dbye ba |

XVIII. 114. Dus bstan me loṅ las byuṅ ba'i lo drug ču'i 'bras bśad | lo gza' lo skar | byed lo rgyal blon daṅ | gza' lha'i 'bras | draṅ sroṅ bla ma'i lo 6o (༦༠) 'bras | mdo sde gsaṅ ba'i lo 'bras | lo bču gñis kyi 'bras | mdo sde stag rna'i brda 'grol | rgya nag stag sna čhuṅ ba'i lo 'bras sogs |

XIX. 126. Rcis 'phro spo ba | ṅes pa yar slog sogs |

XX. 129. 'Byuṅ rcis kyi khog 'bug | mdo rgyud nas gsuṅs pa'i bskor | ri bo rce lṅa | zla żag dus čhad byuṅ čhul | nag rcis bsgyur čhul | rgya bod bskor 'go bčo lṅa'i bskor | 'gyur sṅa phyi bar gsum daṅ gter ma'i bskor |

XXI. 155. Nag rcis sṅon 'gro'i bskor |

XXII. 160. Che rabs las rcis le'u las |[2]

— 172^{b}. Kha yan sogs |

— 177^{b}. Rluṅ rta'i čhad bśad |

— 179^{b}. Čhad čhen sogs |

— 180^{b}. Skyes sbar |

— 182. Skyes rme |

— 186. Lha dpal che bdud dpal byur sogs |

— 188^{b}. Rgya ma chom sdod | lan skyon |

— 194. Lhan skyes | skyobpa | 'go ba bčas lha lṅa |

— 195^{b}. Rgya 'thems | rgya 'grams | ra bse | spar brgyad rgya ma sogs |

— 197^{b}. Gza' bżi rluṅ rcis | gsum 'doms | phiṅ 'thums |

— 200^{b}. 'Gril ba | gri phur 'debs pa sogs | skyes kluṅ bzaṅ ṅan | zla ba'i dar gud sogs |

— 211^{b}. Lo kluṅ ṅan pa | skyob pa brgyad | ltas ṅan čhe 'briṅ čhuṅ gsum sogs | lo ṅan lčags bżi me brgyad sogs | pho rabs mo rabs čhad pa'i sgo lṅa sogs |

— 213^{b}. Rde'u brgya phrag gi kha dmar daṅ ṅan kluṅ sgo lṅa | rde 'u spyi 'i rdel dpyad kha dmar |

— 214^{b}. Dar gud 'grel pa |

— 219^{b}. Gsaṅ ba yaṅ tig las gsuṅs pa'i raṅ bżin čhags pa'i bu sogs bzaṅ ṅan 'briṅ gsum gyi bu bdun | etc.

XXIII. 228. Bag rcis las thog mar lo'i bsdeb chul daṅ lo skyon maṅ ba bstan pa | etc.

XXIV. 248. Keg rcis le'u | etc.

XXV. 274. Nad rcis le'u | etc.

---

(1) Les solstices.

(2) Chapitre des horoscopes.

XXVI. 300. Rgya bod skor 'go sum ċu'i le'u | bċu drug gliṅ brgyad |

XXVII. 314. Dpyad ldiṅ bċu gsum mam bal mo ldiṅ skor le'u | etc.

XXVIII. 330. Rtags phran sna chogs le'u | etc.

XXIX. 343. Zaṅs skyam le'u sa bċad bċo lṅas bstan pa | etc.

— 351. ... 'ċhi dus slebs ma slebs sogs | etc. śi mig gaṅ la lta | etc.

XXX. 420. Dus chod rcis kyi le'u | etc.

XXXI. 442. Sa bdag le'u le'i sa bdag | etc.

XXXII. 482. Sa dpyad le'ur sa dbyibs gnam dbyibs | ċhu śiṅ sogs | etc.

XXXIII. 521. 'Bras bśad le'u bgrod gñis sogs |

XXXIV. 566[1]. sgos kyi bya ba'i le'u | skyeba | miṅ 'dogs | etc.

XXXV. 600. Rigs gnas lṅa sogs kyi le'u | naṅ rig pa sogs | e ka pa ti pri cha |

Colophon. — Ċes phug lugs rcis kyi legs bśad mkhas pa'i mgul rgyan baidūra dkar po'i do śal dpyod ldan sñiṅ nor 'di ñid par śiṅ 'gro don lo maṅ bskul zad la rten | ži ba ċes pa rab ches sa bya lor gžuṅ sa mċhog nas par śiṅ phyag 'don daṅ | dga' ldan khri thog gya drug pa srid chab blo bzaṅ rgyal mchan nas gla lto 'gro gron sogs bsgril bas dṅul ṭram sraṅ ৬০৭ lag 'don gyi par gsar bskrun bgyis pa | byaṅ rce ċhos rje mkhyen rab yon tan sogs nas ru ṅa lhag bsam rnam dag gi žus dag legs par bgyis pa'i dge ba'i rca ba la rten nas | ༄ rgyal bstan dar žiṅ 'gro kun bde ba daṅ | 'gro rnams bla med rjogs byaṅ myur du thob pa'i rgur bsño'o ||

Titre. — Le «Vaiḍūrya Blanc» [1] (par *Sde-rsid Saṅs-rgyas rgya-mcho*, régent du Tibet).

Colophon. — Tel est ce traité de l'astrologie de *Phug-pa*, Collier de Vaiḍūryas blancs, qui orne la poitrine des savants, joyau de leur cœur. Les planches à imprimer se sont usées à force de servir pour la cause des créatures. L'année appelée *Ži-ba*, de l'Oiseau de Terre (date, cycle), le gouvernement donna le bois des planches. Le 86ᵉ abbé de *Dga'-ldan*, *Srid-chab Blo-bzaṅ rgyal-mchan*, rassemblant les salaires, la nourriture et la dépense, donna 607 onces d'argent en monnaies et fit exécuter l'impression. Le Seigneur de la Loi *Mkhyen-rab yon-tan* de *Byaṅ-rce*, et autres corrigèrent avec émulation. Que cet attachement à la religion contribue à répandre la Doctrine du Bouddha, à donner aux créatures le bonheur et une rapide accession à la Bodhi suprême!

---

[1] Le mot sanscrit *Vaiḍūrya*, qui a donné au béryl son nom français, désigne dans l'Inde l'«œil-de-chat». Emprunté par les Tibétains, il désigne le lapis-lazuli et sert surtout de titre à divers ouvrages que différencie la couleur attribuée à la pierre. Ainsi le «Vaiḍūrya blanc» est la mathématique et l'astrologie; le «Vaiḍūrya bleu», la médecine; le rouge, la magie; le noir, les industries, etc. Nous donnons les titres des 35 chapitres et, en partie, les sous-titres, sans risquer leur traduction. La valeur de position qu'ont certains mots associés et les termes techniques nous sont en grande partie inconnus. Nous donnons seulement au début et en note quelques indications qui montrent la nature de l'ouvrage. Le *Vaiḍūrya dkar-po*, dont il existe un exemplaire à la Bibliothèque de l'Institut (Collection Schilling von Canstadt, n° 3567) contient de nombreuses illustrations, figures et tableaux inséparables du texte. La Bibliothèque de l'Institut possède aussi le *Vaiḍūrya sṅon-po* (bleu), n° 3569.

43. *Titre.* — Kloṅ rdol gsuṅ 'bum gyi dkar čhag gser gyi thag pa |

Titre commun. — Byaṅ čhub lam rim |

Xylogr., 764 f., o m. 56. — dkar čhag, 3 f.

ka. Lam rim čhen mo śar sgom bya chul gyi man ṅag sa bčad | 26 f.

kha. Lam rim čhuṅ du blo spyod ñi ma'i 'od zer blo spyod bdun ma lam thun moṅ ba bčas kyi sa bčad | 17 f.

ga. Gsaṅ sṅags rig pa 'jin pa'i sde snod las byuṅ ba'i rgyud sde bži'i miṅ gi rnam graṅs | 42 f.

ṅa. Dpal dus kyi 'kor lo gsaṅ 'dus 'jam rdor ye śes žabs lugs bde mčhog lo nag dril gsum 'jigs byed bčas kyi rim gñis sa bčad | rim lṅa gsal sgrom nā ro čhos drug sñiṅ po don gsum thig le bču drug bčas kyi sa bčad | 29 f.

ča. Daṅ po'i saṅs rgyas dpal dus kyi 'khor lo'i lo rgyus daṅ śambha la'i bkod bčas | 26 f.

čha. Rgyal ba bcoṅ kha pa'i gžuṅ daṅ mthun pa'i dus 'khor gyi miṅ gi rnam graṅs phyogs gčig tu btus pa | 24 f. (Figure au f. 6[b]).

ja Dpal ldan 'bras spuṅs kyi mčhod rten gyi bkod pa kun mkhyen bu lugs ltar bris pa | 4 f. (Figures).

ña. Phar phyin las byuṅ ba'i don bdun ču'i miṅ gi rnam graṅs | 35 f.

ta. Theg čhen mṅon pa'i sde snod las byuṅ ba'i dbu ma'i skor gyi miṅ gi rnam graṅs | 21 f.

tha. Rgyas 'briṅ bsdus gsum bka' gdams gžuṅ drug dbu ma bži brgya pa sogs mdo sde'i miṅ gi rnam graṅs | 15 f.

da. 'Bum gyi grel rkaṅ brgya rca brgyad kyi ṅos 'jin rags rim bkod pa | 26 f.

na. Naṅ rig pa 'dul ba'i sde snod las byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs | 38 f.

pa. Theg dman mṅon pa'i sde snod las byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs | 38 f.

pha. Gtan chig rig pa las byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs | 27 f.

ba. Rig gnas thun moṅ ba'i sgra rig pa sñan ṅag zlos gar mṅon brjod brda' gsar rñiṅ gi khyad par la byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs | 16 f.

ma. Bzo daṅ gso ba rig pa skar rcis las byuṅ ba'i miṅ gi rnam graṅs | 25 f.

ca. Mdo sṅags kyi dbaṅ luṅ khrid gsum thob pa'i gsan yig thar pa'i them skas kyi snod čha | 92 f.

cha. Par de'i smad čha bčas | 45 f.

ja. Bka' 'gyur yoṅs rjogs kyi luṅ thob pa'i gsan yig rgyas pa daṅ bsdus pa bčas | 18 f.

va. Phyi mo rjes brñed sṅags rim čhen mo'i sa bčad | 11 f.

ža. Dge ldan riṅ lugs 'jin pa gsan rgya čhe bar 'dod pa rnams la phan pa'i mchan tho | 13 f.

za. Rgya bod du byon pa'i bstan 'jin gyi skyes bu dam pa rnams kyi mchan tho | 33 f.

'a. Rgya bod du bstan pa'i sbyin bdag rgyal blon ji ltar byuṅ chul gyi mchan tho | 10 f.

ya. 'Jig rten las 'das ma 'das kyi bstan sruṅ rgya mcho'i mchan tho | 16 f.

ra. Bka' gdams pa daṅ dge lugs pa'i bla ma rags rim gyi gsuṅ 'bum dkar ĉhags | 65 f.

la. Dbaṅ gži byin rlabs kyi chul du len chul daṅ | lam rim ĉhuṅ ba'i rgyud 'debs kha bskoṅ | 2 f.

śa. Bde mĉhog gi sṅags rin ĉhen rnam pa bži 'don chul daṅ | lū yi pa'i mṅon rtogs bsdus nas 'don chul | 'jam dbyaṅs naṅ sgrub ži khro sbrag sgrub | rgyal po'i gser skyems 'bul chul bĉas | 11 f.

sa. Ltas sna chogs brtags thabs | 10 f.

ha. Rin ĉhen brtags thabs | 3 f.

a. Lho brag mar pa'i sras[1] mkhar dgu thog la dar śam phul ba'i dkar ĉhag | 1 f.

ā. Bla ma ñid kyi rnam thar mgur ma sogs gsuṅ thor bu | 22 f.

bĉas khyon śog graṅs 764.

Colophon. — Ċes rje bcun dam pa bka' 'drin mchuṅs med kun spaṅs sems pa ĉhen po grub pa'i dbaṅ phyug kloṅ rdol bla ma rin po ĉhe ṅag dbaṅ blo bzaṅ žes mchan gyi sñan pa phyogs kun tu grags pa gaṅ gi sñigs dus kyi gdul bya blo gros dman žiṅ gžuṅ ĉhen mo rnams blo la 'jin mi thub pa rnams la rig pa'i gnas lṅa'i miṅ gi rnam graṅs daṅ don gyi gnad maṅ ba'i legs bśad ñuṅ ṅur bsdus nas phyogs su sdebs par mjad pa daṅ || dpal ldan bla ma dam pa rnams las zab rgyas kyi gdams pa gsan pa rnams kyis bĉad dka' gnad sogs bla ma'i gsuṅ rgyun mi nub phyir zin bris su mjad pa'i rigs daṅ | ĉhu rgyud gsaṅ la thug pa daṅ | mi rgyud lha thug žes pa'i dpe ltar zab rgyas kyi ĉhos gsan pa rnams dog snaṅ daṅ rmi lam sogs su sgro btags pa'i 'byon ma'i bu lta bu dag la yid brtan dka' bas rjogs pa'i saṅs rgyas nas gdam pa bar ma chod pa'i mdo sṅags kyi dbaṅ luṅ khrid sogs gsan pa rnam kyi gsan yig phyi rab dbaṅ rnon ĉhos kyi rjes 'braṅ rnams yid ĉhes bskyed phyir du gsan yig tu bkod pa daṅ | gžan gdam pa kha thor | gsuṅ mgur slob bya žal gdam gyi rim pa sogs ji sñed pa dad ldan rnams la scol ba rnams deṅ dus kyi gdul byar phan ĉhe | byin rlabs kyaṅ gžan las khyad du 'phags par bžugs kyaṅ | grub pa'i dbaṅ po ñid raṅ ñid mkhas grags daṅ jo bzaṅ du grags pa'i mjes lam daṅ chig sbyor sogs la gco bor mi mjad par bka' gdams goṅ ma'i gsuṅ ltar phal skad go bde ba gco bor mjad pas bzlos pa daṅ | sñan ṅag mṅon brjod kyi brda' daṅ ma 'grog pa lta bur snaṅ yaṅ thar 'dod rnams la ñe bar mkho ba kho nar 'dug pas bla ma mĉhog la dad mos 'gyur ba maṅ pa'i yon bdag mo nor 'jom spun gyis dṅul sraṅ lṅa brgya'i rgyu sbyar nas par du brko dgos žes nan gyi bskul ba daṅ | lugs gñis la rnam dpyod yaṅs pa dpa' śod ja sag rab 'byam pa bstan 'jin rgya mchos kyaṅ dṅul sraṅ bdun brgya rgal ba'i rgyu sbyar nas gñer dam byas don ltar | mjod pa las thog pa rnam dpyod yaṅs pa ye śes rab brtan gyis khur blaṅs nas dbus gcaṅ kun bde gliṅ gi bla braṅ lhun grub bde ĉhen du par du sgrub skabs | par byaṅ daṅ bla ma rin po ĉhe'i gsuṅ 'bum gyi ĉhe brjod | log rtog sel ba'i sgrub byed daṅ bĉas pa žig dgos žes | goṅ smos žus dag pa zuṅ daṅ | gam ĉar druṅ yig lkog groṅ pa bsod

---

[1] Dans le texte, le titre porte : rje bcun mi la'i sras.

nams bzañ po bčas nas bskul ba ltar | rta čhag pa ye šes blo bzañ bstan pa'i mgon po | goñ mčhod po'i gser gyi luñ gis bod kyi las don khur 'jin žva ser bstan pa 'jin byed dpal ldan no min han nam | ye šes yoñs rjogs bsam gtan mkhan por bsñags pas dvañs pa čhen pos sbyar ba 'jig rten na ñi zla ltar gyur čig ||

Titre. — La Tresse d'or, ou Table des matières des Cent mille paroles (œuvres complètes) de *Kloñ-rdol.*

Titre commun. — Progression vers la Bodhi.

Xylogr., 764 f., Table, 3 f.

ka. Table des enseignements sur la méthode de méditation de la Grande Progression[1]. 26 f.

kha. Table des exercices spirituels de la Petite Progression, rayon de soleil, avec la méthode ordinaire des sept exercices spirituels. 17 f.

ga. Liste des noms des quatre classes de Tantras, extraits du Vidyādharapiṭaka. 42 f.

ña. Le Kālacakra (La Roue du Temps). Table des deux degrés[2] des rites *Ye-'ses žabs* du Guhyasamāja et du Mañjuśrīvajra, et de l'aspect terrible de Saṃvara (pratiqués par) les mahāsiddhas *Lohi-pa* (*Lu'i-pa*), *Nag-po spyod-pa* et *Dril-bu-pa*[3]; avec table de la «Lampe éclairant les cinq degrés»[4], les six principes de Naro, les trois sens essentiels et les seize marques frontales. 29 f.

ča. Histoire de la Roue du Temps du premier Bouddha et description de Śambhala. 26 f.

čha. Liste simple (unilatérale) des noms de la Roue du Temps correspondant aux textes de *Bcoñ-kha-pa.* 24 f.

ja. Description du Stūpa de *'Bras-spuñs*[5] d'après *Kun-mkhyen bu* (figures). 4 f.

ña. Liste des noms des soixante-dix arguments tirés de la Pāramitā. 35 f.

ta. Liste des noms relatifs au Mādhyamika tirés de l'Abhidharmapiṭaka du Grand Véhicule. 21 f.

tha. Liste des noms des trois sūtras : l'étendu, le moyen et le condensé; des six textes *bka'-gdams-pa* et des quatre cents sūtras de Voie Moyenne. 15 f.

da. Relevé explicatif sommaire des cent huit ślokas du commentaire des cent mille ślokas. 26 f.

na. Liste des noms extraits du Vinaya orthodoxe. 38 f.

pa. Liste des noms tirés des classes de l'Abhidharma du Petit Véhicule. 38 f.

---

[1] Méthode directe et facile en opposition avec la Progression lente de *Bcoñ-kha-pa.*

[2] Les deux degrés sont *skyed-rim* et *rjogs-rim*, degré de la naissance et degré de la fin.

[3] *Lo nag dril gsum.*

[3] Il y a deux *Bde-mčhog* : celui de *Slob-dpon ye-šes žabs* et celui de *Slob-dpon lohi-ba'i* ou *lū yi-pa.*

[4] *Rim lña gsal sgron* par Nāgārjuna.

[5] Il s'agit du *'Bras-'puñs*, Dhānyakataka, en Inde ou en Malaisie.

pha. Liste des mots tirés des «Preuves logiques». 27 f.

ba. Liste des mots tirés de la grammaire commune, de la poétique, du drame, de la lexicographie en général et particulièrement du dictionnaire des orthographes anciennes et modernes. 16 f.

ma. Liste des mots tirés des métiers manuels, de la médecine et de l'astrologie. 25 f.

ca. Divisions de l'«Échelle de la Délivrance», leçons entendues et écrites des Sūtras et Tantras qui donnent l'initiation, l'instruction et la direction. 92 f.

cha. Dernière partie de cette publication. 45 f.

ja. Développement et résumé, oraux et écrits, qui procurent l'enseignement complet du *bka'-'gyur* (Kandjur). 18 f.

va. Table de la grande méthode tantrique, la dernière en date inventée. 11 f.

źa. Index des noms utiles pour ceux qui veulent suivre la voie des *dge lugs-pa* et entendre un enseignement plus étendu. 13 f.

za. Index des noms des saints bouddhistes qui sont allés en Inde et au Tibet. 33 f.

'a. Index des noms de l'histoire relatant comment rois et ministres sont devenus donateurs bouddhistes en Chine et au Tibet[1]. 10 f.

ya. Index des noms de l'Océan de protecteurs de la doctrine sortis et non encore sortis de la transmigration. 16 f.

ra. Table du sommaire des œuvres principales des lamas *bka-'gdams-pa* et *dge-lugs-pa.* 65 f.

la. Manière d'apprendre le rite de la bénédiction *dbaṅ-gźi* et appendice de récitations de tantras de la Petite Progression. 2 f.

śa. Manière de réciter les quatre sections des précieux Tantras de Sambara, de réciter, d'après leur abrégé, les descriptions de *Lū-yi-pa;* d'accompagner de libations royales la Réalisation sereine et en même temps terrible de Mañjughoṣa. 11 f.

sa. Moyens de reconnaître les présages. 10 f.

ha. Moyens de reconnaître les pierres précieuses. 3 f.

a. Table pour l'offrande de bannières et banderoles au donjon à neuf étages du fils spirituel de *Mar-pa* de *Lho-brag*[2]. 1 f.

ā. Compilation séparée de l'histoire, des chants et des paroles du lama (Kloṅ-rdol) lui-même. 22 f.

Colophon. — Ainsi le maître, de grâce incomparable, grand renonciateur, puissant et saint mahātma, connu universellement sous le nom de *Kloṅ-rdol ṅag-dbaṅ blo-bzaṅ*, abrégea un peu la liste des noms des cinq sciences et résuma leur sujet en aphorismes essentiels à l'usage des pauvres intelligences de l'âge impur incapables de comprendre les textes fondamentaux. Et il fut opportun de les réunir en un seul

---

[1] Contient la liste des successeurs de *Sroṅ-bcan sgam-po* et les seize lois (p. 7 *b*).

[2] Milarépa (*Mi-la ras-pa*) avait construit une tour sur les ordres de *Mar-pa*. Elle est actuellement un lieu de pèlerinage.

ouvrage; de consigner également en notes (pour que la parole des lamas ne périsse pas) les idées principales trop difficiles à dégager par les auditeurs des enseignements profonds et développés des glorieux lamas. De même que l'origine d'un cours d'eau remonte à la pureté même et que l'origine des générations humaines remonte à un dieu, de même façon (*Kloṅ-rdol*) mit par écrit les leçons dictées aux auditeurs de la doctrine profonde et étendue (car il est difficile de se fier à des gens, pareils à des bâtards, qui raisonnent sur des apparences et des rêves), et dictées aux auditeurs de la parole sortie du Bouddha accompli, enseignement ininterrompu des formules d'initiation et de direction des Sūtras et des Mantras. Et il écrivit pour que les sectateurs sagaces de la religion dans les générations de l'avenir augmentassent leur foi. Il donna aux croyants les autres enseignements qui manquaient et tout ce qui fut possible de séries de chants, de leçons, de sermons, dons si utiles aux prosélytes d'aujourd'hui. Bien que la bénédiction de ces (écrits) soit plus éminente que toute autre, ce grand saint ne donna pas la première importance à leur forme littéraire (convenant) à son talent et à sa réputation. Mais il donna la première importance à la langue vulgaire qui rend intelligibles les enseignements tels qu'ils furent donnés autrefois. Bien que (ces écrits) paraissent s'affranchir (des lois) de la poésie et du langage figuré, mais parce qu'ils sont seuls nécessaires à qui aspire à la délivrance, parmi les nombreuses sectatrices de ce lama, une donatrice nommée Sœur *Nor-'jom* donna cinq cent onces d'argent avec demande instante qu'on fît graver les planches pour l'impression. Et un homme du meilleur sens spirituel et mondain, le *ja-sag* (préfet) de *Dpa'-śod*, docteur *Bstan-'jin rgya-mcho*, ayant encore donné une charge d'argent, au delà de sept cents onces, il fallut un économe. Le trésorier, de *Las-thog*, homme de grand sens, nommé *Ye-śes rab-brtan*, les (ces onces d'argent) prit en charge. Comme on procédait à l'impression au monastère de *Lhun-grub bde-čhen* à *Kun-bde gliṅ*, dans le *Ū-Tsang*, il fallut un auteur pour le colophon, pour présenter la louange de l'ouvrage du précieux lama, et en même temps pour corriger les erreurs. C'est ainsi que la suggestion des deux correcteurs précédemment cités et de *Bsod-nams bzaṅ-po*, secrétaire privé assistant, natif de *Klog*, au *ta čhag-pa Ye-śes blo bzaṅ bstan-pa'i mgon-po*, chargé par ordre impérial des affaires tibétaines et nommé chef de l'Église Jaune, avec le titre de glorieux No min han [1] ou de *Ye-śes yoṅs rjogs bstan gtan mkhan-po*, est due cette incantation :

Que ce livre brille dans le monde comme le soleil et la lune!

44. *Titre.* — Bka' gdams gsar rñiṅ gi čhos 'byuṅ yid kyi mjes rgyan |

Xylogr., 103 f., 0 m. 55.

Colophon. — Čes pa 'di ni gnam bskos 'jam dbyaṅs goṅ ma bdag po čhen po'i 'phrin las pa čhen po yon tan du mas thugs rgyud ñe bar phyug pa'i a kyā ho thog thu rin po čhe nas || čhos kyi rje bsod nams grags pas mjad pa'i bka' gdams čhos 'byuṅ yid kyi mjes rgyan 'di ñid par bgres skyon čhes pas gsar bskrun žig byuṅ na bstan rgyun la phan par dgoṅs te mthun rkyen phun sum chogs pa daṅ bčas bskul ma mjad pa ltar | čhu rta lo phyogs las rnam par rgyal ba'i pho braṅ čhen po ta lar gsar du bskrun pa'i par byaṅ smon chig 'di ni de mo no min han ñag dbaṅ 'jam dpal bde legs rgya mchos gzim čhuṅ rag gnas kun gsal du sbyar ba'o ||

---

[1] Titre donné en 1752 par l'empereur K'ien-long. Ce personnage fut Régent du Tibet après la mort du septième Dalai lama, *Skal-bzaṅ rgya-mcho*.

Titre. — Origine de la doctrine *bka'-gdams-pa*, ancienne et nouvelle, ou Ornement de l'esprit.

Colophon. — Le Grand Officier de l'empereur représentant Mañjuśrī, investi par le Ciel, le précieux A kyā ho thog thu, riche de vertus, pensant que ce livre «Origine de la Doctrine *Bka'-gdams-pa*, Ornement de l'esprit», œuvre du Seigneur de la Loi *Bsod-nams grags-pa*, avait le défaut d'être vieilli, et pensant qu'une impression nouvelle serait profitable à la continuité de la religion, ordonna la dépense et tout le nécessaire. Conformément à cet ordre, l'impression nouvelle fut exécutée l'année du Cheval d'Eau[1], au Potala, palais du Bouddha accompli. Sa préface et son invocation furent composées par le De mo no min han *Ṅag-dbaṅ 'jam-dpal bde-legs rgya-mcho* dans ses appartements de *Rag-gnas kun-gsal*.

45. *Titre.* — Ċhos skyoṅ ba'i rgyal po sroṅ bcan sgam po'i bka' 'bum las bla ma brgyud pa'i gsol 'debs lo rgyus dkar ċhag || 11 f.

I. E. Ma ṇi bka' 'bum glegs bam daṅ po thugs rje ċhen po saṅs rgyas stoṅ rca'i lo rgyus ċhen ma | 377 f.

II. Vam. Ċhos skyoṅ ba'i rgyal po sroṅ bcan sgam po'i bka' 'bum las smad kyi ċha żal gdams kyi skor | 331 f. — *Titre abrégé :* Maṇi bka' 'bum.

2 vol. et index, 0 m. 55.

Colophon de E. Ċes thugs rje ċhen po'i sprul pa ċhos skyoṅ ba'i rgyal po sroṅ bcan sgam pos smon lam btab | dge ba'i rca ba bsṅos nas bstan pa mi nub par bya ba'i don du | dus phyi ma la thugs rje ċhen po'i bstan pa dar bar dgoṅs nas | ra sa 'phrul snaṅ gi glo 'bur du thugs rje ċhen po lha lṅa ma lha khaṅ gi rta mgrin gyi żabs gyas pa'i 'og tu gter du spas pa'o | thugs rje ċhen po nor bu'i rgyan gyi bśad 'grel ċhen mo slob dpon grub thob dṅos grub kyis gter nas bton pa'o || sarva mangalam ||

Colophon de Vam. — Ċes daṅ gtoṅ lhag bsam phul phyin | 'bras (spuṅ) blo (gsal) gliṅ khoṅs kho bo dge sloṅ 'jam dbyaṅs dbaṅ rgyal nas | ma ṇi bka' 'bum gyi par gsar du bskrun pa'i spar byaṅ smon chig tu | spos dkar sprul miṅ ṅag dbaṅ ċhul khrims rnam rgyal gyis ra (mo) ċhe śar spyi khyab khad du sbyar | smon lam 'grub pa'i spar ni | tadyathā | ompañchagvoya avabodhanisvāhā.

Titre. — Extrait des Cent Mille Paroles du roi protecteur de la Loi, *Sroṅ-bcan sgam-po :* Table des prières et des histoires des lamas qui se sont succédés.

I. E. Premier volume du *Maṇi bka'-'bum :* Grande histoire des Mille Bouddhas compatissants.

II. Vam. Dernière partie du *Bka'-'bum* de *Sroṅ-bcan sgam-po :* Les Enseignements. — *Titre abrégé :* Les Cent Mille Paroles Joyaux.

---

[1] 1762. L'ouvrage est en deux parties : la première relate l'histoire de la doctrine ancienne, de la naissance d'Atiśa (982) à la naissance de *Coṅ-kha-pa* (1357). La deuxième partie s'étend de *Coṅ-kha-pa* au XVIIIe siècle.

Colophon de E. — Ainsi pria le roi *Sroṅ-bcan sgam-po*, émanation du Grand Compatissant et Protecteur de la Loi. Ainsi il consacrait le mérite de ses œuvres. Son désir était de répandre la doctrine du Compatissant afin d'assurer sa pérennité dans l'avenir. Après quoi il cacha le livre comme trésor sous le pied droit de Hayagrīva du temple *Phrul snaṅ* des cinq divinités en un Grand Compatissant à *Ra-sa* [1]. Le grand commentaire de l'Écriture (nommée) «Collier du Grand Compatissant» a été extrait du *gter-ma* (Trésor d'Écritures exhumées) par le docteur *Grub-thob dṅos-grub*.

Félicité à tous!

Colophon de Vaṃ. — Ceci est la nouvelle impression du *Maṇi bka'-'bum*, faite par moi, moine *'Jam-dbyaṅs dbaṅ-rgyal*, de la confrérie *Blo* (*gsal*) *gliṅ* de *'Bras-spuṅ*, menée jusqu'à la fin avec persévérance. Voici la prière à imprimer en guise de postface et d'invocation, composée par le Bouddha vivant [2] de *Spos-dkar*, nommé *Ṅag-dbaṅ chul-khrims rnam-rgyal*, dans la maison du préfet général de l'Est de *Ra*(*mo*) *čhe* : Tadyathā [3] | Om pañchagvoyāvabodhanisvāhā.

46. *Titre.* — Čhos rgyal dri med kun ldan gyi rnam thar ||

Xylogr., 105 f., 0 m. 30.

Colophon. — Rgyal daṅ de sras raṅ rgyal byaṅ čhub sems ||
gčig tu bsdus pa phyag na pad dkar 'čhaṅ ||
de yi rnam sprul sa skyoṅs čhos rgyal čhe ||
dri med kun ldan 'khruṅs rab rnam mthar 'di ||
me mo lug lo sa zla'i yar ches la ||
gsar du bžeṅs pa'i rgyal ba'i gsuṅ rab la ||
bskal ldan skyes bu'i gzigs mor spro lags sam ||
de yi mthus las sgrib sbyaṅs chogs rjogs te ||
che 'dir nad med bsod nams loṅs spyod rgyas ||
pha mas thog draṅs ma gyur sems čan rnams ||
phyi ma dag pa'i žiṅ du skye bar smon ||
. . . . . .
rje bcun blo bzaṅ dpal ldan ye šes kyis ||
mčhog gi sprul sku blo bzaṅ mkhyen rce'i gter ||
dpal ldan bstan pa'i ñi ma žabs brtan šog ||
. . . . .
bris rkos mig dmar rdo rje pha bu gsum gyis bkhrun ||

Titre. — Histoire du roi de la Religion Viśvantara.

Colophon :

Cette histoire du Jātaka de Viśvantara,
Incarnation de Padmapāṇi en qui sont réunis en une personne,
Le Bouddha et son fils, bodhisattva et bouddha pour soi-même,
Protecteur de la Terre, roi de la Religion,
A été publiée à nouveau le premier quartier

---

[1] Ancien nom de Lha-sa.

[2] L'expression consacrée de «Bouddha vivant» est employée ici avec la réserve qu'elle comporte. Les *sprul-sku* sont des émanations et non des incarnations de bouddhas ou de bodhisattvas.

[3] Ce colophon de la deuxième moitié de l'ouvrage est en même temps général pour les deux parties désignées par les deux syllabes du mot sanscrit *evam* «ainsi», tib. *ces*, premier mot de presque tous les colophons. La bonne orthographe de *Ra mo čhe* est *Rva mo čhe*, «la Grande corne».

De la Quatrième lune de l'année Bélier de Feu.
Quelle joie des élus à la vue de cette Écriture Sacrée!
Sa vertu ayant purifié toute souillure du karma,
Puissent santé, bonheur et richesse croître en cette vie.
Puissent les créatures de l'avenir issues de pères et mères,
Renaître au Paradis dans l'Au-delà!
Que par le maître *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes*,
Je sois le marchepied du glorieux *Bstan-pa'i ñi-ma* [1],
Précieux avatar, Trésor de compassion omnisciente! . . .
Le calligraphe et graveur *Mig-dmar rdo-rje* et ses deux fils ont fait
[l'impression.

47. *Titre.* — Deb gter sňon po.

Xylogr., 15 chapitres, ensemble, 484 f., plus 3 feuilles de table et colophon, o m. 52.

ka. dum bu daṅ po | čhos 'byuṅ gi rgyal rabs | sňa dar gyi skabs | 23 f.

kha. deb ther sňon po las | bstan pa phyi dar gyi skabs | 17 f.

ga. deb ther sňon po las [2] | gsaṅ sňags 'gyur gyi skabs | 46 f.

ňa. gsaṅ sňags gsar ma | lam 'bras rjes 'braṅ daṅ bčas pa'i skabs | 15 f.

ča. jo bo rje brgyud pa daṅ bčas pa'i skabs | 38 f.

čha. rňog lo cha spa chab brgyud pa daṅ bčas pa daṅ dbu chad | byams čhos sogs ji ltar byuṅ ba'i skabs | 10 f.

ja. rgyud sde'i bśad srol ji ltar byuṅ ba'i skabs | 20 f.

ňa. mňa' bdag lochaba čhen po mar pa nas brgyud de dags po bka' brgyud če-grags pa'i skabs | 142 f.

ta. Ko brag pa daṅ | ni su'i skabs | 12 f.

tha. Dus kyi 'khor-lo'i skabs | 41 f.

da. Phyag rgya čhen po'i skabs | 13 f.

na. Ži byed rgyud pa sňa phyi bar gsum gyi skabs | 50 f.

pa. Gčod yul daṅ kha rag pa'i skabs | 12 f.

pha. Thugs rje čhen po'i skor daṅ rdo rje phreṅ ba sogs kyi skabs | 25 f.

ba. Čhags bži sogs dge 'dun gyi sde ji ltar byuṅ ba daṅ žu lan | par du bžeṅs pa'i skabs | 14 f.

Colophon. — 'Phags bod rgyal bstan ris med srol čhen rnams ||
ji ltar byuṅ daṅ de 'jin skyes mčhog gi |
rnam thar čhos 'byuṅ legs bśad gter čhen po ||
mkhas mčhog 'gos lo gžon nu dpal gyi gsuṅ ||
dpyod ldan skal bzaṅ yoṅs kyi mgrin pa'i rgyan |
deb ther sňon po žes grags 'di yi par ||
diṅ saṅ dus su lha ldan rgyal khab kyi ||
ñe 'dab dga' ldan brtan bžugs čhos 'khor ram ||

---

[1] Quatrième Tashi lama. 1782-1852.
[2] A sous-entendre devant les titres de tous les chapitres suivants.

dbus gcaṅ kun bde gliṅ du grags pa der ||
bžugs pa'i 'gro don 'phrin las srid mtha'i par ||
rab rgyas yaṅs pa'i sa čhen kun khyab pa'i ||
dge legs 'jad med yid bžin 'jo gyur čig |

Ćes pa yaṅ čhos 'byuṅ deb ther sṅon po'i par rñiṅ sña thog yaṅs pa čan du bžugs pa bal bod bde gzar skabs 'khyar ba'i par śiṅ bor stor byuṅ ba rnams čhad bsad gsar brkos daṅ || mi gsal ba rnams par bseṅ gis žabs tog bsgrubs ste 'gro don slad || bar ri dbus gcaṅ kun bde gliṅ du bžugs su gsol ba'i par byaṅ smon chig 'di yaṅ rta čhag pa ye śes blo bzaṅ bstan pa'i mgon pos sbyar pa dge | khyon sdon śog graṅs 487 (ᓀᓂᕓ) bžugs ||

Titre. — Archives Bleues [1].

ka. Premier chapitre. Histoire généalogique des rois fondateurs de la religion. Premier essor. 28 f.

kha. Extrait des Archives Bleues : Deuxième propagation de la doctrine [2]. 17 f.

ga. Traduction des mantras. 46 f.

ṅa. Nouveaux mantras. — Adhérents de la doctrine *lam 'bras.* 15 f.

ča. Atiṣa et sa descendance spirituelle. 38 f.

čha. Le traducteur *Rṅog* et sa lignée de *Spa Chab*, avec l'origine de la doctrine Madhyamika (*dbu-chad*), de celle de Maitreya et autres. 10 f.

ja. Comment commença l'enseignement de la classe des Tantras. 20 f.

ña. De la tradition transmise par le grand traducteur *Marpa* et connue sous le nom de Tradition (*bka' brgyud-pa*) du *Dvags-po.* 142 f.

ta. *Ko-brag-pa* et *Ni-gu* [3]. 12 f.

tha. La Roue du Temps. 41 f.

da. La grande mūdra. 13 f.

na. Les trois époques, antérieure, médiane et postérieure de la secte tantrique *Ži-byed* [4].

pa. Objet de l'exorcisme. Formules magiques. 12 f.

pha. Notes sur Avalokita. Le Vajramālā et autres (tantras). 25 f.

ba. Les quatre créations. Formation de la Communauté des moines. Impression des « Demandes et Réponses » [5]. 14 f.

---

[1] Le mot *deb-gter* ou *deb-ther* est un mot iranien emprunté — qui lui-même vient du grec διφθέρα «la peau» —, bien que les archives tibétaines n'aient jamais été écrites sur parchemin. Voir *The Blue Annals* (Part one) by George N. Rœrich, The Royal Society of Bengal, Calcutta, 1949.

[2] Après la persécution de Langdarma.

[3] *Ni-gu*, femme de *Na ro pa.*

[4] Ataraxie. Secte fondée par Padmasambhava.

[5] De l'école des Sarvāstivādins.

Colophon. — Ce Trésor de Belles Paroles, histoire impartiale de l'avènement des grandes sectes de la doctrine bouddhique dans l'Inde et au Tibet, fut prononcé par le docteur *'Gos lo gźon-nu dpal.* Les planches à imprimer ce Collier de tous les hommes fortunés qui le portent, appelé «Les Archives Bleues», sont aujourd'hui dans le voisinage du Potala de Lhasa, à *Dga-ldan brtan-bźugs čhos-'khor*, appelé aussi *Kun-bde gliṅ* de *Ū-tsang*. Puisse jusqu'à la fin du monde et pour la cause des créatures, l'efficacité de ce livre satisfaire les cœurs d'une félicité inépuisable répandue sur toute la terre!

Autrefois, les planches de cette ancienne impression des «Archives Bleues» étaient à *Yaṅs-pa-čan* [1]. Lors de la guerre entre le Népal et le Tibet, des planches furent égarées. Les planches perdues furent remplacées et gravées à nouveau. Les planches peu lisibles furent réparées avec des pièces rapportées [2].

La préface et l'invocation du *Deb-ter* conservé à l'imprimerie de *Kun-bde gliṅ* de *Ū-tsang* pour la cause des créatures, ont été composées par *Rta čhag-pa Ye-śes blo-bzaṅ bstan-pa'i mgon-po.*

Nombre total des pages : 487.

48. *Titre.* — Byaṅ čhub kyi sems mña' ba'i bya mgrin sňon zla ba'i rtogs pa brjod pa 'khor ba mtha' dag la sñiṅ po med par mthoṅ ba rnams kyi rna rgyan | *Titre résumé :* mgrin sňon zla ba'i rtogs brjod.

Xylogr., 133 f., 0 m. 55.

Colophon (f. 131b). — Spyir chul 'di lta bu dgag bya čhe źiṅ dgos pa čhuṅ na'aṅ | goṅ gi luṅ bstan du 'byuṅ ba ltar kho bo čag gi che 'dir 'god pas skabs su babs pa'i dbaṅ gis || raṅ lo bču gčig pa nas bzuṅ dran snaṅ daṅ smra 'dod raṅ dbaṅ med pa yaṅ yaṅ 'byuṅ ba daṅ | 'god dgos pa'i bskul ma lta bu'i rmi ltas nar mar byuṅ ba'i rkyen gyis ṅag nas maṅ du thal ba la brten nas | dka' bču ye śes bzaṅ pos sňa mo nas nan gyis bskul ma byas śiṅ brcom pa'i ñe čhar che rabs du ma nas bka' drin gyis 'brel pa'i 'gro ba'i 'dren mčhog dam pa | bsod nams ye śes dpal bzaṅ po'i bkas bskul ba daṅ | gźan yaṅ dka' bču blo bzaṅ rnam grol | jam dbyaṅs mthar phyin sogs du mas kyaṅ bskul bas mchams sbyar te 'di ñid mgo sňa mo nas brcams kyaṅ | mjug yoṅs su rjogs pa gaṅs ri'i khrod kyi rig pa smra ba'i khyu mčhog kun gyi bsti gnas kyi gcug gi nor bur gyur pa dpal ldan 'bras spuṅs phyogs thams čad las rnam par rgyal ba'i gliṅ du me sbrul sa gas ña ba'i yar ḍā ki 'du ba'i dus ches khyad par čan gyi ñin grub pa'i byed pa po ni gnubs kyi rigs las bende'i śa gźugs mati'i miṅ čan no || chul 'di 'aṅ gsaṅ ba'i rgya yis btab || dad med log lta čan dag la ston čiṅ sgrogs pa byed gyur na || dam chig ñams par 'gyur ta re || sarva maṅgalam ||

Colophon II. (*Invocation*). — Čęs bdag čag gi 'dren pa dam pa | khyab bdag stag phug blo bzaṅ bstan pa'i rgyal mchan ñid | sku che sňa ma źig tu rgyal bu čhos kyi dga' ba żes bya bar 'khruṅs pa khu byug gi lus la zed 'jug mjad pa'i mchan mgrin sňon zla ba żes grags pa'i rtogs pa brjod pa | thos pa cham gyis dad pa'i spu loṅ gyo śiṅ thar pa daṅ thams čad mkhyen pa'i sa bon khyad par čan bskrun par byed pa 'di ñid | rje bcun bla ma thugs rje čan de ñid kyi żabs rdul spyi bor bskan pa'i bcun gzugs kyin ba ṅa dharma vajra gyis raṅ gi dad pas kun nas blaṅs te par du bskrun pa'i dge bas che rabs thams čad du rje bla ma mčhog gis 'bral med rjes su 'jin par gyur čig ||

---

[1] Dans les Écritures, *Yaṅs-pa-čan* est le nom tibétain de Vaiśāli.
[2] Les corrections se font également par ce procédé.

Traduction. — Avadāna de l'Oiseau Nīlakaṇṭha Lune qui avait la nature d'un Bodhisattva, ou Boucle d'Oreille de ceux qui voient l'irréalité de l'Univers transitoire. — *Titre résumé :* Avadāna de Nīlakaṇṭha Lune.

Colophon. — . . . Bien que cette pratique rencontre généralement des obstacles et soit de peu de nécessité, conformément à la prédiction qui précède, la composition (de ce livre) devait avoir lieu de notre vivant. En vertu de ce terme, à partir de ma onzième année, souvenirs et besoin de parler se précipitaient malgré moi. Une sorte d'inspiration de l'obligation d'écrire me venait dans un rêve continu. De plus, exhorté depuis le début par l'ascète *Ye-ses bzañ-po*, je le fus encore par le saint et excellent guide *Bsod nams ye-ses dpal bzañ-po* auquel je suis, par sa grâce, uni depuis de nombreuses vies, et encore par d'autres tels que *Blo bzañ rnam grol* et *'Jam dbyañs mthar phyin*. Alors je résolus d'exécuter la tâche et me mis à l'œuvre. Bien que faisant remonter (le récit) à l'origine des faits, je l'achevai entièrement au glorieux monastère de Djrepong (*'bras-spuñs*), royaume du Bouddha Victorieux et joyau des résidences de tous les grands maîtres qui ont enseigné la sagesse des solitudes des montagnes de neige, le quinzième jour de la quatrième lune (Saga) de l'année du Serpent de feu, jour particulier de la réunion des Ḍākinīs. L'auteur est de la famille *Gnubs*. Son corps charnel de moine a nom Ma ti. Les pratiques [1] (décrites dans ce livre) sont marquées du sceau du secret. Les divulguer en les dévoilant à des ignorants et à des hérétiques équivaudrait à la violation d'un vœu.

Colophon II (*Invocation*). — Tel est cet avadāna dit Cou Bleu Lune, nom que porta notre saint guide, maître universel, *Blo-bzañ bstan-pa'i rgyal-mchan* de *Stag phug*, quand, né sous le nom de prince *Čhos-kyi dga'-ba* dans une vie antérieure, il s'incarna dans le piège d'un corps de coucou [2]. Entendre seulement cet avadāna fait frémir de ferveur. Il est surtout une riche semence de délivrance et d'omniscience. Moi Dharmavajra, touchant de mon front, en signe de respect, la poussière des pieds de ce vénérable lama compatissant, j'ai édité cet avadāna avec toute ma foi.

Puissé-je, par la vertu de ses fruits n'être jamais séparé de ce vénérable maître, et le suivre à travers toutes mes vies à venir !

---

[1] Pratique de la migration de l'âme dans le cadavre d'un homme ou d'un animal.

[2] Le prince *Čhos-kyi dga'-ba*, fils du roi de Bénarès, rempli de vertus, donnait malheureusement son amitié au plus indigne de ses ministres. Un jour, à la promenade, un large fleuve arrêta leur course. Séduit par la beauté de la rive opposée, le prince désira traverser. Lui et son favori, laissant leurs corps sur la rive, s'incarnent dans les cadavres de deux coucous. Le prince se livre au plaisir de voler au-dessus des forêts. Pendant ce temps, le ministre pervers retourne au rivage, abandonne sa dépouille d'oiseau et s'incarne dans le corps du prince. Il rentre au palais et usurpe le trône. Le prince n'ayant plus retrouvé son corps reste oiseau. Avalokita lui apparaît sous la forme d'un autre coucou et le charge de convertir le peuple des oiseaux. Converti lui-même par cette infortune le prince enseigne la Doctrine à la gent ailée.

Cependant la reine et les ministres pieux étaient maltraités par le faux roi. Ils eurent des soupçons et s'enfuirent. La reine retourna chez son père, roi de l'Occident. Après de nombreuses années, le prince, devenu Bodhisattva, finit par retrouver sa personne de roi. Mais convaincu de l'irréalité du monde, il abdique pour mourir dans le désert.

49. *Titre général.* — Ċhos mṅon pa'i mjod kyi dgoṅs don gsal bar byed pa'i legs bśad ñin byed dbaṅ po'i snaṅ ba las[1].

ka. khams bstan pa żes bya ba'i gnas daṅ po'i rnam bśad | 31 f.

kha. (Ċhos mṅon pa'i ..... snaṅ ba las). Dbaṅ po bstan pa żes bya ba'i gnas gñis pa'i rnam bśad | 65 f.

ga. (Même titre général répété pour chaque chapitre.) 'Jig rten bstan pa żes bya ba gnas gsum pa'i rnam bśad | 29 f.

ṅa. Las bstan pa żes bya ba gnas bżi pa'i rnam bśad | 49 f.

ča. Phra rgyas bstan pa żes bya ba gnas lṅa pa'i rnam par bśad pa | 27 f.

čha. Lam daṅ gaṅ zag bstan pa żes bya ba gnas drug pa rnam bśad | 56 f.

ja. Ye śes bstan pa żes bya ba gnas bdun pa'i rnam bśad | 37 f.

ña. Sñoms 'jug bstan pa żes bya ba gnas brgyad pa'i rnam par bśad pa | 41 f.

Titre général abrégé. — Rgyal ċhos mṅon mjod ou Rgyal mjod.

Colophon. — Ċes luṅ rigs[2] smra ba'i dbaṅ phyug mkhan ċhen bka' drin gsum ldan sñigs dus kyi paṇḍi ta ċhen po blo bzaṅ 'phrin las rnam rgyal dpal bzaṅ po'i gsuṅ gi ñin khu ċhos mṅon pa'i mjod kyi dgoṅs don gsal bar byed pa'i legs bśad ñin byed dbaṅ po'i snaṅ ba żes bya ba 'di ñid sṅa mo żig nas ljags rcom zin 'dug ruṅ | par du ma 'khod ċiṅ ċhos 'grims rnams nas 'dri ba'i ċha rkyen 'joms pa 'aṅ dka' ba bċas | yod yod kyi miṅ cam żig las dpe rgyun ma 'phel bas | gra rkyaṅ rnams la mi phan pa 'dug na | de dag la phan pa'i slad dan | khyad par mkhan ċhen de ñid kyi thugs kyi dgoṅs zab yoṅs rjogs byed[3] gsuṅ gi 'phrin las spel ba'i bgyi ba 'di rigs gegs med mthar phyin pa żig byuṅ na ċi ma ruṅ sñam pa'i lhag bsam gyis kun nas blaṅs te | gaṅ de'i bka' drin gyis 'cho ba'i slob bu'i tha śal dge spyod kyi na ba rgyud stod mkhan zur miṅ 'jin ser smad koṅ po'i rab 'byams pa ṅag dbaṅ chul khrims nas | 'brel thob 'das gson gyi rgyu dṅos byuṅ rigs ċhuṅ ċhuṅ mi mja' bar gżir len gyis par gyi rgyu'i thog du smin par bgyis śiṅ | bris rkos kyi yi ge la'aṅ żib ltas kyis żus dag par bgyis pa'i dge bas | bdag daṅ pha mas mchon pa'i 'gro kun skye daṅ skye bar 'jam mgon bka' brgyud kyi bstan ba'i sgor żugs te brdar btags pa'i ċhos mṅon pa'i gżuṅ lugs rgya mcho lta bur thos bsam sgom pa'i bag ċhags brtan por thebs te don dam pa'i ċhos mṅon pa zag med kyi śes rab rjes 'braṅ daṅ bċas pa rgyud la bde blag tu mṅon du gyur nas myur du sbrid pa'i 'khrul 'khor hrul por byed nus pa'i gyur gyur ċig ċes smon 'dun gyi mchams sbyor daṅ bċas pa'i par byaṅ smon chig 'di yaṅ ñid kyis sug bris su btab pa'o ||

Titre. — Dissertations expliquant clairement le sens de l'Abhidharmakoṣa ou Lumière éclatante du Soleil de midi :

ka. Explication du premier point, la doctrine des éléments.

kha. Explication du deuxième point, la doctrine des (cinq) sens.

ga. Explication du troisième point, la doctrine de l'Univers.

---

[1] Voir *Bstan-'gyur Mdo* de LXIII à LXX.
[2] Correction : rig.
[3] *thugs kyi ... byed-pa.* Expression honorifique pour «mourir».

ṅa. Explication du quatrième point, la doctrine du Karma.

ċa. Explication du cinquième point, la doctrine des erreurs.

ċha. Explication du sixième point, doctrine de la voie du salut et de l'individu.

ja. Explication du septième point, doctrine de la Connaissance.

ña. Explication du huitième point, doctrine de la Sérénité.

Titre abrégé. — (Abhidharma) koṣa qui donne la victoire.

Colophon. — Ces dissertations expliquant le sens de l'Abhidharmakoṣa, ou Lumière Éclatante du Soleil de Midi, essence de la parole du pandit de l'âge impur, *Blo-bzaṅ 'phrin-las rnam-rgyal dpal bzaṅ-po*, maître de l'enseignement de la sagesse et docteur doué des trois grâces, étaient achevées oralement depuis longtemps. Pourtant ces dissertations n'étaient pas imprimées, et, bien qu'on eût rassemblé des fragments rédigés au hasard des questions venant des prosélytes, leur usage était malaisé. En dehors des titres, il n'existait aucune suite de tirages d'exemplaires. Ainsi l'œuvre n'était d'aucun profit pour les moines. Pour qu'elle leur fût profitable, j'étais particulièrement hanté par cette seule pensée : «Pourvu que l'autorité de la parole de ce grand abbé qui n'est plus soit perpétuée et répandue!». C'est alors que, dernier disciple vivant par la grâce du docteur *Ṅag dbaṅ chul khrims* de *Koṅ-po*, je pris le surnom de *Na-ba* (*rna-ba?*) *rgyud stod mkhan*, et, bien qu'étant issu d'une famille petite et disgracieuse, je parvins, par la vertu de mon union avec ce maître, à la maturité nécessaire pour l'impression.

Invocation. — Puissions-nous, par la vertu du travail de calligraphie, de gravure et de correction après examen minutieux, moi et toutes les créatures nées d'un père et d'une mère, présentes et à venir, entrer dans la voie de la doctrine *Bka'-brgyud-pa* du Doux Protecteur. Puissions-nous être possédés de la passion d'écouter, croire et méditer ces textes, pareils à l'océan, qui sont la lettre de l'Abhidharma, afin que l'esprit de l'Abhidharma nous devienne rapidement connaissance immédiate de la vérité et qu'il dissipe le trouble de l'Illusion.

Ainsi, terminant par cette prière, j'ai écrit de ma main le colophon et l'invocation.

50. *Titre.* — Bde mċhog dril bu lugs lha lṅa'i smon lam |

Manuscrit, 95 f., cinq chapitres [1].

Colophon. — Śakya'i dge sloṅ ċhos smra ba'i sñoms las mkhan blo bzaṅ bskal bzaṅ rgya mchos sbyar ba'i yi ge pa ni ża lu mkhan po ṅag dbaṅ ston 'byuṅ gnas kyis bgyis pa'o ||

Traduction. — Prières aux cinq aspects de Samvara selon le rite des *Dril-bu-pa.*

Colophon. — L'abbé de *Ża-lu*, *Ṅag-dbaṅ ston 'byuṅ-gnas*, est le calligraphe de cette œuvre composée par le moine de Śakyamuni [2], en religion sa Sérénité *Blo-bzaṅ bskal-bzaṅ rgya-mcho* [3].

---

[1] Ce texte accompagne généralement des images.

[2] Expression désignant le Tashi ou le Dalai lama.

[3] Septième Dalai lama.

51. *Titre.* — Dpal ldan bla ma dam pa rigs dañ dkyil 'khor rgya mcho'i mña' bdag bka' drin gsum ldan yoñs 'jin paṇḍi ta čhen po rje bcun ye śes rgyal mchan dpal bzañ po'i sku gsuñ thugs kyi rtogs pa brjod pa thub bstan padmo 'byed pa'i ñin byed | — *Titre abrégé :* Yoñs 'jin paṇḍi ta'i rnam thar.

Xylogr., 208 f., 0 m. 55.

Colophon. — Čes dpa' ldan bla ma etc. 'di ni | . . . [Une feuille] blo bzañ bstan pa'i dbañ phyug 'jam dpal rgya mchos gru 'jin gñis pa'i gżal med khañ gi gzims čhun ñi 'od 'khyil par kun dga' żes pa śiñ pho stag gi lo'i snron zla'i mar phyogs kyi bzañ po gsum pa rje bla ma de ñid kyis 'od gsal čhos sku mñon du mjad pa'i dus čhen ñin bla ma ñid dkyil 'khor gyi gco bor mos te phyi nañ gsañ ba'i mčhod sbyin bsam gyis mi khyab pas mčhod nas dpal dus kyi 'khor lo'i bdag 'jug sñon du 'gro bas dkyil 'khor gyi mdun du rjogs par sbyar ba'i yi ge pa ni rje bla ma de ñid las gsuñ gi bdud rci thob čiñ | bdag čag gi ñe 'khor ba gsol dpon rje druñ dge legs rgyal mchan gyis bgyis pa'o ||

Titre. — Avadāna du Corps, de la Parole et de la Pensée du glorieux lama, souverain d'un océan mystique d'ancêtres spirituels, dispensateur des trois grâces, Précepteur [1] et grand pandit, maître *Ye-śes rgyal-mchan dpal bzañ-po*, ou Soleil faisant ouvrir le lotus de la Doctrine du Bouddha. — *Titre abrégé :* Histoire du savant Précepteur.

Colophon. — Ainsi cet Avadāna, etc. (Répétition du titre suivi de deux pages de chronique laudative.) Dans les appartements célestes du deuxième Potala, environnés de lumière (appelés Saṃbhoga), le troisième jour, jour favorable, du dernier quartier de la cinquième lune de l'année du Tigre de Bois appelée Ānanda, jour de la grande fête instituée par ce lama lui-même pour révéler son corps nirvanique, *Blo-bzañ bstan-pa'i dbañ-phyug 'jam-dpal rgya-mcho* [2] officiant en premier dans la cérémonie du maṇḍala, offrant des hommages inconcevables extérieurs et intérieurs, et devançant les décrets de la Roue du Temps, le calligraphe qui écrivit définitivement devant le maṇḍala, recueillant le nectar tombé des lèvres mêmes du lama, nous tous l'entourant, était le Secrétaire Privé [3] *Dge-legs rgyal-mchan.*

52. *Titre.* — Dpal ldan bla ma dam pa khyab bdag rdo rje sems dpa'i ño bo yoñs 'jin no min han ñes pa don gyi mahā paṇḍi ta blo bzañ bstan 'jin dpal bzañ po'i żal sña nas [4] kyi sku gsuñ thugs kyi rtogs pa brjod pa'i gtam rju 'phrul 'od zer phyogs brgyar 'gyed pa'i ñin byed | — *Titre abrégé :* Mahā paṇḍi ta blo bzañ bstan 'jin gyi rnam thar.

Xylogr., 115 f., 0 m. 60.

Colophon. — [Répétition du titre] puis . . . čes bya ba las mya ñan las 'das pa'i mjad pa'i yan lag brjod pa ni skabs bži pa'o ||

Žes pa'i rnam thar 'di yañ khyab bdag rdo rje 'čhañ čhen po de ñid kyis kho bo

---

[1] Il fut précepteur du septième Dalai lama.

[2] Huitième Dalai lama.

[3] *Gsol-dpon rje-druñ.*

[4] *Žal sña nas.* Expression laudative et très respectueuse ayant perdu son premier sens littéral : *en présence de.*

čag la 'di lta bu'i chul la 'jug pa'i skal pa mčhog daṅ ldan par dṅos daṅ brgyud pa či rigs pa'i sgo nas skabs babs bstan pa'i khar žabs gras rnams daṅ dad [1] ldan 'ga' žig gis 'di lta bu byuṅ na žes gsol 'debs dbyaṅs su bsgrags pa'i rcom 'dun nar mar yod par ma zad ñe čhar mkhas grub 'khor sbyur žva ser bstan pa'i gsal byed čhen po khal kha mkhan čhen no min han blo bzaṅ che dbaṅ skyags mčhog gis thabs rnam du mas yaṅ yaṅ bskul ño daṅ bstun raṅ ñid kyaṅ mčhog tu dad pas mchams sbyar te « šākya'i dge sloṅ blo bzaṅ dpal ldan bstan pa'i ñi ma phyogs las rnam rgyal dpal bzaṅ pos sbyar ba'o || maṅgalam ||

Titre. — Avadāna du corps, de la parole et de la pensée de Son Honneur *Blo-bzaṅ bstan-'jin dpal bzaṅ-po*, glorieux lama incarnant le maître souverain Vajrasattva, précepteur [2] et No min han, grand docteur ès sciences transcendentales, ou Soleil miraculeux répandant sa lumière dans cent directions. — *Titre abrégé :* Histoire du grand docteur *Blo-bzaṅ bstan-'jin.*

Colophon. — Fin de la quatrième partie de [répétition du titre], narrant la mort (l'entrée au Nirvāṇa) (de *Blo-bzaṅ bstan-'jin*).

Alors que nous avions le privilège insigne d'être initiés à ces choses, là où le maître souverain Vajrapāṇi lui-même nous signalait par toutes sortes de moyens directs ou indirects que le moment était venu, non seulement les attendants et quelques hommes de foi demandaient qu'il en fût ainsi et conseillaient continuellement d'entreprendre la rédaction; mais encore, aujourd'hui, moi-même cédant aux exhortations répétées du savant prédicateur, grand commentateur de la doctrine des Bonnets Jaunes, Primat des Khalkhas et No min han, *Blo-bzaṅ che-dbaṅ skyags-mčhog*, j'étais rempli de foi et, « Disciple du Bouddha » nommé *Blo-bzaṅ dpal-ldan bstan-pa'i ñi-ma phyogs-las rnam-rgyal dpal bzaṅ-po*, je composai ce livre.

Félicité !

53. *Titre.* — Rgyal po lugs kyi bstan bčos sa gži skyoṅ ba'i rgyan || Rājanītiśāstra bhūmipālasyālaṅkāra.

Xylogr., 157 f., 0 m. 32.

1. Bag yod pa'i rab tu byed pa. 1-6.
2. mi bdag mkhas pa brtag pa'i rab tu byed pa. 6-11ᵃ.
3. spyod pa brtag pa'i rab tu byed pa. 11ᵇ-17.
4. bdag daṅ gžan gyi ṅag brtag pa'i rab tu byed pa. 17-23ᵇ.
5. 'khor gyi skye bo brtag pa'i, etc. 23ᵇ-32.
6. bden smra luṅ bstan pa'i mdo las gsuṅs pa rgyal po'i chul gyi le'u don bšad pa ste rab tu, etc. 32-47ᵇ.
7. mdo sde dran pa ñer bšad las gsuṅs pa rgyal po'i lugs kyi rab tu byed pa. 47ᵇ-52ᵇ.

---

[1] Plutôt que ṅad.

[2] Précepteur du huitième Dalai lama. *Yoṅs-'jin* est un titre réservé aux précepteurs des Dalai lamas.

8. gser 'od dam pa las byuṅ ba'i rgyal po'i lugs gyi bstan bčos kyi rab tu byed pa. 52^b-56^b.
9. brtan žiṅ brcon pa brtag pa'i, etc. 56^b-66.
10. mi bdag dul ('dul?) ba brtag pa'i, etc. 66-71.
11. kun la sñoms pa brtag pa'i, etc. 71-77.
12. sñiṅ rje brtag pa'i, etc. 77-83.
13. 83-85^a (sans titre. Continuation du précédent?).
14. yul 'khor bde bar sruṅ ba'i chul brtag pa ste rab tu byed pa. 85^b-107.
15. gros brtag pa'i, etc. 107^b-111^b.
16. dge bču'i čhos daṅ ldan pa'i chul brtag pa'i, etc. 111^b-115^b.
17. čhos kyi rgyal po'i khrims brtag pa'i, etc. 115^b-126.
18. thabs la mkhas pa'i sgo nas phyogs las rnam par rgyal ba'i chul brtag pa'i, etc. 126-135.
19. čhos la sems pa'i chul brtag pa'i, etc. 135-140.
20. bsod nams bya ba'i dṅos po brtag pa'i. 140-147.

Colophon. — Čes rgyal po lugs kyi bstan bčos sa gži skyoṅ ba'i rgyan žes bya ba 'di 'aṅ | rgyal ba'i sras po gaṅ žig rgyal rigs śiṅ sā la čhen po lta bur smon lam gyi dbaṅ gis sku 'khruṅs pa | čhuṅ ṅu'i dus nas dam pa'i ṅaṅ chul ma sbas par gsal žiṅ | ya rabs kyi lugs la śin tu gžol ba | dam pa'i čhos don du gñer ba la mi ldog pa'i 'dun brcun daṅ | mkhyen rab kyi spyan ras mčhog tu yaṅs pa | ris su ma čhad pa'i bstan pa daṅ sems čan la phan pa'i thugs bskyed mčhog tu dkar ba sogs bsñags 'os kyi yon tan rgya mchos mjes śiṅ | dkar phyogs skyoṅ ba'i lha rnams kyis 'jigs med seṅ ge'i khri la mṅa' gsol ba | mdo khams sde dge sa skyoṅ bla ma ṅag dbaṅ 'jam dpal rin čhen gyi žal sña nas lha rjas bzaṅ po'i gnaṅ skyes daṅ bčas te rgyal po lugs kyi bstan bčos don 'dus la | yig chogs maṅ ba la mi 'jem par mčhog dman sus kyaṅ śin tu go sla ba žig bris na sñigs dus kyi skye 'gro rnams la phan pa'i gsos su 'gyur ba'i slad du spar du bkod rgyu'i thugs 'dun gyis bskul ma nan tan mjad pa las | mdo rgyud rig gnas daṅ bčas pa'i gžuṅ la thos bsam gyi mig thob pas | legs par bśad pa kun la mi 'jigs pa'i spobs pa dge ba čan | bstan 'gro'i don la lhag bsam mi dman žiṅ | lhag pa'i lha yi žabs pad gus pa'i gcug gis len pa mi pham rnam par rgyal ba'am | 'jam dpal dgyes pa'i rdo rje žes bya bas | 'phags pa gser 'od dam pa daṅ | sa sñiṅ 'khor lo bču pa | mdo sde dran pa ñer gžag | byaṅ čhub sems dpa'i spyod yul la thabs kyis rnam par 'phrul pa bstan pa'i mdo | klu yi rgyal po rña sgra'i chigs bčad sogs de bžin gśegs pa'i bka' du ma daṅ | slob dpon klu sgrub kyis mjad pa'i lugs kyi bstan bčos śes rab brgya pa | śes rab sdoṅ bu | skye bo gso ba'i thigs pa rnams daṅ | gžan yaṅ rin čhen phreṅ ba sogs gtam chogs skor daṅ | slob dpon ma ti ci tras rgyal po ka nis ka la spriṅs pa daṅ | saṅs rgyas gsaṅ bas bod rgyal blon la spriṅ ba sogs spriṅ yig daṅ gtam chogs kyi skor rnams daṅ | ñi ma sbas pa'i chigs su bčad pa'i mjod | mčhog sred kyi chigs bčad brgya pa | ma su rakṣas byas pa'i lugs kyi bstan bčos | ca na ka'i rgyal po lugs kyi bstan bčos | don yod 'čhar gyi dris lan rin po čhe'i phreṅ ba | dpal ldan sa skya paṇḍita'i legs par bśad pa sogs rgya bod mkhas pas brcams pa'i lugs kyi bstan bčos du ma daṅ | bod yul čhos rgyal rnams kyi bka' čhems sogs gžuṅ sna chogs las gsuṅs pa'i lugs daṅ lugs min rnam pas 'byed pa'i don mtha' dag gčig tu bsdus nas | čhos srid lugs brgya'i 'dun sa čhen po dpal ldan lhun grub steṅ du grags pa čhos kyi rgyal po'i

rgyal khab pho brań čhen po'i gnas ga la bar | rab ches śiń mo lug gi lo'i čho 'phrul zla ba'i yar ches bču bži gza' skar mčhog tu dge ba la dbu brcams nas | legs smon gyis 'brel ba'i dbań gis gžuń 'di skul ba po lha sras sa dbań bla ma rin po čhe ńag dbań 'jam dpal rin čhen sogs la byams čhos skor gžuń bšad bgyis pa'i thun gseń rnams su bris te | phyi ma dbo zla'i dkar phyogs kyi dga' ba gñis pa gza' skar legs śiń dus dge ba'i čhar grub par bgyis pa'i yi ge pa ni yig ris dań | rig byed kyi gzuń rnams la blo gros gsal ba mdun na 'don bsod nams dpal grub kyis bgyis pa ste | 'dis kyań nam mkha' ji srid du bstan pa dań sems čan la phan pa rgya čhen po 'byuń ba'i rgyu byed par gyur čig | mańga lam ||

[Suit l'invocation de onze quatrains.]

Deuxième colophon. — Čes pa'ań rab ches sa bya lo sku bčar sne śag mkhyen phun śag chań rce druń mkhyen byams dań | bka' druń miń 'jin śel gliń pa thun moń nas rgyal po lugs kyi bstan bčos 'di ñid par bskrun skabs par byań smon chig tu bgyis pa'o || || par 'di lha ldan sne'u śag tu bžugs || dge'o || dge'o || dge'o ||

Titre. — Traité des usages royaux (ou de la politique), ou Ornement des protecteurs du sol.

1. Traité de la prudence. 1-6.
2. Comment le roi discerne la sagesse. 6-11^{b}.
3. Comment juger des actes. 11^{b}-17.
4. Surveillance de ses propres paroles et de celles d'autrui. 17-23^{b}.
5. Examen des hommes de cour. 23^{b}-32.
6. Extrait du sūtra des prophéties authentiques qui explique le chapitre des coutumes royales. 32-47^{b}.
7. La coutume royale. Extrait du sūtra des (quatre) principes à retenir. 47^{b}-52^{b}.
8. La politique royale extraite du Suvarṇa-prabhāsa. 52^{b}-56^{b}.
9. Traité de la fermeté et de l'énergie. 56^{b}-66.
10. Examen de la discipline royale. 66-71.
11. Examen de l'égalité pour tous. 71-77.
12. Examen de la bonté. 77-83.
13. (Sans titre.) 83-85^{b}.
14. Comment voir à bien gouverner les provinces. 85^{b}-107.
15. Examen des conseils. 107-111^{b}.
16. Examen du (roi) pratiquant les dix vertus. 111^{b}-115^{b}.
17. Examen de la loi d'un roi de la religion. 115^{b}-126.
18. Examen du roi qui atteint la perfection spirituelle par l'excellence de ses propres moyens. 126-135.
19. Examen des dispositions pour la religion. 135-140.
20. Examen de la nature du mérite (ou du bonheur). 140-147.

Premier colophon. — Le sujet de ce traité de politique appelé Parure des rois, fut exposé, avec de bonnes offrandes aux dieux, Sa Grandeur *Ňag-dbaň 'jam-dpal rin-čhen*, à la fois disciple du Bouddha et de race royale, né en vertu de prières comme une grande forêt d'arbres à encens, montrant ouvertement peu après sa nature sainte, coutumier des usages des races nobles, dispensant sans erreur ses conseils favorables au bien de la religion, les yeux clairvoyants grands ouverts, embelli par un océan des plus louables et éminentes vertus comme un penchant à servir la Doctrine universelle et les créatures, établi par les dieux favorables et tutélaires sur son trône de lion courageux, souverain du *sde-dge* (Dégué) dans le Mdo-Khams.

La copie de textes faciles pouvant être compris de tous, grands et petits, devait être un remède utile aux êtres de l'âge impur. Aussi ce lama l'encouragea par une propagande ardente née du désir de l'imprimer pour le bien des créatures. Après avoir entendu les règles essentielles des Sūtras et des Tantras et en avoir acquis la vue de l'esprit [1], nullement effrayé par la quantité des œuvres littéraires, se surpassant toujours pour la cause de la doctrine et des créatures, le front touchant le lotus des pieds de son dieu tutélaire, le nommé *Mi-pham rnam-par rgyal-ba* ou encore *'Jam-dpal dgyes-pa rdo-rje* réunit en un seul les ouvrages suivants : l'Ārya Suvarnaprabhāsa (Éclat de l'Or) [2], La dixième Roue de Kṣitigarbha [3], Le Sūtra des principes à retenir [4], Sūtra enseignant les transformations pratiquées par l'activité des Bodhisattvas [5], les nombreux commandements du Tathāgata, dont les « Stances scandées par le son du tambour » du roi des Nāgas [6] et les (trois) traités de politique de Nāgārjuna : « Les Cent Sagesses » [7], « L'Arbre de Sagesse » [8] et « Les gouttes qui guérissent les hommes » [9]. De plus des « Guirlandes de pierres précieuses » et des « Discours ». Les messages du maître Maticitra au roi Kaniṣka [10]; les messages et discours adressés par *Saňs-rgyas gsaň-ba* (Bouddha caché) à des rois et ministres du Tibet; « Le Trésor », des poèmes de *Ñi-ma sbas-pa* (Ravigupta) [11]; les « Cent stances » de *Mčhog-sred* [12]; le « Traité de Morale » de Masūrākṣa [13]; le « Traité de politique royale » de Caṇaka [14]; la « Guirlande précieuse des Demandes et Réponses » de *Don-yod 'čhar* [15]; les discours du glorieux *Sa-skya paṇḍita;* de nombreux traités de morale écrits par des savants indiens et tibétains; des testaments de dharmarājas tibétains

---

(1) Ou œil de l'esprit, opposé à l'œil de chair qui est trompeur.

(2) Voir *ib.*, n° 13, p. 282.

(3) Sa sñiň 'khor lo bču pa.

(4) Mdo sde dran pa ñer gžag.

(5) Byaň čhub sems pa'i spyod yul la thabs kyis rnam par 'phrul pa bstan pa'i mdo. [Bodhisattvagocaropāyaviṣayavikurvāṇanirdeśa.] *Bka-'gyur. Mdo, pa.*

(6) Klu'i rgyal-po rňa sgra'i chigs bčad. [Nāgarājabherigātha.] *Bka'-'gyur, Mdo, sa.*

(7) Lugs kyi bstan bčos śes rab brgya pa. [Nitiśāstraprājñaśataka.] *Bstan-'gyur. Mdo, go* (CXXIII). 26.

(8) Lugs kyi bstan bčos śes rab sdoň bu. [Nitiśāstraprājñādaṇḍa.] *Bstan-'gyur. Mdo, go* (CXXIII). 27. Traduit par W. L. Campbell : *She-rab dong-bu* or Pra̧na danda. Calcutta 1919.

(9) Lugs kyi bstan bčos skye bo gso ba'i thigs pa rnams. [Janapoṣaṇabindu nitiśāstra.] *Bstan-gyur. Mdo, go.* (CXXIII). 28.

(10) Rgyal po čhen po ka ni ka la spriňs pa'i spriň yig | [Mahārājakaniṣkalekha.] *Bstan-'gyur. Mdo, go.* (XXXIII). 34.

(11) Chigs su bčad pa'i mjod. [Āryākoṣa.] *Bstan-'gyur. Mdo, go.* (CXXIII). 29.

(12) Chigs su bčad pa brgya pa. [Satagāthā.] *Bstan-'gyur. Mdo, go.* (CXXIII). 30.

(13) Lugs kyi bstan bčos. [Nitiśāstra.] *Bstan-'gyur. Mdo, go.* (CXXIII). 33.

(14) Ca na ka'i lugs kyi bstan bčos. [Cāṇakyanitiśāstra.] *Bstan-'gyur. Mdo, go.* (CXXIII). 32.

(15) Dri ma med pa'i dris lan rin po čhe'i phreň ba. [Vimalaprajñottararatnamālā.] *Bstan-'gyur. Mdo, gi.* (XXXIII). 35 et *go.* (CXXIII). 31.

et toutes sortes d'extraits des Écritures sur la discrimination entre le juste et l'injuste. Dans le palais royal du Roi de la religion, où se rencontrent tous les modes de gouvernement religieux, le glorieux (monastère) *Lhun-grub steṅ*, il commença l'année du Mouton de Bois, le 14e jour de la première moitié du mois des prodiges, jour favorable par la conjonction des planètes et des étoiles. C'est ainsi que, obéissant à leurs vœux, j'écrivis ce précis pour son initiateur, prince souverain et lama *Ṅag dbaṅ jam dpal rin čhen* et autres, entre leurs conférences sur le cycle de Maitreya. Puis, la deuxième lune suivante, le deuxième jour, jour favorable, sous de bonnes étoiles et planètes, à toute heure propice, le calligraphe exécutant qui dessina les lettres, fut le chapelain expert à expliquer les Védas, *Bsod-nams dpal-grub*.

Puisse cette œuvre être une source abondante de bienfaits pour la Doctrine et pour les créatures, sous tous les cieux possibles!

(Suit l'invocation en onze quatrains.)

Deuxième colophon. — A une date heureuse de l'année de l'Oiseau de Terre, quand fut imprimé ce traité de la Politique, l'attendant *Mkhyen-phun* de la maison *Sne-śag*, le Conseiller intime *Mkhyen-byams* et le simple moine de *Śel-gliṅ*, appelé secrétaire du grand conseil, composèrent ensemble le colophon et l'invocation. Les bois d'impression sont à la maison *Sne'u-śag* de Lha-sa.

Bonheur! Bonheur! Bonheur!

54. *Titre.* — Čhos smra ba'i dge sloṅ blo bzaṅ čhos kyi rgyal mchan gyi spyod chul gsal bar ston pa nor bu'i phreṅ ba.

Xylogr., 225 f., 0 m. 60.

Colophon. — Čes rje bcun blo bzaṅ čhos kyi rgyal mchan dpal bzaṅ po'i spyod chul gyi 'phro khrigs su bsgrigs pa 'di yaṅ | dad ldan maṅ pos yaṅ yaṅ bskul ba'i blo ṅo daṅ bstun nas | phyag mjod blo bzaṅ dge legs daṅ | mjod 'jin phun chogs rab rtan | gsol dpon blo bzaṅ bstan 'jin rnams kyis rje de ñid kyi gsuṅ daṅ mjad pa thun moṅ ba 'ga' žig zin bris su btab 'jug pa daṅ | dgoṅs pa yoṅs su rjogs pa'i čhed du sku gsuṅ thugs rten bžeṅs mčhod bgyis pa | ris med kyi chaṅs spyod ldan pa'i dge 'dun maṅ po la rñed bkur bsgrubs pa'i brjed byaṅ bkod pa rnams la gži byas | sgro skur gyi brjod bya spaṅs te | śākya'i bcun pa blo bzaṅ ye śes kyis kun ldan žes pa lčags pho byi'i lo ston zla tha čhuṅ gi lha babs dus čhen ñin mjug grub par sbyar ba dge legs 'phel ||

pa ri pri ccha ||

Titre. — Collier de joyaux exposant les faits et gestes du moine prédicateur *Blo-bzaṅ čhos-kyi rgyal-mchan.*

Biographie du premier Tashi lama. 1569-1662.

Colophon. — Tels sont, ordonnés et groupés ensemble, les faits et gestes du maître *Blo-bzaṅ čhos-kyi rgyal-mchan dpal bzaṅ-po.* Cédant aux instances unanimes des disciples de ce paṇ-čhen, se basant sur les notes prises par l'Intendant *Blo-bzaṅ dge-legs*, le Trésorier *Phun-chogs rab-rtan*, et le Camérier *Blo-bzaṅ bstan-'jin* sur les paroles et gestes de la vie privée de ce *Paṇ-čhen;* enfin se basant sur les offrandes de reliquaires élevés en l'honneur de son corps, de sa parole et de son esprit à l'occasion de sa mort; sur les éloges funèbres prononcés à l'adresse de ses nombreux

moines d'une pureté incomparable, rejetant toute fioriture littéraire, le maître *Blo-bzaṅ ye-śes* a achevé ce livre le jour de la fête de la Descente des dieux, à la neuvième lune de l'année du Rat de Fer [1], dite Kun-ldan, et l'a fait imprimer.

Qu'il soit béni !

55. *Titre.* — Śakya'i dge sloṅ paṇ čhen thams čad mkhyen pa čhen po rje bcun blo bzaṅ ye śes dpal bzaṅ po'i bka' 'bum.

Xylogr., 400 f., 0 m. 60.

Sans colophon.

Les Cent mille paroles du *Paṇ-čhen* omniscient Maître *Blo-bzaṅ ye-śes dpal bzaṅ-po.*

Biographie du deuxième Tashi lama. 1662-1738.

56. *Titre.* — Dus gsum saṅs rgyas kun gyi bdag ñid rje bcun thams čad mkhyen gzigs čhen po blo bzaṅ dpal ldan ye śes dpal bzaṅ po'i gsaṅ rnam [2] |

Prière liminaire, 4 f.

rje bla ma srid źi'i gcug rgyan paṇ čhen thams čad mkhyen pa blo bzaṅ dpal ldan ye śes dpal bzaṅ po'i źal sṅa nas gyi rnam thar |

Première partie, 376 f., 0 m. 60.

Colophon. — De ltar bdag čag lha daṅ bčas pa'i 'gro ba thams čad la thugs rje daṅ bka' drin mchuṅs zla ma mčhis pa dus gsum rgyal ba ma lus pa'i spyi gzugs | rigs daṅ dkyil 'khor rgya mcho'i khyab bdag rdo rje 'čhaṅ čhen po bka' drin gsum ldan gyi rca ba'i bla ma rje bcun blo bzaṅ dpal ldan ye śes dpal bzaṅ po gaṅ de ṅes pa'i don du bgraṅ yas bskal pa'i sṅon nas spaṅs rtogs kyi yon tan mtha' dag mthar son te ṅes pa lṅa ldan rgyal ba che daṅ ye śes dpag tu med pa'i ṅo bor mṅon par rjogs par saṅs rgyas zin pas skye 'čhi sogs tha mal gyi ches las riṅ du 'das mod kyaṅ | draṅ don sñigs dus kyi gdul bya skal dman rnams kyi snas doṅ sku dṅos kyi gdul bya'i mtha' ma rgya hor gyi yul gru čhen po rnams su 'khod pa'i 'gro ba mčhog dman mtha' dag smin grol gtan bde'i lam bzaṅ mčhog la 'god pa'i slad du dbaṅ phyugs gser gyi rgyal khab čhen por čhibs źal bsgyur te gnam skos 'jam dpal dbyaṅs *v* goṅ ma čhos kyi rgyal po daṅ gser źal mjal 'jom gyis sa yi bdag po'i thugs bźed rnams legs par bskaṅs grub thog gdul bya rtag 'jin čan kun čhos la bskul phyir re źig gzugs sku rags ba'i dkyil 'khor bdag sogs rnams kyi mčhod pa'i źiṅ du 'jog par mjad de źiṅ khams gźan gyi gdul bya'i don du gśegs chul bstan skabs *v* goṅ ma čhen po nas ñin źag brgya phrag gi bar du sku gduṅ rin po čhe'i sku mdun du srol lugs daṅ bstun pa'i mčhod 'bul sogs zab rgyas daṅ | gser sraṅ khri phrag brgal ba las grub pa'i bźugs gaṅ mčhod rten gsar bźeṅs sogs sri źu phu dud bla na med pa bka' drin bskyaṅs thog nas | mgon po gaṅ de'i sku'i rim gro pa 'khor bčas bod du phyir bskyod daṅ bstun | sku gduṅ rin po čhe yid bźin nor bu sñiṅ por bźugs pa'i gser gyi mčhod sdoṅ bod ljoṅs čhos kyi źiṅ du spyan draṅs čhog

---

[1] 1720.

[2] Pour gsaṅ ba'i rnam thar.

pa'i gser gyi bka' luṅ bzaṅ po daṅ čhabs čig phebs lam gyi mkho rgu daṅ bčas phebs skyel du luṅ las kyis čhe ba'i drag maṅ po ❖ bkas mṅags pa rnams daṅ 'phrin las pa čhen po daṅ | gsol dpon ja sag mergan mkhan po sogs 'khor daṅ bčas pa chad mas sri žu gaṅ bzab gyi sgo nas spyan draṅs te bkra śis čhos kyi lhun por phebs śiṅ | mčhod sdoṅ čhen po'i gžal yas gaṅ yaṅ phyag mjod čhen mo'i ṅag bkod kyi don bžin lde čhuṅ ba dge legs 'byuṅ gnas sogs nas do khur gyi rgyu bkod phun sum chogs pa'i sgo nas gsar bžeṅs mjad pa legs par grub bstun | dkar čhag chigs su bčad pa žig ṅag rcom dgos chul phyag mjod er te mthu no min han nas bskul ma mjad pa bžin sku gduṅ rin po čhe yid bžin nor mčhog čha śas yoṅs su rjogs pa sñiṅ por bžugs su gsol ba'i gser dṅul gyi mčhod rten phyi naṅ rim pa čan ño mchar khyad du 'phags pa rten daṅ brten par bčas pa'i dkar čhag brda daṅ mṅon brjod sogs kyis ma bčiṅs par mčhog dman kun gyi go bde'i lugs su bkod pa ño mchar 'dab stoṅ 'byed pa'i ñin byed čes pa 'di ni mkhan čhen thams čad mkhyen gzigs mčhog de'i bka'i slob bu'i tha śal śākya'i dge sloṅ blo bzaṅ 'jam dpal rgya mchos gru 'jin gñis pa'i gžal med khaṅ gi gzim čhuṅ ñi 'od ❖ khyi la par sbyar ba'i yi ge pa ni khu po a čhithu mkhan po bhyi kasudhi la kšim gyis bgyis pa'o ||

Titre. — Histoire secrète de *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes dpal bzaṅ-po*, Bouddha des trois âges, essence de toutes choses, omniscient et voyant tout.

Prière liminaire, 4 f.

Biographie de *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes dpal bzaṅ-po*, le *paṇ-čhen* lama qui fut le couronnement de la vie contemplative.

Biographie du troisième Tashi lama, 1738-1780. Première partie, 376 f.

Colophon. — Ainsi, premier en date (*rca-ba*) des lamas qui portent le vajra et détiennent les trois grâces, réunissant en un seul corps tous les Bouddhas des trois âges dont la pitié s'étend sur tous les êtres, sur nous hommes et sur les dieux, et qui sont doués de bienveillance infinie; seigneur universel de l'Océan des Maṇḍalas, le maître *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes dpal bzaṅ-po*, parvenu à la limite de la connaissance, ayant renoncé depuis des kalpas innombrables pour la cause de la vérité, avait atteint le Nirvāṇa après l'accomplissement d'une longévité et d'une sagesse infinies de Bouddha détenteur des cinq certitudes. Bien qu'il ait passé depuis longtemps l'ère des naissances et de la mort communes aux hommes, mais pour montrer le chemin de la délivrance aux hommes de tout rang des pays chinois et tartare, les derniers à être convertis par lui-même en personne dans cet âge impur, il tourna son visage vers le puissant royaume de l'or (Chine) et rencontra pour la première fois l'empereur, Mañjughoṣa investi par le Ciel [1]. Aussitôt après avoir comblé les désirs du Maître de la Terre, il (mourut) et laissa son corps entier comme objet (*žin*) de culte aux corréligionnaires pour inciter à la religion les novices qui ont besoin d'images matérielles et sensibles. Puis il montra l'apparence de la mort pour convertir les êtres des autres contrées. En ce temps, l'empereur offrit pendant cent jours des sacrifices devant les précieuses reliques selon les rites. Puis il éleva, pour les enfermer, un stūpa de plus de dix mille onces d'or et lui offrit des hommages sans nombre. Quand les officiants qui avaient fait les cérémonies funéraires

[1] Après la majorité du huitième Dalai-lama, *'Jam-dpal rgya-mcho*, *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes* fut invité par l'empereur K'ien-long. Parti en été de l'année 1779 avec une immense escorte, il arriva en juin 1880 à Jéhol où l'empereur le reçut, puis à Pékin où il mourut en novembre de la même année.

allaient repartir pour le Tibet avec leur suite, la permission leur fut accordée d'emporter au Tibet, pays de la religion, le reliquaire d'or avec la précieuse relique, joyau qui comble les désirs. Ils reçurent encore les dépenses de la route et une escorte nombreuse sous les ordres d'un grand officier. Avec une escorte nombreuse de nobles, le *gsol-dpon ja-sag Mergan* et sa suite, la relique arriva en grande pompe à *Bkra-śis lhun-po*. Conformément à l'ordre du Grand Trésorier de construire un sanctuaire pour recevoir la relique, le petit Porte-clefs *Dge-legs 'byuṅ-gnas* et d'autres construisirent le nouvel édifice avec perfection. A l'instigation du Grand Trésorier *Erte mthu no min han* qui désirait faire composer en vers la description du monument, moi, humble disciple du grand Paṇ-čhen omniscient et moine de Śākyamuni, nommé *Blo-bzaṅ 'jam-dpal rgya-mcho*, j'ai décrit la relique précieuse, joyau qui comble les désirs et de forme parfaite, le détail du stupa d'argent à l'intérieur, en or à l'extérieur, merveille vénérable. J'ai fait cette description exacte, sans m'attacher aux termes savants et aux périphrases, de façon à être compris des grands et des humbles. Fait dans les appartements appelés *Ñi-'od kyil-pa* du deuxième Potola. Le calligraphe fut Ačhi thu, bhikṣu Sudhi lakṣim [1], abbé de *Khu-po* [2].

57. *Titre.* — Dus gsum saṅs rgyas kun gyi bdag ñid rje bcun thams čad mkhyen gzigs čhen po blo bzaṅ dpal ldan ye śes dpal bzaṅ po'i gsaṅ rnam.

Suite du précédent. IIe partie (smad čha), 305 f.; Appendice (zur 'debs), 78 f.; Index (dkar čhag), 42 f.

Titre. — Histoire secrète de *Blo-bzaṅ dpal-ldan ye-śes dpal bzaṅ-po*, Bouddha des trois âges, essence de toutes choses, maître omniscient et voyant tout.

Biographie du troisième Tashi lama (1738-1780). — Deuxième partie, appendice et index, 425 f.

58. *Titre.* — Blo bzaṅ dpal ldan bstan pa'i ñi ma phyogs las rnam rgyal dpal bzaṅ po la rnam thar |

Xylogr., 414 f., 0 m. 60.

Colophon. — Čes rab 'byams rgyal ba'i spyi gzugs ❦ skyabs mgon paṇ čhen thams čad mkhyen pa rje bcun blo bzaṅ dpal ldan bstan pa'i ñi ma phyogs las rnam rgyal dpal bzaṅ po'i žal sña nas kyi sku gsuṅ thugs kyi rnam par thar pa 'jam gliṅ mjes rgyan žes bya ba 'di ni phyag mjod jasag bla ma sman ri ba blo bzaṅ don grub mčhog gis dbus žabs 'briṅ ser skya thun moṅ nas mjod btegs | maṇḍala rten gsum | dṅul sraṅ lṅa bču | gos čhen yug | 'bru dkar ltaṅ bčas gsuṅ gis bskal [3] ba la brten nas | rje bla ma mkhan čhen thams čad gzigs pa čhen po de ñid kyi žabs rdul spyi bo'i gcug tu len pa'i bka' 'baṅs kyi tha śal dkyil zur dge sloṅ blo bzaṅ sbyin pa žes bya bas raṅ ñid la skyes sbyaṅs gaṅ gi sgo nas kyaṅ 'di 'dra'i žabs 'degs 'grub pa'i re ba med ruṅ bka' spyi bor don nas spyi brtol bskyed de rje bla ma de ñid la gsol ba 'debs bžin par rab byuṅ bčo lṅa pa'i ñi ma žes pa čhu mo lug lo'i snron zla ba'i ches bčo lṅa la 'go brcams nas | lo de'i tha skar zla ba'i ston pa lha las babs pa'i dus

---

[1] Ou lakṣmī. La nasale est transcrite par un anusvāra.
[2] Ou abbé, natif de *Khu-po*. Ačhi thu était régent du Tibet.
[3] Au lieu de *bkal*.

čhen ches ñer gñis res gza' bde 'byuṅ gčug rgyan rgyu skar lag daṅ lhan čig spyod pa'i 'phrod sbyor bzaṅ po'i ñin dben gnas dga' ldan čhos gliṅ du mjug rjogs par bgyis pa dge legs 'phel bar gyur čig ||

Titre. — Biographie de *Blo-bzaṅ dpal-ldan bstan-pa'i ñi-ma phyogs-las rnam-rgyal dpal-bzaṅ-po.*

Xylogr., 414 f., 0 m. 60. — Biographie du quatrième Tashi lama 1781-1852.

Colophon. — Telle est l'histoire — appelée « Ornement de l'Univers » — du corps, de la parole et de la pensée, du Haut Protecteur, sous la forme terrestre du savant *pan-čhen* omniscient *Blo-bzaṅ dpal-ldan bstan-pa'i ñi-ma phyogs-las rnam-rgyal dpal bzaṅ-po.* Le trésorier *ja-sag* lama *Blo-bzaṅ don-grub mčhog* de *Sman-ri* en tête, et, sous lui, les gens de classe moyenne, moines et laïcs, petit peuple, présentèrent une écharpe, les trois matériaux du maṇḍala [1], cinquante onces d'argent, une pièce de soie et un sac de riz selon le tribut prescrit. Après cela, moi, *dkyil-zur dge-sloṅ* nommé *Blo-bzaṅ sbyin-pa,* humble sujet de ce pontife omniscient, qui porte comme couronne la poussière de ses pieds, bien que je n'eusse jamais espéré être élevé à un tel service, du fait de mes existences passées, mais parce que l'ordre me fut signifié, j'osai en priant ce pontife lui-même. Je commençai le quinzième jour de la cinquième lune de l'année du Bélier d'Eau du quinzième cycle de soixante ans appelé Soleil [2], et je terminai au monastère de *Dga'-ldan čhos-gliṅ,* le jour de la fête de la Descente des dieux, le vingt-deuxième jour du mois d'octobre de la même année, jour heureux.

59. *Titre.* — Kun gzigs paṇ čhen čhos kyi rgyal po rje bcun blo bzaṅ dpal ldan čhos kyi grags pa bstan pa'i dbaṅ phyug dpal bzaṅ po la gsol ba 'debs chul skal ldan mgul rgyan ṅo mchar 'phreṅ ba ||

Xylogr., 303 f., 0 m. 60.

Colophon. — Čes lha daṅ bčas pa'i 'gro ba yoṅs kyi skyabs mgon bka' drin mchuṅs zla ma mčhis pa kun gzigs ye śes kyi ñi ma čhen po paṇ čhen čhos kyi rgyal po drin čan rca ba'i bla ma rdo rje 'čhaṅ čhen po rje bcun blo bzaṅ dpal ldan čhos kyi grags pa bstan pa'i dbaṅ phyug dpal bzaṅ po'i žal sña nas kyi rnam par thar pa dad ldan pad chal bžad pa'i ñin byed snaṅ ba žes bya ba 'di ni | bsod nams daṅ stobs kyi dpuṅ pa bcan pos čhos srid 'phrin las kyi ba dan srid rcer sgreṅ ba'i dbyiṅs sa phyag mjod čhen mo no min han žes 'jam dbyaṅs goṅ ma'i luṅ gis bsṅags pa blo bzaṅ don grub mčhog nas rab dkar lha gos naṅ mjod dri bral | maṇḍala rten gsum | rin čhen gñis pa ṭam rdo bse ru'i graṅs ldan | thabs śes graṅs daṅ ldan pa'i bzaṅ gos yug bam sogs kyi gnaṅ skyes gya nom pa scal te gsuṅ gis bskul ma mjad pa daṅ | raṅ ñid kyaṅ rje bla ma de ñid la mi phyed pa'i dad pa brtan po daṅ ldan pa'i lhag bsam gyis kyaṅ bskul te | khyab bdag 'khor lo'i mgon po de ñid kyi žabs kyi padmo spyi bo'i gcug tu bsten čiṅ | snaṅ mtha'i mgon po'i rigs kyi čod paṇ yoṅs 'jin rdo rje 'čhaṅ blo bzaṅ bstan pa rgyal mchan dpal bzaṅ po daṅ | yoṅs 'jin rdo rje 'čhaṅ phur lčog pa čhen po blo bzaṅ chul khrims byams pa rgya mcho dpal bzaṅ po gñis kyi žabs druṅ nas chigs sña phyi'i bslab sdom yaṅ dag par nod la | luṅ rigs smra ba'i dbaṅ po dka' čhen rin po čhe puṇya ma ṇi daṅ | gnas lṅa rig pa'i paṇḍi

---

[1] Turquoise, corail, perle fine.

[2] 1883.

ta čhen po rje bcun dṅul čhu ba dbyaṅs čan grub pa'i rdo rje dpal bzaṅ po sogs dpal ldan bla ma du mas zab rgyas gdams pa'i bdud rcis gčes par bskyaṅs pa'i mthu las 'di ltar smra ba'i spobs pa čuṅ zad mtho ba śākya'i dge sloṅ yoṅs 'jin gdan khri 'jin pa blo bzaṅ bstan 'jin dbaṅ rgyal lam | brda sprod kun bśad du thos pa kun zad byas pa'i miṅ dbyaṅs čan ṅag gi dbaṅ por 'bod pas sgro skur gyis bslad pa riṅ du dor te | gñis med gsuṅ ba dus 'khor bod du byon pa me yos nas 'go brcis pa'i rab byuṅ bčo lṅa pa'i naṅ chan kun 'jin čes pa sa byi lo naṅ rcom pa'i dbu bcugs kyaṅ | mchuṅs med mčhog gi sprul pa'i sku rin po čher dam pa'i čhos kyi bdud rci 'bul bas gcos bya bźag sna chogs kyi zlos gar bsgyur bar yeṅs te re źig grub par ma gyur mod | ñe čhar bstun pa bskyed de legs sbyar lha'i skad dam sam kri ta'i skad du bi ro dhi | phyag rdor bstod 'grel las 'gal ba | mahā ci na'i skad du gyi chi'u ste dbaṅ thaṅ daṅ bstun pa'i sa mo glaṅ gi bgraṅ bya'i chim byed zla ba'i dkar po'i phyogs kyi rgyal ba gñis pa | 'phags mčhog phyag na padmo ṅur smrig gar gyi rnam par rol pa paṇ čhen thams čad mkhyen pa dge 'dun grub pa dpal bzaṅ po'i dus mčhod khyad par čan | re gza' chaṅs skyes | rgyu skar mon gru | sbyor ba sa naṅ | sbyor čhen kun dga' | dbyaṅs ū | ñi ma yos 'char ba'i gza' skar 'phrod sbyor dus sogs phun sum chogs pa'i nam laṅs phyi čha'i bdud rci mthun mchams kyi thog tu rnam thar 'di ñid čha śas rjogs par čhos grava čhen po bkra śis lhun po dpal gyi sde čhen phyogs thams čad las rnam par rgyal ba'i gliṅ čhen po'i bya 'dab | snaṅ mtha'i mgon po'i bya grub ye śes las grub pa'i gandho la čhen po bde čan skal bzaṅ pho braṅ du legs par sbyar ba dge legs 'phel bar gyur čig ||

Titre. — Merveilleux collier qui orne la poitrine des fortunés invocateurs du *Paṇ-čhen* omniscient, roi de la religion, maître *Blo-bzaṅ dpal-ldan čhos-kyi grags-pa bstan-pa'i dbaṅ-phyug dpal bzaṅ-po.*

Biographie du cinquième Tashi lama, 1852-1882.

Colophon. — Telle est cette histoire appelée « Soleil qui fait épanouir le jardin de lotus que sont les croyants »; histoire du Haut et gracieux Paṇ-čhen, roi de la religion et porte-vajra, maître *Blo-bzaṅ dpal-ldan čhos-kyi grags-pa bstan-pa'i dbaṅ-phyug dpal bzaṅ-po*, Protecteur des dieux et de tous les êtres, d'une bienveillance incomparable, omniscient, soleil de sagesse. Le grand Trésorier *Blo-bzaṅ don-grub* nommé No min han par l'empereur (incarnation de) Mañjuśrī, élevé au sommet des charges ecclésiastiques par la force et le nombre de ses vertus, donna des dons abondants : une écharpe de blancheur immaculée, les trois matériaux du Maṇḍala, la pierre *tam* [1], deuxième des joyaux au nombre de trois comme les *bse-ru* [2], et pièces d'étoffe pour bons vêtements, au nombre de deux comme prajñā et upāya [3], puis il donna l'ordre.

Moi-même, incité par une foi inébranlable en ce lama, ornant ma tête du lotus des pieds de ce maître universel protecteur de la Loi, étant aux pieds du Précepteur des Paṇ-čhen de la race d'Amitāyus, porteur du vajra *Blo-bzaṅ bstan-pa rgyal-mchan dpal bzaṅ-po* et du Précepteur porte-vajra *Blo-bzaṅ chul-khrims byams-pa rgya-mcho dpal bzaṅ-po* de *Phur-lčog*, j'ai appris d'eux cette histoire depuis le début jusqu'à la fin. J'ai pris un peu confiance en moi par le pouvoir de la protection affectueuse et du nectar des paroles du grand maître de l'enseignement *dka'-čhen* précieux Puṇyamaṇi et du grand pandit des cinq sciences *Dbyaṅs-čan grub-pa'i rdo-rje dpal bzaṅ-po* de *Dṅul čhu* et de beaucoup d'autres glorieux lamas. Moi, moine de Śākya, Précepteur occupant

---

[1] Pierre sonore si le mot sanscrit taṃ est l'onomatopée.

[2] Bse-ru, unicorne, rhinocéros, graines médicinales au nombre de trois.

[3] *Tabs śes gñis = sñiṅ rje daṅ stoṅ ñid rtogs*, intution de la pitié et du vide.

le siège (du Paṇ-čhen) *Blo-bzaṅ bstan-'jin dbaṅ-rgyal*, verbalement désigné sous le nom de *Dbyaṅs-čan ṅag-gi dbaṅ-po*, rejetant au loin tout mélange d'invention littéraire, bien que j'eusse commencé à composer l'année du Rat de Terre [1], appelée *Kun-'jin*, du quinzième cycle sexagénaire compté à partir de l'année du Lièvre de Feu, date de l'avènement de l'incomparable Kālacakra au Tibet [2], mon premier devoir fut de donner le nectar de l'instruction au nouveau Paṇ-čhen, avec d'autres fonctions variées. Quelque temps je ne pus continuer mon ouvrage. Récemment, j'achevai cette partie de cette histoire, l'année appelée Virodhi en sanscrit, *'gal-ba* selon le commentaire du *Phyag-rdor bstod*, Ki-tch'eou en chinois, année heureuse du Bœuf de Terre, au mois *Chim-byed*, deuxième jour du premier quartier, fête des offrandes au Paṇ-čhen omniscient, porteur du lotus, etc., *Dge-'dun grub-pa dpal bzaṅ-po*, à la deuxième partie de l'aurore, au moment de la prière. Je l'ai écrite au fortuné palais du Paṇ-čhen qui réalise la sagesse d'Amitābha, sous le portique du monastère de *Bkra-šis lhun-po*. Puisse-t-elle développer la vertu!

60. *Titre.* — Mčhod stod 'jam gliṅ mjes rgyan gyi dkar čhag dad pa'i bdab stoṅ bžad pa'i ñin byed |

Xylogr., 57 f., o m. 60.

Colophon. — Čes dus gsum saṅs rgyas kun gyi ṅo bo | rigs daṅ dkyil 'khor rgya mcho'i khyab bdag drug pa rdo rje 'čhaṅ čhen po | lhar bčas 'gro ba yoṅs kyi ☉ skyabs mgon bka' drin mchuṅs zla ma mčhis pa mchan brjod par dka' ba don gyi slad du mchan nas smros te | bdag sogs rnams kyi drin čan rca ba'i bla ma paṇ čhen phyogs thams čad las rnam par rgyal ba ☉ rje bcun blo bzaṅ dpal ldan čhos kyi grags pa bstan pa'i dbaṅ phyug dpal bzaṅ po žes | sñan grags kyi ba dan dkar po srid ži'i rce mor čhes čher gyo bar mjad pa de ñid ṅes pa'i don du smra bsam brjod 'das kyi bskal pa rgya mcho'i sṅon rol du 'khor los sgyur rgyal rcibs kyi mu 'khyod kyi rten la | bde gšegs rin čhen sñiṅ po'i spyan sṅar daṅ por byaṅ čhub mčhog tu thugs bskyed nas | rjogs smin sbyaṅs gsum ma lus pa mthar son te | dpal stug kun gyis lan brgyar bstod čiṅ bsṅags pa'i žiṅ khams bde bčud du | sku bži ye šes lṅa ldan gyi rnam 'dren che daṅ ye šes dpag tu med pa'i skur mṅon par rjogs par saṅs rgyas zin pas skye 'čhi na rga'i rgud pa sogs las riṅ du 'das pa gor ma čhag mod kyi | de lta na'aṅ draṅ don sñigs dus kyi 'gro ba ma ruṅs ba rtag par 'jin pa'i blo dam pos bciṅs pa rnams dam pa'i čhos la legs par bskul ba'i slad du re žig gzugs sku čhos kyi dbiyṅs su mnal chul bstan pa'i sku gduṅ rin po čhe yid bžin dbaṅ gi rgyal po hril po gčig tu bžugs pa'i mčhod stod čhen po 'jam gliṅ mjes rgyan rten daṅ brten par bčas pa'i dkar čhag dad pa'i 'dab stoṅ bžad pa'i ñin byed čes bya ba brda mṅon sogs kyis ma bčiṅs pa mčhog dman bar ma'i skye 'gro kun gyis go bder bkod pa 'di lta bu žig gyis žes paṇ čhen thams čad mkhyen gzigs mčhog de'i čhos srid 'phrin las kyi gdugs dkar dguṅ du 'degs pa la gžan driṅ mi 'jog pa'i thugs bskyed daṅ ldan pa dbyiṅs sa dpal ldan no min han ☉ blo bzaṅ don grub dpal bzaṅ po'i bka'i me tog sbyi bor phebs pa ltar | sa steṅ na 'gran zla daṅ bral ba dpal mñam med gsaṅ sṅags rgyud pa grva chaṅ gi čhos kyi gdan khri 'jin čiṅ | ☉ skyabs mgon rdo rje 'čhaṅ čhen de ñid kyi bka' 'baṅs kyi čhar gtogs yoṅs lho sprul miṅ pa šākya'i dge sloṅ blo bzaṅ bstan 'jin dbaṅ rgyal lam miṅ gžan dbyaṅs čan ṅag gi dbaṅ por

---

[1] 1889.

[2] L'an 1027 de notre ère et départ de la chronologie tibétaine.

'bod bas | thams čad 'dul žes pa me phag sa ga zla ba'i dkar phyogs rgyal ba gsum pa'i ñin dpal ldan rgyud grva'i gzim čhuṅ rdo rje'i pho braṅ du dvaṅ ba čhen pos sbyar ba'o || ||

Titre. — Registre des oblations et des hymnes, ornement de l'univers, ou Soleil qui ouvre les milles pétales de la foi.

Biographie du sixième Tashi lama. 1882-0000. Index des biographies des Tashi lamas.

Colophon. — Tel fut, essence de tous les bouddhas des trois âges, grand Porte-vajra, le sixième souverain de l'Océan des filiations et des Maṇḍalas, Protecteur des dieux et de toutes les créatures, dont la bonté est insurpassable. Après avoir invoqué par ses noms le gracieux Paṇ-čhen victorieux, notre lama initiateur, ces noms étant difficiles à énoncer : maître *Blo bzaṅ dpal ldan čhos kyi grags-pa bstan-pa'i dbaṅ phyug dpal bzaṅ-po*, nous les avons fait dire par la palpitation mélodieuse de bannières blanches agitées aux sommets sereins du royaume des vents (V. *rce-mo*). Pensant que ces mots expriment une réalité, nous eûmes la première conception de la Bodhi éminente en présence de l'essence même d'un véritable bouddha, sous la représentation du disque formé par les rayons d'une Roue tournant depuis le commencement des âges. Quand ce Paṇ-čhen fut parvenu au summum des trois buts : achèvement, maturité, purification, dans l'essence du bonheur, glorifié cent fois par tous les saints, il réalisa la bodhi manifestement, représentant corporellement Amitāyus et Amitajñāna, sauveur aux quatre corps et doué des cinq sagesses. Bien qu'assuré d'être depuis longtemps affranchi de la naissance, de la mort, de la maladie et de la décrépitude, il voulut convertir à la religion les créatures attachées à leur foi tenace dans les choses périssables de l'âge impur. D'où ce livre appelé «Registre des oblations et des hymnes, ornement de l'Univers, contenant et contenu, ou Soleil qui ouvre les mille pétales de la foi». Il réside dans un seul globule, charme puissant, de la relique (du paṇ-čhen) semblant dormir dans le Monde du Dharma [1].

Ce livre fut composé sans souci d'ornements littéraires, de façon à être compris de tous, grands et petits. C'est dans ce sens que la fleur de l'ordre tomba sur ma tête venant du glorieux et inspiré No min han *Blo-bzaṅ don-grub dpal bzaṅ-po*, inspirant confiance dans le Parasol blanc, dressé dans le ciel, du gouvernement religieux de ce Paṇ-čhen omniscient et omnivoyant. (Moi,) possédant le trône abbatial du monastère sans rival sur la terre, de *Gsaṅs-sṅags rgyud-pa grva-chaṅ* [2], sujet de ce même Paṇ-čhen Protecteur tenant le vajra, (moi) moine *Yoṅs (ʼjin) tho sprul*, nommé *Blo-bzaṅ bstan-ʼjin dbaṅ-rgyal*, autrement nommé *Dbyaṅs-čan ṅag-gi dbaṅ-po*, j'ai écrit ce livre l'année du Porc de Feu, appelée *Thams-čad 'dul*, le quatrième mois, troisième jour du premier quartier, dans mon appartement du monastère de *Dpal-ldan rgyud*, le Palais du Vajra.

61. *Titre.* — Khams gsum čhos kyi rgyal po rcoṅ kha pa čhen pos mjad pa'i byaṅ čhub lam gyi rim pa čhen mo | — *Titre abrégé :* Lam rim čhen mo.
Suivi de : Byaṅ čhub lam gyi rim pa'i 'khrid kyis bčad |

Xylogr., 446 + 14 f., 0 m. 60.

---

[1] Les corps des grands lamas sont embaumés puis dorés et assis dans la position de la méditation. Ils sont enfermés dans des stūpas de métal précieux.

[2] Prononciation : Tchra tsang «monastère».

Colophon. — Ċes pa'i par byaṅ smon chig 'di yaṅ dga' ldan khri thog bdun ċu pas | goṅ sa rgyal dbaṅ phyag na padmo thams ċad mkhyen gzigs ċhen po ṅag dbaṅ blo bzaṅ 'jam dpal bstan 'jin chul khrims rgya mcho dpal bzaṅ po'i thugs rjogs bslab bźes kyi dus ċhen khyad par ċan gyi ñin rce gzims ċhuṅ blo bzaṅ mdun sa lam rim lha khaṅ nas sbyar ba dge legs 'phel ||

Titre. — Grande Progression vers la Bodhi par *Coṅ-kha-pa*, roi de la Doctrine des Trois Mondes. — *Titre abrégé :* Grande Progression.

Suivi d'une Table synoptique.

Colophon (f. 445). — Cette postface-invocation a été faite par le soixante-dixième abbé de *Dga'-ldan*, le jour de la fête spéciale célébrant l'achèvement de l'éducation de sa Majesté Victorieuse, tenant le lotus, omnisciente et voyant tout, le doctissime *Blo-bzaṅ 'jam-dpal bstan-'jin chul-khrims rgya-mcho dpal bzaṅ-po*[1], dans la chambre du sommet, en présence de *Blo-bzaṅ*, dans le temple du *Lam-rim*.

Toujours plus de félicité !

62. *Titres :*

ka. Lha 'dre bka'i thaṅ yig | 53 f.

kha. Rgyal po bka'i thaṅ yig | 95 f.

ga. Bcun mo bka'i thaṅ yig | 48 f.

ṅa. Lo paṇ bka'i thaṅ yig | 81 f.

ċa. Blon po bka'i thaṅ yig | 77 f.

(Ouvrages dont l'ensemble est connu sous le titre de Bka' thaṅ sde lṅa.)

Colophon général. — Żes bde bar gśegs pa dpal brcegs rgyal po chur mthoṅ gdul bya'i yid dor bsil ldan rva ba dkar po'i źiṅ gi ston par śar ba ❦ skyabs mgon thams ċad mkhyen gzigs rje bcun ṅag dbaṅ blo bzaṅ thub bstan rgya mcho 'jigs bral dbaṅ phyug phyogs las rnam par rgyal ba'i sde dpal bzaṅ po mċhog daṅ | 'jam dpal dbyaṅs dṅos ċhos skyoṅ ba'i rgyal po khri sroṅ lde'u bcan sñigs ma'i dus 'dir gar gyi laṅ cho gsar du ṅom pa ❦ yoṅs 'jin srid skyoṅ de mo ho thog thu mċhod yon nas bstan 'go'i dgoṅs bźed rlabs po ċhe'i thugs rje las | 'gal bźes pa sa mo glaṅ gi lor ❦ gzuṅs mċhog nas par gźi gsar du bskrun skabs | do dam mkhan ċhuṅ blo bzaṅ blo ldan | las bya rce gñer ṅag dbaṅ blo gsal | źus dag pa gźan phan 'od zer daṅ | rdo rje rgyal mchan | yi ge'i 'du byed sñe mo yon bdag dbu ċhen bkra śis rab brtan gcos dbu byiṅ lṅa daṅ | par brkos dbu ċhuṅ bu che riṅ gcos dbu byiṅ sum ċu so lṅa bċas nas bsgrubs pa'i che | par byaṅ 'di lta bu źig bris śig ċes do dam goṅ 'khod rnam gñis kyi gsuṅ gis bskul ba'i rkyen las | ❦ rje 'jigs bral ċhos kyi seṅ ge'i gsaṅ gsum 'phrin las kyi 'khor los 'cho ba'i bka' 'baṅs yoṅs kyi tha śal gźan phan pas gsol ba btab pa dge legs su gyur ċig | || dge'o | dge'o | dge'o | om ye dharmā he tu parbhavā he tu nte ṣā nta tha ga to kya ba data | te ṣā yo ni ro dha e vam bā dī mahā śra ma ṇa ye svāha || sarva maṅga lam || slar yaṅ ċhu 'brug lor źus dag pas dge | par 'di po tā la źol par khaṅ du bźugs ||

dge legs 'phel.

---

[1] Dixième Dalai lama, 1822-1838.

Titres :

ka. Traditions attachées aux dieux et démons.

kha. Traditions attachées au roi (Khri-sroṅ lde-bc n .

ga. Traditions attachées à la reine [1].

ṅa. Traditions attachées aux traducteurs et pandits.

ča. Traditions attachées aux ministres.

Titre général : Les cinq classes de Traditions.

Colophon. — Lorsque par la bonté du bouddha *Dpal-brcegs rgyal-po* (Śrīkūṭarāja) venu comme guide du royaume de *Rva* [2], pays de chaux, glacé et redouté des prosélytes qui regardent en arrière; du Protecteur omniscient et voyant tout, maître *Blo-bzaṅ thub-bstan rgya-mcho* [3]; le plus glorieux des Vainqueurs; et (par la bonté) du Précepteur et Protecteur du royaume, le *De mo Hothogtu* en qui revit le roi *Khri sroṅ lde'u brcan*, qui protégea la religion en tant que Mañjughoṣa dans cet âge impur, où il est de nouveau jeune et secourable avec la même ardeur qu'au début du bouddhisme; lorsque cette édition séparée, sur une base nouvelle [4] fut ordonnée par le gouvernement l'année du Bœuf de Terre; quand les petits intendants *Blo-bzaṅ* et *Blo-ldan;* le premier secrétaire *Ṅag-dbaṅ blo-gsal;* les correcteurs *Gzan-phan 'od-zer* et *Rdo-rje rgyal-mchan;* quand le Donateur de *Sñe-mo*, ordonnateur du texte, premier maître *Bkra-śis rab-brtan* à la tête de cinq metteurs en page; le second maître *Bu che-riṅ* à la tête des graveurs, en tout trente-cinq exécutants eurent achevé leur œuvre, les deux intendants susmentionnés ordonnèrent d'écrire un colophon conforme. Puissent porter bonheur les trois invocations secrètes faites en raison de cet ordre, par l'intrépide *Čhos-kyi seṅ-ge* (Lion de la Religion), en secourant tous les fidèles qui ont promis de réparer l'effet de leur Karma! Bonheur! Bonheur! Bonheur! *Om ye dharmā hetuprabhavā hetun teṣān tathagato kyavadata | teṣa yo nirodha evam bādi mahaśramaṇa yesvāha | Sarvamaṅgalam ||*

Revu et corrigé l'année du Dragon d'Eau. Les planches d'impression sont au *Žol-par khaṅ* (Imprimerie d'en bas) du Potala.

Félicité sans fin!

63. *Titre.* — Byaṅ čhub lam rim 'jam dpal žal luṅ ||

Xylogr., 103 f. (pagination chinoise).

Colophon. — . . . bka' daṅ bstan bčos 'gyur ro čog [5] gi chal čhen po dpal ldan

---

[1] Ce troisième tome a été traduit et publié par Berthold Laufer qui a signalé le premier l'ensemble des cinq ouvrages. Sa remarquable étude (*Der Roman einer Tibetischen Königin*, Leipzig, 1911) est basée sur des éditions autres que celle-ci.

[2] Mentionné dans le Tanjur. Voir Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur.*

[3] Treizième Dalai lama 1875-1933.

[4] Les cinq volumes des éditions anciennes portent chacun la même lettre *kha;* c'est-à-dire celle du deuxième volume. Les premiers volumes sont les biographies marquées *ka.*

Le gouvernement a, depuis, confisqué les exemplaires qu'il a pu réquisitionner et a mis les planches sous scellés en raison, dit-on, des révélations que l'ouvrage contient sur les *gter-mas* et des prophéties sur les principaux personnages alors au pouvoir.

[5] Čog, ancien pour čag. Remarquer la forme elliptique qui précède et que nous comprenons comme : bka' 'gyur daṅ bstan 'gyur daṅ bstan bčos.

'bras spuṅs ċhos kyi sde ċhen por sbyar ba'i yi ge pa ni groṅ smad pa 'phrin las rgya mchos bris pa sudhīśāsanānamvasante śudyantu.

Titre. — Enseignement de la Progression vers la Bodhi par *'Jam-dpal* [1].

Colophon. — Le calligraphe de l'ouvrage publié au grand monastère de *'Bras-spuṅs* (Drépong), forêt des Écritures et des Śāstras, fut *'Phrin-las rgya-mcho* [2] *de Groṅ-smad* (Ville Basse).

64. *Titre.* — Gžuṅ žabs rnams la ñe bar mkho ba bla dpon rim byon gyi lo rgyus tham deb loṅ ba'i dmigs bu |

Manuscrit.

Colophon. — Ka sbug bod yig gsar 'gyur me loṅ par dpon pas bris pa'o ||

Titre. — Description des sceaux, rendus visibles aux aveugles, selon la hiérarchie religieuse et civile, à l'usage des mandarins [3].

Colophon. — Écrit par le maître imprimeur du journal tibétain de Kalimpong intitulé « Miroir des nouvelles » [4].

65. *Titre.* — Ċhu'i bstan bċos | legs par bśad pa ċhu'i bstan bċos lugs zuṅ gi blaṅ dor ṅo mchar 'ċhi med bu mo'i gzugs brñan 'bum phrag 'ċhar ba'i mgur źes bya ba ||

Livret de 30 pages xylographiées.

Colophon. — Ċes pa 'di ni lugs zuṅ bslabs bya ċhig sbyor sogs kyis ma bċiṅs par go bde'i chul du bkod pa žig dgos žes 'di ga'i gam bcar ba žig nas brjod khar rigs gnas rgya mchor blo gros kyi 'jug sgo mċhog tu dge ba'i rnam dpyod daṅ ldan pa su ñid gyon ru'i śog cha kan o vo ċhos sde dge skyel gliṅ gi bdag po mkhan sprul 'jam dbyaṅs legs bśad rgya mcho nas bskul ma byuṅ ba ltar śakya'i riṅ lugs 'jin pa blo bzaṅ thub bstan ċhos kyi ñi ma dge legs rnam rgyal dpal bzaṅ pos ziṅ ċhen lan khrur sbyar ba dge legs 'phel ||

Titre. — Śāstra de l'Eau. Śāstra de l'Eau versifié (enseignant) ce que moines et laïcs doivent faire et ne pas faire ou Chants évoquant cent mille images de la merveilleuse vierge immortelle.

Colophon. — Tel est cet enseignement destiné aux laïcs et religieux, composé de manière à être compris facilement, sans lien entre les différents morceaux [5]. En

---

[1] Huitième Dalai lama, 1759-1804.

[2] Douzième Dalai lama, 1856-1875.

[3] Description des sceaux de l'époque mongole à nos jours. Deuxième copie du texte d'après l'original illustré et appartenant à la famille *Do-riṅ*.

[4] Le titre complet du journal est *Yul phyogs so-so'i gsar-'gyur me-loṅ* « Miroir des dernières nouvelles de tous les pays ».

[5] L'ouvrage est composé de quatre-vint quinze quatrains, chacun d'eux étant une leçon de morale tirée des aspects de l'eau, mer, rivières, sources, nuages, pluie, rosée, etc.

raison de cette nécessité, celui-là même, versé dans la pratique de la vertu qui est pour l'intelligence la meilleure porte d'accès à l'Océan des connaissances[1], *'Jam-dbyaṅs legs-bśad rgya mcho*, supérieur du monastère de *Dge skyel gliṅ cha kan* o-vo, bannière de l'aile gauche (de la tribu) des Sünit, abbé et bouddha vivant l'ayant exhorté, le Maître de la Doctrine de Śākya, *Blo-bzaṅ thub-bstan čhos-kyi ñi-ma dge-legs rnam-rgyal dpal bzaṅ-po*[2], l'a composé dans le grand domaine de Lan-tcheou. Toujours plus de bonheur!

66. *Titre.* — 'phags pa rgya čhen rol pa żes bya ba theg pa čhen po'i mdo. — *Titre abrégé :* Rgya čher rol pa.

Bka'-gyur., Mdo V. II, f. 1-329.

Colophon. — Rgya gar gyi mkhan po ji na mi tra daṅ | dā na śī la daṅ | mu ne bar ma daṅ | żu čhen gyi lo ca ba bande ye śes sdes bsgyur čiṅ żus te | skad gsar bčad kyis kyaṅ bčos nas gtan la phab pa ||

Titre. — Ārya lalitavistara nāma mahāyāna sūtra. Sūtra du grand Véhicule appelé Vénérable développement des jeux.

Colophon. — Les docteurs indiens Jinamitra, Dānaśīla, Munivarman et le grand pandit correcteur Ye śes sde l'ont traduit et corrigé, puis ont établi le texte définitif en langue moderne.

67. *Titre.* — Brda dag miṅ chig gsal-ba rab lo ༩༢༣ hor zla ༤ ches ༡༥ la.

Colophon. — Čes pa 'di yaṅ sog-pa'i yul du skyos śiṅ || gaṅs čan bod kyi ljoṅs su mi che zad pa || dge (bśes) miṅ pa čhos grags pa so ||

Titre. — Orthographes correctes et explication des mots[3], 923ᵉ année des cycles (1950), le 15ᵉ jour du 4ᵉ mois mongol[4].

Colophon. — Écrit par le dge śes Čhos grags qui, né en Mongolie, vécut au Tibet neigeux.

---

[1] Nous lisons *rig-gnas* et non *rigs-gnas*.
[2] Le sixième Tashi lama mort en 1936.
[3] Dictionnaire en 2 vol. in-4° dans l'ordre alphabétique. Xylographie imprimée à Lhasa sur papier tibétain.
[4] Voir p. 281, note 6.

INDEX

Pour ne pas multiplier les index, on a mis ensemble les noms indiens et tibétains qui peuvent s'accommoder du même ordre alphabétique. Les noms indien et tibétain d'un même personnage ne sont donnés que pour les auteurs indiens, la traduction sanscrite des noms d'auteurs tibétains ne présentant aucun intérêt pour l'indianisme, ni dans la traduction des colophons, ni dans l'index.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

INDEX DES NOMS DE LIEUX

INDEX DES NOMS DIVERS, TITRES, TERMES TECHNIQUES

sgro-skur, exagération, amplification littéraire.

Bčas khyon śog grańs, nombre total de feuilles.
lče rcom-pa, (langue composée) œuvre orale.
ljags rcom-pa (honorifique), œuvre orale.

Čhe-brjod, introduction, louange liminaire.

Mjug bsdus, récapitulation finale.
brjed byań, memento.

Ṭam-rdo, 323.
gtan la 'bebs-pa, fixer, établir la version définitive.
gter-ma [1], 327.
lteb-pa, plier en deux ou en plusieurs parties.
blta-bde'i lde-mig, clef de la recherche aisée = dkar čhag, table des matières.

thań yig = *sa nas bton-pa'i dpe-čha.*
Thams-čad 'dul, nom d'année, 325.
thor-bu, tirage à part.
mthun čha rkyen, ressources, fonds.

Da-drag, deuxième lettre suffixe *da*, 293.
de mo no min han, titre, 305.
demohothgotu, 327.
deb-gter, deb-ther, archives, 308, 309.
mdá-druń, 289.
mdun na 'don, chapelain.
lde čhuń-ba, titre, petit porte-clefs, 320, 321.
sde-srid, titre de gouverneur de province.

Nīlakaṇṭha, 310.
no min han, titre mongol, 304, 314, 323, 325.
rnam grańs, liste, nomenclature.
rnam-thar, biographie.
rnam byuń, nom de la 2e année du cycle sexagénaire.
rnam gźag-pa, mettre en ordre, classer.

Par du skod-pa, livrer à l'impression, imprimer.
par-byań [2], notice, colophon.
par-gźi, spar gźi, planches d'impression.
par-śiń, bois ou planches d'impression.
dpe, exemplaire.
dpe čha, livre.

phyag mjod, grand trésorier, intendant, 318 322.
phyuń (passé de 'byin-pa, extraire), extrait.
phyogs su sdeb-pa, réunir en un volume.

bu, copie.
bris-rkos, calligraphe et graveur.
bris dpe, exemplaire, manuscrit.
bris-su mjad-pa, prendre note.
dbu-čhen, premier maître.
dbu-čhuń, second maître.
dbu byin, chef d'équipe.
sbyinb dag, donateur, souscripteur.
sbyor-ba, composer.

Maṇi bka'-'bum, nom d'ouvrage, 305.
smon chig, invocation liminaire ou finale.

rce-druń = *gźuń źabs rce druń.*
rce-mo = lha-mo U mā dań rluń dań rluń lha dań khab kyi rce-mo.

Chim-byed, nom de mois.
mchan-tho, index, liste.
mchams sbyor-ba, remplir les intervalles, coordonner les parties.

Ja-sag, titre, préfet, 304, 322.
mjod-'jin, trésorier, 318.
rjogs-rcin, degré de la contemplation, 302.

Źabs, bas de page, fin de volume.
Źi-ba, nom d'année, 299.
źi-byed, nom de secte tantrique, 308.
źus, correcteur, corrigé.
źus čhen, grand correcteur.
bźeń-ba, composer.

zur-pa, retraité.

yi-ge-pa, calligraphe.
yig mkhan, calligraphe.
yig 'du byed, metteur en page.
yig bzos, corps d'une lettre ou d'ouvrage.
yug-rińs, rouleau.
ye-śes yońs-rjogs gtan mkhan-po, titre, 304.
yońs-'jin, titre des précepteurs des dalai et tashi lamas, 313, 314, 325.
yońs (-'jin) lho sprul, 325.
gyar dam (pratijñā), approbation (d'un texte).

Rab-tu byed-pa (prakaraṇa), explication, traité.
Rājanītiśāstra, traité de la coutume royale, la politique.

Las bya rce gñer (karmopacāra), titre.
Li śii gur khań, nom d'un dictionnaire de langue ancienne, 295, 296.
legs par bśad-pa, composition, poésie.
lo-phyag, 291, note 4.

śag = *gśags.*
śag chań rce druń, secrétaire du grand conseil.
śu-ba, copier.
śus-ma, copie.
śog-ril, rouleau de papier.
śog leb, page.
śri lo paṇ (śri locha paṇḍita), 288.
bśus-ma = śus-ma.
Sa bčad, tableau synoptique.
Su ñid, tribu mongole des Sü nit (Ordos).
sug bris, manuscrit.
srid chab, titre (?).
(skad) gsar gčad kyis bčos, établissement d'un texte.
gsol-dpon, titre : camérier, 318, 321.
gsol-dpon rje-druń, 313.
gsol-dpon ja sag, 321.
bse-ru, 323.

Hor, Ouigour, 281, note 6.

Abhidharma, 302, 311, 312.

---

(1) Livres cachés lors de la persécution de Langdarma au IXe siècle.
(2) Contraction de par-gyi byań-bu.

TABLE DE CONCORDANCE DES DALAI ET TASHI LAMAS

(Nous donnons les dates de naissance et non d'intronisation.)

	DALAI LAMAS		TASHI LAMAS	
	Dge-'dun grub	1388-1474		
1	Dge-'dun rgya-mcho	1476-1542		
2	Bsod-nams rgya-mcho	1542-1587		
3	Yon-tan rgya-mcho	1588-1615		
4	Blo-bzan rgya-mcho	1615-1656	Čhos-kyi rgyal-mchan	1569-1662
5	Chaṅs-dbyaṅs rgya-mcho	1656-1706	Blo-bzaṅ Ye-śes	1662- ?
6	Ye-śes rgya-mcho	1681-1720	Dpal-ldan Ye-śes	? -1780
7	Skal-bzaṅ rgya-mcho	1708-1758	Bstan-pa'i ñi-ma	1780-1852
8	'Jam-dpal rgya-mcho	1755-1804		
9	Lhun-thogs rgya-mcho	1805-1815		
10	Chul-khrims rgyal-mcho	-1838		
11	Bskal-'grub rgyal-mcho	1838-1855	Čhos-kyi grags-pa	1853-1882
12	'Khrims-las rgyal-mcho	1856-1875		
13	Thob-ldan rgyal-mcho	1876-1933	Čhos-kyi ñi-ma	1882-1937

TABLE DES MATIÈRES

DES TITRES ET COLOPHONS D'OUVRAGES NON CANONIQUES TIBÉTAINS

Pour ne pas charger la table des matières, les titres tibétains, très longs, sont le plus souvent abrégés ou seulement commencés. Certains sont remplacés par le nom sous lequel on les désigne communément. Ils ne peuvent alors traduire le titre sanscrit qui lui-même est abrégé de même ou d'autre façon, ni la traduction française, ni l'indication du sujet, donnée selon les cas, quand elle est possible sous forme concrète. On trouvera les titres complets dans l'ouvrage.

LA *YOGĀCĀRABHŪMI* DE SAṄGHARAKṢA

par

Paul DEMIÉVILLE

INTRODUCTION

J'ai entrepris depuis plusieurs années des recherches sur l'histoire et sur les doctrines de l'école du Dhyāna, qui passe à juste titre pour la contribution la plus significative que la Chine ait apportée au bouddhisme ou, inversement, pour le principal fruit de l'influence indienne qui s'est exercée sur la culture chinoise pendant les dix premiers siècles de notre ère. J'eus bientôt constaté qu'aux origines de cette école, qui s'est propagée comme une traînée de poudre dans tout l'Extrême-Orient, on trouve un amalgame complexe d'éléments empruntés d'une part à la tradition de la Chine pré-bouddhique, et principalement au taoïsme, de l'autre au bouddhisme, et que jamais, au cours de son évolution ultérieure, l'école ne devait se défaire de cette ambiguïté originelle. On peut insister sur les éléments chinois, comme le faisaient Tchou Hi ou, plus récemment, Marcel Granet [1], ou sur les éléments indiens comme le font les indianistes; il faut tenir compte des deux.

Parmi les sources indiennes auxquelles purent puiser les Chinois qui, à partir du IVe siècle, déclenchèrent ce grand mouvement religieux et philosophique, une des plus intéressantes est un manuel de méditation compilé par un auteur du Nord de l'Inde nommé Saṅgharakṣa, probablement contemporain d'Aśvaghoṣa, et que l'école Sarvāstivādin du Cachemire comptait au nombre de ses patriarches. Son ouvrage fut traduit en chinois d'abord fragmentairement à la fin du IIe siècle, puis intégralement à la fin du IIIe; il se présente sous la forme d'une anthologie de textes canoniques, choisis et classés par l'auteur, qui les agrémenta de nombreux apologues et comparaisons, ainsi que de stances de son cru [2]. Rien n'en a subsisté en sanskrit. Il a pour titre *Yogācārabhūmi*, c'est-à-dire «La terre de la pratique du Yoga», ou

---

[1] «Ce que le bouddhisme a produit de plus puissant en Chine, la doctrine mystique de la secte *tch'an*, est une façon de taoïsme qu'une symbolique étrangère déguise à peine» (*La pensée chinoise*, p. 581).

[2] Bien que Saṅgharakṣa, dans ses stances, présente son œuvre comme un véritable choix de textes extraits des *sūtra*, il s'est simplement inspiré des textes canoniques de manière libre. Le procédé des comparaisons et apologues (*dṛṣṭānta*) est si constant, si régulier, dans son ouvrage, comme dans la *Dṛṣṭānta-paṅkti* de Kumāralāta (*Sūtrālaṁkāra* d'Aśvaghoṣa) ou encore dans le *Saundarananda* d'Aśvaghoṣa, qu'on peut se demander si Saṅgharakṣa n'était pas ce qu'on appelait un *dārṣṭāntika*, au sens propre et étymologique de ce mot. On verra ci-dessous, p. 406, n. 3, que sa *Yogācārabhūmi* était citée par Dharmatrāta, le grand maître de l'école Dārṣṭāntika à l'époque de la *Mahāvibhāṣā*.

plutôt «de ceux qui ont pour pratique le Yoga», des praticiens du Yoga. Il est à l'origine d'une tradition littéraire qui aboutit, vers le IVe siècle, à l'ouvrage du même titre dans lequel Asaṅga exposa la philosophie de l'école idéaliste nommée elle-même école des Yogācāra. Somme encyclopédique et couronnement de la littérature de cette école, la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga est aussi l'un des ouvrages les plus remarquables que l'Inde ait donnés au monde, dont il est pratiquement ignoré en dehors de l'Extrême-Orient, car, à l'exception d'un chapitre portant sur la «terre des Bodhisattva» (*Bodhisattva-bhūmi*), l'original sanskrit en reste inaccessible, et ce monumental traité ne peut se lire qu'en chinois ou en tibétain[1].

Ce n'est pas de lui que je m'occuperai cette fois-ci. La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, antérieure de quelque deux siècles à celle d'Asaṅga, lui est aussi bien inférieure, tant par les dimensions du texte (à peu près un quinzième) que par la qualité de la pensée. Mais, en ce qui concerne la formation de l'école chinoise du Dhyāna, elle a eu peut-être plus d'importance. Le mot Yoga, avec son sens bouddhique, épuré et spiritualisé, tel qu'il figure dans cet ouvrage, me paraît même s'appliquer mieux que le mot Dhyāna à la discipline particulière qui fait l'objet de l'école du Dhyāna, ainsi nommée par suite de contingences terminologiques chinoises qui ne sont du reste pas très anciennes. Dans le vocabulaire technique du bouddhisme, *dhyāna* désigne, en effet, des exercices bien définis et assez restreints, qui restent liés au domaine de la matière (*rūpadhātu*) et ne s'élèvent pas jusqu'au plan immatériel (*ārūpyadhātu*). Ces exercices sont propres au Petit Véhicule, et laissent de côté toute la mystique mahāyāniste, par exemple les procédés d'oraison dits de «commémoration des Buddha» (*buddhānusmṛti*), lesquels visent à procurer aux adeptes la vision des Buddha et ont de tout temps connu en Chine un vif succès. Il est vrai qu'en Inde même le mot *dhyāna* s'emploie parfois en un sens plus large, mais *yoga*, beaucoup plus général, me semble recouvrir de manière plus adéquate l'ensemble des pratiques cultivées dans l'école dite du Dhyāna, école essentiellement mahāyāniste, comme l'a toujours été tout le bouddhisme chinois. Aussi, lorsque j'aurai par la suite à traduire des expressions proprement chinoises où figure le mot *tch'an*, équivalent de *dhyāna*, mettrai-je ce dernier mot entre guillemets[2].

Ce n'est pas, du reste, au «Dhyāna» chinois que se rapporte directement la présente étude. De la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, seul l'appendice mahāyāniste, avec ses allusions à la possibilité de «sauter» des degrés dans la série prescrite des exercices[3], a pu jouer un rôle dans l'élaboration de la doctrine de l'«éveil subit»

---

(1) Un manuscrit sanskrit de 150 folios, comprenant la 1re «somme» (*saṅgraha*, cf. *inf.*, p. 429, n. 1) de la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, celle qui traite des *bhūmi* proprement dites (*Bahubhūmika-vastu*), à l'exception toutefois de la 13e (*Śrāvaka-bhūmi*) et de la 15e (*Bodhisattva-bhūmi*) des 17 *bhūmi*, aurait été récemment retrouvé et copié au Tibet par l'ex-*bhikṣu* Rāhula Sāṃkṛtyāyana, dont la copie serait actuellement déposée au Musée de Patna, où l'on détiendrait aussi des reproductions photographiques du texte sanskrit de la 13e et de la 15e *bhūmi* (cf. V. Bhattacharya, «*Ātmavāda as in the Yogācārabhūmi of Acārya Asaṅga*», dans *Dr. C. Kundan Raja Presentation Volume*, Madras, 1946, p. 27-37). J'ai pourtant peine à imaginer comment un texte dont la traduction chinoise occupe, dans l'édition de Taishō (T. 1579, p. 279-395, 477-478, 575-578), 120 pages, chacune en trois parties de 29 lignes, soit un total de quelque 150.000 mots chinois, tiendrait en sanskrit sur 150 folios. Quand daignera-t-on publier ces documents capitaux?

(2) Sur les mots *yoga*, *yogācāra*, *yogācārya*, *yogacaryā* et leur emploi dans les textes bouddhiques en toutes langues, une étude bien documentée a été publiée par Miyamoto Shōson 宮本正尊 dans la revue *Shūkyō kenkyū* (*Études religieuses*), IX, 2 (1932), p. 1-36, et (sous une forme révisée) dans *Mélanges Tokiwa* (Tōkyō, 1933), p. 365-391.

(3) *Inf.*, p. 429 et suiv.

qui a toujours été au centre de la problématique de l'école du Dhyāna. Mais l'œuvre de Saṅgharakṣa n'est pas sans intérêt du point de vue indien, et les informations diverses qu'ont recueillies sur elle, sur son auteur, sur son importation en Chine et sur ses traductions, les lettrés chinois toujours friands de détails historiques et d'anecdotes personnelles, éclairent quelques points de l'histoire du bouddhisme en Inde aux premiers siècles de notre ère, et en particulier les formes et les tendances que cette religion présentait au Cachemire vers les IIIe et IVe siècles [1]. Il se trouve que ce pays, où l'école des Sarvāstivādin commençait alors à se voir disputer sa prépondérance par les adeptes de plus en plus exigeants du Grand Véhicule, entretint en ce temps avec le bouddhisme chinois des rapports suivis et étroits. Jusqu'à l'intrusion, dans la première moitié du VIe siècle, de Mihirakula et des Huns Hephthalites qui compromirent le bouddhisme cachemirien, il semble avoir été d'usage, surtout aux alentours de l'an 400, que les pèlerins chinois se rendissent en grand nombre au Cachemire pour y étudier le Yoga; beaucoup d'entre eux s'y arrêtaient, sans pousser au delà vers l'Inde proprement dite. Nombreux furent aussi les maîtres cachemiriens qui se laissèrent inviter ou ramener en Chine, à la même époque, pour y enseigner cette discipline très demandée, pour en traduire les textes ou pour traduire et expliquer aux bouddhistes chinois d'autres genres d'ouvrages. Le Cachemire passait, en Inde même, pour être le centre principal du Yoga bouddhique; sans doute son altitude et ses paysages, favorables à la vie méditative, y étaient-ils pour quelque chose [2]. C'est par le Cachemire que le bouddhisme rayonnait alors vers l'Asie Centrale et vers l'Extrême-Orient. Le messie Maitreya, dont le culte reflétait une étape doctrinale à mi-chemin entre le Petit et le Grand Véhicule, y était le patron des maîtres de Yoga; c'est auprès de lui que vers le IIe siècle Saṅgharakṣa, comme vers le IVe siècle Asaṅga, allaient chercher l'inspiration de leurs ouvrages.

Sur tous ces points, les sources chinoises contemporaines abondent en données concrètes et précises. J'ai tenté de ressembler ces données et de les commenter dans

---

(1) Sur Ki-pin, le nom du Cachemire dans tous ces textes, cf. en dernier lieu L. Petech, *Northern India according to the Shui-ching-chu*, Rome, 1950, p. 63-80, qui confirme que cette équivalence — encore inexpliquée — est régulière, tout au moins dans les textes bouddhiques, depuis le IIe jusqu'au VIe siècle. Une esquisse de l'histoire du bouddhisme au Cachemire a été donnée par N. Dutt dans *Gilgit Manuscripts*, vol. I (Srinagar, 1939), p. 3-45 (faible pour la période ancienne).

(2) *Vinaya des Mūlasarvāstivādin, Kṣudrakavastu*, T. 1451, XL, 411 *a-b* (trad. Przyluski, *JA*, 1914, II, p. 534-536) : En arrivant au Cachemire, Madhyandina (Madhyāntika) s'assied les jambes croisées et brave les intempéries suscitées par le *nāgarāja* local. Il lui demande ensuite de lui céder «assez de terrain pour s'y asseoir les jambes croisées», car, lui dit-il, le Buddha a déclaré qu'«au royaume du Cachemire une cellule et du matériel de couchage sont faciles à trouver et que, pour le *samādhi* (*ting* 定) et le *yoga* (*siang ying* 相應), c'est le premier lieu». Le texte sanskrit de ce passage n'est pas parmi ceux qui ont été retrouvés à Gilgit. L'*Aśokāvadāna* (*A-yu wang tchouan*, T. 2042, III, 112 *a*, V, 116 *b* et 120 *b*, trad. Przyluski, *id.*, p. 540, 552, et *Légende de l'empereur Açoka*, p. 311, 340, 363) reprend ce texte à trois reprises, la dernière fois sous cette forme : «Le Buddha a déclaré que, dans le royaume du Cachemire, on s'assied en *dhyāna* sans obstacle. En ce qui concerne les lits et le matériel de couchage, c'est le premier lieu. Le climat y est frais et sain.» Lorsque l'Arhat Śāṇavāsa («vêtu de chanvre») se rend au Cachemire, il entre en *dhyāna-samādhi* et récite cette *gāthā* :

«Vêtu d'habits de chanvre, j'ai réalisé les cinq branches du *dhyāna*;
Assis en *dhyāna* sur les précipices des montagnes et dans les gorges désertes, je médite.
Qui donc ne supporterait ainsi [avec de tels vêtements de chanvre] le vent et le froid?
[Śāṇavāsa l'Arhat,
Son esprit excellent a obtenu la délivrance et la sapience souveraine.»

Ces passages manquent également dans les textes parallèles du *Divyāvadāna*. L'*Aśokarāja-sūtra* (*Légende*, p. 363, n. 3) ajoute que Śāṇavāsa résidait au Cachemire «dans une grotte».

la première partie de mon travail, pour servir d'introduction à une analyse sommaire, mais cependant assez serrée, de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa. Par cette étude, à cheval sur l'Inde et sur la Chine, je voudrais avoir contribué à l'œuvre de la grande institution indochinoise qui célèbre aujourd'hui son cinquantenaire, et où j'ai passé les meilleures années de ma jeunesse.

I. TITRE DE L'OUVRAGE

Le titre sanskrit, *Yogācārabhūmi*, nous est parvenu en transcription avec une préface anonyme qui accompagne la version de Dharmarakṣa [1]. Le titre chinois de cette version, *Sieou king tao ti* (*king*) 修行道地 (經) [2], correspond exactement au sanskrit [3], car dans les traductions archaïques le mot *tao* rend très souvent *yoga* [4]. La version partielle de Ngan Che kao est intitulée *Tao ti* (*king*) 道地 (經) [5], abréviation qui équivaut à *Yogabhūmi* (*sūtra*) [6].

---

(1) *Yu-kia-tchö-fou-mi* (avec aphérèse du *-ra* de *yogācāra*), *inf.*, p. 350; cette transcription est aussi donnée dans le *K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 495 *b*.

(2) C'est le titre de la version de Dharmarakṣa que donnait déjà au Vᵉ siècle le *Kieou lou* 舊錄, cité *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 *b*. Il est souvent abrégé en *Sieou hing king*, comme par exemple dans les stances initiales, T. 606, I, 1182 a^{19}, et à la fin du texte primitif de Dharmarakṣa, *ib.*, VI, 223 *b-c*.

(3) *Sieou-hing* = *ācāra*, *tao* = *yoga*, *ti* = *bhūmi*. Il faut tenir compte de la syntaxe chinoise qui fait de *tao* le régime de *sieou-hing*; c'est ce qui a induit en erreur M. Rahder, *Daśabhūmikasūtra* (Paris-Louvain, 1926), Introd., p. XIX.

(4) Cf. par exemple *BEFEO*, XXIV, p. 119, n. 2. Depuis les T'ang, on appelle «anciennes» (*kieou yi* 舊譯) les traductions antérieures aux T'ang, plus exactement à Hiuan-tsang, Yi-tsing, Amoghavajra, dont la terminologie est dite «nouvelle» (*sin yi* 新譯); mais, dans cette période «ancienne», on peut distinguer une tranche «archaïque» qui irait en gros jusqu'au début du Vᵉ siècle, c'est-à-dire jusqu'aux travaux de Kumārajīva, Buddhabhadra, Dharmakṣema, etc. Au début du VIᵉ siècle, Seng-yeou, l'auteur du *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, I, 4 *c*-5 *b*), distingue comme «nouvelle» la terminologie de ces trois traducteurs et de leurs élèves, par opposition aux traducteurs des Han et des Trois Royaumes, Ngan Che-kao, Ngan Hiuan, Yen Fo-t'iao, Tche Yue, Tchou [Chou-]lan. Quant à Dharmarakṣa des Tsin, le traducteur de notre *Yogācārabhūmi*, Seng-yeou le classe à part de ces premiers traducteurs, et le *Tch'ou san tsang ki tsi*, tout en déclarant qu'il ne le cédait en rien aux «anciens» (simple formule d'éloge à la chinoise), semble indiquer qu'il leur était supérieur par son bilinguisme. En réalité, si le style de Dharmarakṣa est en effet moins gauche que celui des traducteurs antérieurs, s'il s'essaie à rendre en vers chinois («blancs») les *gātha* sanskrites, sa terminologie reste encore proche, par exemple, de celle de Ngan Che-kao. Peut-être pourrait-on encore distinguer avant lui différentes écoles de traduction; mais les premiers textes du bouddhisme chinois ont souvent subi des retouches en vue de leur normalisation terminologique (cf. *Bibl. B.*, VII-VIII, n° 361).

Dans le volume XII du *Dictionnaire bibliographique du bouddhisme* (*Bussho kaisetsu daijiten*, Tōkyō, 1936), Ono Gemmyō distingue également une période archaïque de traduction (*kou yi* 古譯), qu'il limite à l'année 374, date où Tao-ngan composa son catalogue du Canon chinois.

(5) Ce titre est confirmé dès le IVᵉ siècle par la préface de Tao-ngan, *inf.*, p. 346.

(6) Le titre de «Petit *Tao ti king*» (*siao Tao ti king*) que porte le n° 608 de Taishō remonte à une note du *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 15 *c*, se rapportant à un texte qui, dans le Catalogue de Tao-ngan (cité *ib.*), était intitulé «Paroles essentielles extraites du *Tao ti king*». A partir du catalogue de Fa-king (594), T. 2146, IV, 137 b^{3} et c^{17}, on distingue deux ouvrages, l'un intitulé «Paroles essentielles du *Tao ti king*», l'autre «Petit *Tao ti king*» [de même Cat. de Tsing-t'ai, 666 p. C., T. 2148, III, 205 b^{1} et c^{19}, et Cat. de Yen-ts'ong, T. 2147, III, 170 b^{23} et 171 a^{11}]. D'autre part, dès le *Li tai san pao ki* de 597 (T. 2034, IV, 54 *a*; cf. *Nei tien lou* de 664, T. 2149, I, 224 *b*), la traduction d'un «Petit *Tao ti king*» est attribuée à Tche Yao 支曜

Ce titre est défini au début de l'ouvrage. La « pratique » (*ācāra, hing* 行 ou *sieou hing* 修行), c'est la bonne conduite, éviter la luxure, la colère, les mauvaises fréquentations, etc.; la « pratique du Yoga » (*Yogācāra, sieou hing tao*), c'est cultiver spécialement le « chemin de l'apaisement » (*tsi tao* 寂道); la « terre » (*bhūmi*), c'est « ce que pratique le pratiquant »[1]; la « terre de la pratique (ou : du pratiquant) du Yoga » (*yogācārabhūmi*), c'est l'apaisement (*śamatha*, T. 606 *tsi* 寂, T. 607 *tche* 止) et la contemplation (*vipaśyanā, kouan* 觀). « Tout ce *sūtra* a pour grande glose le terme *śamatha-vipaśyanā*[2]. »

II. LES VERSIONS CHINOISES

1. *Version de Ngan Che-kao* (*148-170 p. C.*)
(Taishō, n° 607)

Parmi les nombreux textes attribués au prince parthe Ngan Che-kao, qui aurait travaillé en Chine entre 148 et 170 de notre ère, la version partielle de la *Yogācārabhūmi* est un de ceux qui présentent les plus grandes garanties d'authenticité. La terminologie est très archaïque[3], le style est gauche et chaotique au point d'être souvent presque inintelligible, les vers sanskrits sont traduits en prose; et dans la préface que vers le milieu du IVe siècle Tao-ngan (314-385) rédigea pour le commentaire qu'il avait fait de cette version, il en énumère les chapitres qui sont bien ceux de notre texte actuel[4].

Ces chapitres sont au nombre de sept, correspondant aux chapitres I à V, XXII et XXIV de la version ultérieure de Dharmarakṣa. D'après la préface de Tao-ngan,

---

(fin du IIe siècle). D'après le *K'ai-yuan lou* de 730, T. 2154, I, 486 *b*, ce titre s'applique dans les deux cas à la version de Tche Yao, c'est-à-dire à l'actuel n° 608 de Taishō.

En fait, ce petit ouvrage d'une rédaction nettement archaïque est sans rapport précis avec notre *Yogācārabhūmi*. Il expose, dans le cadre d'un certain nombre de catégories numériques, des éléments de morale et de *yoga* d'une banalité telle que, même si quelques-unes de ces formules se retrouvent dans la *Yogācārabhūmi*, on ne saurait affirmer qu'elles en soient tirées. J'ai donc laissé ce texte, malgré son titre, en dehors de la présente étude.

Quant au titre de *Tao hing king* 道行經 que porte la version des Han de l'*Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā*, T. 224 (traduite en 179 par Tche Leou-kia-tch'an, cf. la préface de Tao-ngan et le colophon, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 47 *a-c*), ce n'est point, comme il pourrait sembler, un équivalent de *Yogācāra-sūtra* : c'est simplement le titre chinois du premier chapitre (en sanskrit *Sarvākarajñatā-caryā*) qui fut appliqué à tout l'ouvrage, selon une coutume alors constante; c'est ainsi que les versions de Wou-lo-tch'a (T. 221, 291 p. C.) et de Dharmarakṣa (T. 222, 286 p. C.) de la *Pañcaviṁśatisāhasrikā* portent respectivement les titres donnés dans chacune de ces versions au premier chapitre de cet ouvrage.

[1] *Bhūmi* au sens de *caryā*, *carita*, etc., cf. Rahder, *op. cit.*, p. XVIII. Dans T. 606 *sieou hing* semble correspondre parfois non à *ācāra* mais à *yoga-ācāra*, comme c'est souvent le cas dans les traductions du VIe siècle (p. ex. *Saṁdhinirmocana*, IV, 9, trad. de Bodhiruci, T. 675, I, 668 *c*[11], et de Paramārtha, T. 677, 714 *b*[1]; *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, trad. Lin Li-kouang, p. 242.

[2] T. 606, I, 182 *b-c*; T. 607, I, 231 *a-b*.

[3] Sur la terminologie de Ngan Che-kao, on peut consulter les utiles tableaux comparatifs dressés par T. Hayashiya dans la revue *Bukkyō kenkyū* (*Études bouddhiques*), I, II, juillet-août 1937, p. 16 et suiv. L'uniformité terminologique est presque parfaite dans les quatre traductions dont l'attribution à Ngan Che-kao est le mieux garantie par la documentation externe (*Mahānidāna-sūtra*, T. 14, *Grand « Sūtra » de l'ānāpānasmṛti*, T. 602, « *Sūtra* » *des skandha-dhātu-āyatana*, T. 603, et notre *Yogācārabhūmi*, T. 607).

[4] *Inf.*, p. 347, n. 4.

c'est Ngan Che-kao lui-même qui avait extrait [1], pour les traduire, ces sept chapitres de l'œuvre complète, laquelle comprenait, ajoute Tao-ngan, vingt-sept chapitres [2]. Selon le *Tch'ou san tsang ki tsi*, il s'agissait au contraire d'une recension abrégée dont l'original lui-même provenait de l'étranger [3]. Ces chapitres portent respectivement sur des généralités (I, introduction de l'ouvrage), sur les cinq *skandha* (II-V) [4], sur les pratiques de *śamatha* et en particulier la contemplation du squelette (VI), enfin sur les cinquante-cinq thèmes de la contemplation (*vipaśyanā*) du corps (VII).

Cet ensemble est loin de former un tout organique et normalement composé, et il semble bien que l'original traduit par Ngan Che-kao à la fin du IIe siècle ait été, comme le rapporte Tao-ngan, non pas une première forme, courte mais déjà complète en soi, de la *Yogācārabhūmi*, mais un petit florilège d'extraits tirés — soit par les compilateurs « étrangers », soit plus vraisemblablement par Ngan Che-kao lui-même — de l'ouvrage beaucoup plus étendu qu'un siècle plus tard Dharmarakṣa devait traduire intégralement. Une preuve en est que le chapitre VI de Ngan Che-kao est intitulé « La pratique des bases de la thaumaturgie » (*chen tsou king*, *ṛddhipāda-carana*), alors qu'il n'est pas question des *ṛddhipāda* dans le texte même du chapitre. Ce titre ne s'explique que si l'on se réfère à la version de Dharmarakṣa, où le chapitre correspondant comporte, après le passage sur la « contemplation de l'impur » qui clôt le chapitre de Ngan Che-kao, un long développement sur les quatre *dhyāna* et sur les *ṛddhipāda* qui en résultent. Ngan Che-kao — ou le compilateur indien qui l'avait précédé — a laissé de côté ce développement, mais en maintenant le titre du chapitre [5]; son texte était donc bien l'abrégé d'un ouvrage plus complet, évidemment celui-là même que traduisit plus tard Dharmarakṣa [6].

---

(1) *Si* 析 « distrait, détaché »; le passage parallèle du *Kao seng tchouan*, biographie de Ngan Che-kao, T. 2059, I, 323 *b*⁹, donne *p'eou si* 剖析.

(2) *Inf.*, p. 349, n. 1.

(3) T. 2145, I, 5 *c* et V, 39 *c* : « D'après Tao-ngan, le grand *Tao ti king* [c'est-à-dire l'original du texte traduit par Ngan Che-kao] est un extrait du *Sieou hing king* [c'est-à-dire de l'original traduit par Dharmarakṣa]. C'est à l'étranger que fut fait l'extrait. » Cette dernière information est sans doute due à Seng-yeou, et non à Tao-ngan. Elle signifie que la compilation abrégée n'aurait pas été le fait d'un rédacteur chinois; on trouve la même formule pour le *Sūtra en quarante-deux articles*, dans un *Catalogue ancien* cité *Li tai san pao ki*, T. 2034, III, 49 *c*. Cf. aussi *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 50 *b*, où une interpolation fautive ajoute que l'ouvrage est extrait du *Dīrghāgama*. [Cf. Addenda, *infra*, p. 436.]

(4) Dans le *Tchong king mou lou* de 594, T. 2146, IV, 137 *a*¹, et les catalogues qui en dépendent (*Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 52 *a*, etc.), le chapitre V, « La constitution et la ruine des cinq *skandha* » — qui est le plus long des sept chapitres — est compté également comme une traduction indépendante de Ngan Che-kao. Plusieurs autres chapitres sont comptés comme des textes indépendants soi-disant « extraits » de la prétendue version complète de Ngan Che-kao (cf. p. 345, n. 1) dans le *Li tai san pao ki*, *ib.*, 51 *a*¹⁹⁻²², etc.; il ne circulait à cette époque (fin du VIe siècle) pas moins de quatorze de ces extraits, *ib.*, XIV, 115 *c*. Dans un article sur les rapports du *Sieou hing tao ti king* et du *Lotus de la Bonne Loi* (*Shūkyō kenkyū*, IV, 1, janvier 1927, p. 128), T. Watanabe signale douze de ces extraits dont il a trouvé mention dans les catalogues et qu'il identifie, d'après leurs titres, avec des chapitres de T. 606 et T. 607; il pense qu'il s'agissait non pas d'extraits proprement dits, mais d'autant de petits textes indépendants, et que c'est en agrégeant ces textes qu'un compilateur anonyme aurait constitué, à partir et autour d'une *Yogācārabhūmi* primitive, œuvre de Saṅgharakṣa, représentée en chinois par la version en 7 chapitres de Ngan Che-kao, la grande *Yogācārabhūmi* en 27 chapitres que traduisit un siècle plus tard Dharmarakṣa. Cette opinion repose sur une série d'arguments dont la logique m'échappe; elle est à écarter.

(5) Ce titre n'est pas une addition moderne; il est expressément cité par Tao-ngan dans la préface de son commentaire. — Cf. *infra*, p. 410, n. 3.

(6) Le chapitre VII de Ngan Che-kao comporte également des coupures; les chapitres I à V ont

L'original de la *Yogācārabhūmi* complète en 27 chapitres était donc antérieur au milieu du IIe siècle, époque où Ngan Che-kao commença ses travaux en Chine [1].

à peu près le même contenu que les chapitres correspondants de Dharmarakṣa, avec une tendance à l'abrègement, notamment pour les stances, qui sont résumées en prose.

[1] Certains catalogues attribuent à Ngan Che-kao la traduction d'un *Sieou hing* [*tao ti*] *king* qui aurait compté six ou sept *kiuan* et aurait donc été une version complète de la *Yogācārabhūmi*. Mais cette tradition, qui apparaît dans le *Tchong king mou lou* de 594, T. 2146, III, 129 *a*, et se retrouve jusque dans le *K'ai-yuan lou* de 730, T. 2154, I, 480 *c*, et XV, 649 *c*, repose certainement sur une confusion et doit être écartée.

Tout d'abord, il est invraisemblable que Ngan Che-kao ait rédigé à la fois une version complète et un florilège (c'est peut-être pour écarter cette objection que les bibliographes déclaraient qu'il s'agissait d'un florilège dont l'original provenait «de l'étranger»), et que Tao-ngan n'ait pas soufflé mot de cette version complète dans sa préface du florilège; bibliographe et commentateur, Tao-ngan s'était spécialisé dans l'étude et l'interprétation des traductions «archaïques» (voir sa biographie, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XV, 108 *a* 13-16) et celle-ci n'aurait pu lui échapper (alors qu'il est normal, vu le genre de ses travaux, qu'il n'ait pas commenté la version de Dharmarakṣa). D'autre part, le terme *sieou hing* qui figure dans le titre de cette prétendue version n'est jamais employé dans T. 607, où *ācāra*, etc., est toujours rendu par *hing* tout court; *sieou hing* appartient au vocabulaire de Dharmarakṣa.

Le *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 50 *a*, 62 *a*, donne sur cette pseudo-version des précisions impressionnantes, mais qui ne doivent pas faire illusion : elle aurait «différé un peu» de celle de Dharmarakṣa; Ngan Che-kao l'aurait rédigée en l'an 1 de Yong-k'ang 永康 des Han, c'est-à-dire en 167 p. C.; une préface en aurait été faite par Tche Min-tou 支敏度, un des premiers bouddhistes chinois lettrés, qui vécut dans la première moitié du IVe siècle et composa notamment des catalogues bouddhiques. Le *Li tai san pao ki* se réfère au Catalogue de Pao-tch'ang 寶唱錄 (des Leang, 518 p. C.) et au *Pie lou*. Ce dernier titre est une abréviation de *Tchong king pie lou*, titre d'un catalogue qui passait pour dater des Song (420-478); mais il peut s'appliquer aussi à l'un des catalogues de Tche Min-tou (sur son *Pie lou*, cf. *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, X, 336 *c*, et *K'ai yuan lou*, T. 2154, X, 573 *a*). C'est de ce dernier qu'il semble s'agir ici, car dans ses tables chronologiques (T. 2034, II, 35 *c*) le *Li tai san pao ki* note sous l'an 1 de Yong-k'ang des Han (167) que «d'après le Catalogue de Tche Min-tou, Ngan Che-kao traduisit cette année-là le *Sieou hing tao ti king* en 7 ou 6 *kiuan*»; partout ailleurs, c'est au *Han lou* 漢錄 de Tchou Che-hing 朱士行 (catalogue qui devait dater du IIIe siècle, avant le départ de l'auteur pour Khotan en 260, cf. *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, X, 336 *b*) que le *Li tai san pao ki* se réfère (T. 2034, II, 33-34, et IV, 50-51) lorsqu'il précise les dates des traductions de Ngan Che-kao. Ni le catalogue de Tchou Che-hing ni celui de Tche Min-tou, tous deux rédigés dans le Nord de la Chine, ne sont utilisés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* dont l'auteur vivait à Nankin.

Le Catalogue de Pao-tch'ang et le *Pie lou* des Song, comme celui de Tche Min-tou, étaient postérieurs à Dharmarakṣa, et le *Li tai san pao ki* les cite à maintes reprises dans sa notice sur les œuvres de Dharmarakṣa (T. 2034, VI, 61-64). Il est vraisemblable que les données relatives à la prétendue version complète de Ngan Che-kao proviennent d'une notice qui se rapportait originellement à quelques traduction de Dharmarakṣa. La confusion remonte sans doute au déplacement d'une note, ou à une faute de copie mal interprétée. Beaucoup des traductions de Dharmarakṣa sont datées, dans les catalogues, de la 1re année Yuan-k'ang 元康 (291 p. C.), d'autres de la 1re année Yong-kia 永嘉 (307 p. C.). Il y avait là les deux éléments d'une forme fautive Yong-k'ang 永康, qui est du reste un *nien hao* non seulement des Han (167-168 p. C.), mais aussi des Tsin (300-301 p. C.); et, de fait, pour la date du *Hien kie king* 賢劫經 traduit par Dharmarakṣa, les manuscrits hésitaient entre *yuan-k'ang* et *yong-k'ang* (*Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 *a* 11). Ce dernier *nien hao* dut être pris pour celui des Han, qui tombait à l'époque de Ngan Che-kao. Le mot *yuan* 元, «première» [année Yong-k'ang], doit être une faute graphique pour *wou* 五, «cinquième» [année T'ai-k'ang]; ou bien le chiffre a été corrigé parce que l'ère Yong-k'ang des Han n'a compté que deux années.

La préface de Tche Min-tou devait également se rapporter à quelque œuvre de Dharmarakṣa. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, VII, 49 *a-b*, et VIII, 58 *b-c*) conserve les préfaces qu'il rédigea pour ses éditions critiques du *Sūraṁgama-samādhi-sūtra* et du *Vimalakīrti-sūtra*; or, pour préparer ces éditions, il s'était servi de versions de Dharmarakṣa; il avait pu en préfacer d'autres. C'est justement en la première année Yuan-k'ang (291) que Dharmarakṣa avait traduit

Traduction fragmentaire de la préface de Tao-ngan (314-385)[1] à la version de Ngan Che-kao

La *yogācārabhūmi*, c'est la mystérieuse salle de ceux qui réagissent à la vérité[2], c'est l'arcanique chambre des immortels qui montent au ciel. Difficile à gravir, en sa sublimité, est le rempart du sans-origine; difficile à franchir, en son immensité, est la muraille du sans-action. Par la porte subtile, par l'ouverture mystique, c'est à peine si l'on entrevoit la cour. C'est que (la vérité, l'absolu) est d'un calibre pareil à celui de la mer, qu'on a beau transvaser chaque jour sans qu'elle s'épuise jamais; de même a-t-on beau se livrer à des efforts sans nombre pour faire revenir l'essence (à sa source), on n'y parvient pas pleinement. Quant à la figure (de la vérité absolue), elle contient l'infini; elle est calme, elle est décantée; il semble qu'elle existe, mais elle est sans parole... Seul le saint, en voyant la fleur, parfait le fruit, et, en voyant le rameau, parvient au tronc. Il expose alors un enseignement sans parole, il dispose une ornière sans trace; il dispense l'apaisement (*śamatha*), il révèle la contemplation (*vipaśyanā*)...

La terre (*bhūmi*), c'est ce qui renferme et, fécondé, donne les moissons de céréales; pierres et matières précieuses de toutes sortes, il n'est rien qu'elle ne porte en son sein. Quoi de plus pareil à l'apaisement et à la contemplation (*śamatha-vipaśyanā*)? C'est pourquoi l'apaisement et la contemplation sont appelés la «terre du *tao*» (*tao ti* 道地, *yoga-bhūmi*).

Jadis le Bienheureux (Bhagavat)[3]... accomplit son œuvre de conversion... Mais il fit le bon départ[4], et son enseignement fut interrompu. Puis, les cinq cents Arhat[5]

---

le *Śūraṁgama-samādhi-sūtra* (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2154, II, 9 *a*, VII, 49 *b*, et *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 c).

L'attribution d'un grand *Sieou hing tao ti king* à Ngan Che-kao et la mention, sous ce titre, d'une préface de Tche Min-tou résultent donc d'une de ces traditions fautives, encore aggravées par les soi-disant corrections d'une critique maladroite, compliquée et absurde, qui rendent si ingrate l'utilisation des catalogues du bouddhisme chinois et tout particulièrement celle du *Li tai san pao ki*, dont l'auteur s'attache beaucoup plus à concilier artificiellement les données contradictoires des catalogues antérieurs qu'à décrire et à classer les textes *de visu* (même dans son simple relevé des textes canoniques, *jou tsang mou* 入藏目, aux k. XIII et XIV, il avoue avoir inclus des textes qu'il n'avait pas vus, et se fonder sur «la critique des catalogues», cf. T. 2034, XIII, 109 *b*[1-2] et 115 *b*[22]). Cette méthode lui a si bien réussi que, jusqu'au *K'ai-yuan lou* y compris, les bibliographes successifs (références dans l'art. cité de Watanabe, p. 121), ayant à choisir entre les deux textes du *Sieou hing tao ti king* mentionnés dans le *Li tai san pao ki* et le texte unique dont ils disposaient, n'ont pas hésité à déclarer «manquante» la version de Dharmarakṣa et «conservée» la pseudo-version complète de Ngan Che-kao. Parmi les 176 traductions que le *Li tai san pao ki* attribue à Ngan Che-kao (contre 34 dans le *Tch'ou san tsang ki tsi!*), il n'y en a pas moins de dix que le *Tch'ou san tsang ki tsi* attribue, avec beaucoup plus de vraisemblance, à Dharmarakṣa (cf. S. Ōtani, «*Sur les traductions de Ngan Che-kao*», dans *Tōyō gakuhō*, XIII, p. 559).

[1] *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 69 *a-c*. Je ne traduis de cette longue et verbeuse préface que ce qui suffit pour donner une idée des renseignements positifs qu'on peut trouver dans ce genre de pièces, ainsi que du style de Tao-ngan et de la rhétorique taoiste qui était alors à la mode chez les lettrés bouddhistes. Je me suis abstenu de relever la source de toutes les formules tirées du *Lao-tseu*, du *Tchouang-tseu* ou des Appendices du *Yi king*.

[2] Ou plutôt : «Des hommes réalisés (*tchen jen*) qui répondent» (aux besoins et aux prières des êtres et les exaucent). *Ying tchen* 應眞 est, comme *tchen jen* 眞人, un terme taoïste qui a servi à rendre *arhat* dans les traductions bouddhiques archaïques, que Tao-ngan imite.

[3] *Tchong-yeou* 衆祐, traduction archaïque de *bhagavat*, d'interprétation incertaine (cf. *infra*, p. 422, n. 9).

[4] *Chan che* 善逝, traduction de *sugata*, épithète du Buddha.

[5] *Wou tchou* 無著 «sans attachement» (sur cette traduction archaïque d'*arhat*, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, I, 5 *a*). Il peut s'agir des Arhat du concile de Rājagṛha, ou encore de

étant morts à leur tour, l'hérésie se mit dans la doctrine sacrée. Alors il y eut un *śramaṇa* des Trois Corbeilles, nommé Saṅgharakṣa, qui, pensant aux pratiques exposées dans les livres, se prit de pitié pour ceux qui progressent sans pouvoir bénéficier de tout l'ensemble des livres. Se fondant sur les textes canoniques, il en compila l'essentiel, il en résuma les pratiques, et il arrangea tout cela pour en faire un ouvrage en vingt-sept chapitres... Puis il y eut le Bodhisattva [1] (Ngan) Che-kao, fils aîné d'un roi d'Arsak, qui se désista de (ses droits à être chef de) l'État, et noblement céda une situation de dix mille chars de guerre [2]. Ayant changé de visage [3], il cultiva le chemin. Il s'expatria pour propager les conversions, et arriva dans ce pays-ci. Les enseignements qu'il y répandit étaient profonds, subtils, éminents, de grande portée. Il détacha, à son tour, sept des chapitres qu'avait compilés Saṅgharakṣa, et les traduisit en chinois [4]...

Moi-même, né à un mauvais moment, j'ai été victime du déchirement de la corde maîtresse du filet impérial. Les Barbares troublèrent la Chine; la Gauche des Monts [5] fut perdue. J'ai fui le désastre à Hou-tsö [6]. Mes maîtres étaient décédés, mes amis trépassés; nulle part je ne trouvais de conseil ni d'avis. Alors les *śramaṇa* Tche T'an-kiang 支曇講 [7] et Tchou Seng-fou 竺僧輔 [8], de Yen-men [9], tous deux doués d'une brillante intelligence et pleins de foi en la tradition, arrivèrent de loin, ayant bravé le danger; et je pus échanger des idées avec eux. Suivant le texte [de la *Yogācārabhūmi*] chapitre par chapitre, phrase par phrase, j'en composai le présent commentaire [10], en comptant sur ces (deux confrères) plus avancés pour y comprendre quelque chose. Le moustique agite ses ailes pour suivre l'ouragan; la fourmilière se surajoute à la cime du pic...

2. *Version de Dharmarakṣa (284 p. C.)*

(Taishō, n° 606)

L'attribution de la version complète de la *Yogācārabhumi* à Dharmarakṣa, religieux né aux confins de la Chine, d'une famille d'origine Yue-tche établie à Touen-houang, et qui rédigea de nombreuses traductions aux alentours de l'an 300, semble bien assurée et se trouve même datée exactement par un colophon qui accompagne le texte dans la plupart des éditions du Canon chinois [11]. Voici la traduction

---

ceux du concile de Kaniṣka (mais celui-ci n'est attesté dans les sources chinoises que postérieurement à Tao-ngan).

[1] *K'ai che* 開士, terme archaïque répondant plus ou moins vaguement à *bodhisattva*.

[2] C'est-à-dire le trône impérial (*Mencius*, I, A, 1, 4).

[3] Expression s'appliquant à la conversion (*Tchouang-tseu*, v).

[4] Tao-ngan résume ici le contenu des sept premiers chapitres de la *Yogācārabhūmi*.

[5] Chan-tso 山左, la région actuelle du Ho-nan et du Ho-pei située à l'est des monts T'ai-hang. Tao-ngan se trouvait à Ye 鄴 lorsque éclatèrent les grands troubles de la fin des Tsin Occidentaux : invasion des Huns de Tchao, prise de Lo-yang en 311, de Tch'ang-ngan en 316, exode des Tsin à Nankin.

[6] Localité du Chan-si actuel, où se réfugia Tao-ngan (*Kao seng tchouan*, T. 2059, v, 351 c[18-22]). Cette préface doit dater de la jeunesse de Tao-ngan.

[7] D'après le *Kao seng tchouan*, un des maîtres de Tao-ngan à Hou-tsö s'appelait Tche T'an 支曇, nom qui paraît incomplet, et qui est suivi dans le contexte du *Kao seng tchouan* du mot *kiang* 講 au sens d'«expliquer».

[8] Ce moine a sa biographie dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, v, 355 *b-c*.

[9] Actuellement Tai hien 代縣 au Chan-si.

[10] Ce commentaire est mentionné dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, v, 39 *b*; il est perdu.

[11] T. 606, vii, 230, n. 19.

de ce colophon, dont les données sont du reste confirmées par les catalogues anciens :

Le texte (original) de ce *sūtra* fut apporté à Touen-houang par Tchou Heou-tcheng 竺侯征 [1], lettré du Cachemire (Ki-pin), qui était vraiment un savant supérieur, de naturel pur et sérieux, enclin à la religion et adepte du Vénérable [Buddha], inlassablement adonné à l'étude. Il y rencontra alors le *śramaṇa* Dharmarakṣa, [celui qu'on appelle] «le Bodhisattva [d'origine] Yue-tche» [2], dont la vertu est sans mélange, l'intelligence étendue, l'érudition profonde, qui a pour ambition la conversion des attardés et l'enseignement de la vérité, et qui possède également la langue de l'Inde et celle des Tsin [le chinois]. Ensemble ils expliquèrent ce texte. [Leur traduction fut] rédigée au pinceau par le *śramaṇa* Fa-tch'eng 法乘 [3] et par Fa-pao 法寶 le Yue-tche [4], disciples du Bodhisattva [Dharmarakṣa]; ils furent encouragés et aidés par plus de trente sages [laïcs]... et autres [5]. Le travail ne fut achevé que le 23ᵉ jour de la 2ᵉ lune de l'an v de T'ai-k'ang (26 mars 284) [6]. Jong Hi-ye 榮携業 [et?] Heou Wou-ying 侯無英 ont copié le texte en graphie «correcte» (*tcheng chou* 正書.) Ce *sūtra*

---

[1] Nom qu'on pourrait interpréter : «Tcheng le seigneur hindou»: le mot *heou*, «seigneur (ou marquis)», est fréquent à cette époque dans les noms donnés par les Chinois à des étrangers. Par exemple, on nous dit de Ngan Che-kao que tout le monde l'appelait «le seigneur d'Arsak» (Ngan heou 安侯), parce qu'il était un prince royal «venu, comme hôte, des pays d'Occident» (de l'Iran arsacide) (*Kao seng tchouan*, T. 2059, I. 324 a^{1-2}).

[2] La biographie de Dharmarakṣa n'est pas connue de façon détaillée. Né à Touen-houang, il voyagea dans les pays d'Occident, puis revint à Touen-houang, travailla principalement à Tch'ang-ngan et à Lo-yang et circula ailleurs en Chine. Il travailla de 265 à 308 (ou à 313 selon les sources), et mourut à l'âge de 78 ans. En 284, il devait donc avoir une cinquantaine d'années; c'est sans doute pour visiter l'école fondée par Fa-tch'eng à Touen-houang (voir note suivante) qu'il revint alors dans sa ville natale. Il y traduisit, en cette même année 284, quelques mois après la *Yogācārabhūmi*, l'*Avaivartikacakra* (Taishō, nº 266), dont l'original sanskrit lui avait été apporté à Touen-houang par une ambassade de Koutcha; c'est également Fa-tch'eng qui rédigea cette traduction. En 286, il était de retour à Tch'ang-ngan; en 289, il travaillait à Lo-yang; en 294, il était de nouveau dans la région de Touen-houang, à Tsieou-ts'iuan 酒泉. Cf. les colophons conservés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 50 *a-b*, 51 *b*, VIII, 57 *c*.

[3] Fa-tch'eng était disciple de Dharmarakṣa depuis l'âge de huit ans; il avait vécu avec lui à Tch'ang-ngan, puis s'était installé dans le pays natal de son maître, à Touen-houang, pour y fonder un monastère et y enseigner. C'est grâce à lui, lit-on dans sa biographie, que «la civilisation [la culture bouddhique chinoise] était parvenue à l'Ouest [de la Chine propre]... Il 'changea le cœur des loups', et fit connaître les rites aux Barbares». Cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, IV, 347 *b-c*; *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIII, 98 a^{10-14}.

[4] Touen-houang semble avoir été à cette époque le centre d'une colonie Yue-tche; il est difficile de savoir s'il s'agissait de Yue-tche Majeurs (Ta Yue-tche), ceux qui avaient émigré en Asie Centrale sous les Han, ou de Yue-tche Mineurs (Siao Yue-tche), restés dans la région de Touen-houang qui avait été l'habitat originel des Yue-tche. Touen-houang faisait partie de la province de Leang 涼州, gouvernée de 301 à 314 par Tchang Kouei, dont le fils devait y fonder en 317 la dynastie des Leang Antérieurs (317-376); les Sogdiens y étaient nombreux également. Cf. G. Haloun, «*Zur Ue-tsi-Frage*», in *Z. D. M. G.*, 1937, p. 242 et suiv.; W. B. Henning, «*The Date of the Sogdian Ancient Letters*», in *BSOAS*, XII (1948), p. 609 et suiv.

[5] Il s'agit évidemment des donateurs qui facilitèrent matériellement le travail. Je renonce à transcrire les noms propres que donne le texte, ne sachant comment les couper; ce sont des noms laïcs, dont certains semblent purement chinois, mais d'autres ont une allure étrangère (le caractère *tche* 支, abréviation de *Yue-tche*, y figure à deux reprises). Je n'ai retrouvé aucun de ces noms dans les colophons d'autres traductions de Dharmarakṣa, ce qui est compréhensible puisque la plupart de ces traductions furent faites à Tch'ang-ngan ou à Lo-yang (quoi qu'en dise H. Maspero, *BEFEO*, X, p. 223, les séjours de Dharmarakṣa à Lo-yang sont attestés par des colophons).

[6] Même date dans les catalogues, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 *b*, *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 62 *a*.

comporte en tout 27 chapitres (*p'in* 品)[1]; [la traduction] est divisée en six rouleaux (*kiuan*)[2] et compte près de 60.000 mots. Alors chacun desdits sages en disposa [c'est-à-dire que chacun des donateurs laïcs qui avaient subventionné le travail disposa d'un manuscrit de la traduction].

Au lieu de compter 27 chapitres et 6 *kiuan* comme la traduction originale de Dharmarakṣa, le texte actuel comprend 30 chapitres et 7 *kiuan*[3]. A la première lecture il apparaît que les chapitres 28 à 30, formant le 7e *kiuan* de ce texte, sont une addition mahāyāniste qui n'appartenait pas à l'ouvrage original. A la fin du chapitre XXVII, exclusivement hīnayāniste comme tout ce qui précède, on trouve des indications sur le titre de l'ouvrage, sur les bénéfices qu'il y a à l'enseigner, à l'écouter et à le mettre en pratique : c'est la conclusion habituelle d'un *sūtra*. Le 28e chapitre est intitulé : «Les pratiques des trois catégories de disciples»; il s'agit des Śrāvaka (Arhat), des Pratyekabuddha et des Bodhisattva, c'est-à-dire des «Trois Véhicules», par opposition au Petit Véhicule, celui des Śrāvaka; mais les Pratyekaduddha ne sont pas mentionnés dans ce chapitre, qui porte essentiellement sur les différences entre Arhat et Bodhisattva. Le chapitre suivant, le 29e, est consacré aux Pratyekabuddha (c'est le titre du chapitre), et le 30e traite des Bodhisattva.

Le premier de ces trois chapitres s'ouvre par des stances d'hommage au Buddha, comme on en trouve au début de la plupart des chapitres précédents; ces stances valent évidemment pour l'ensemble des trois chapitres. Tout porte à croire que ces chapitres constituaient à l'origine un ouvrage indépendant, et que le titre : «Les trois catégories de disciples», était en réalité le titre de tout cet appendice et non pas du premier des trois chapitres. C'est bien ainsi qu'au IVe siècle l'entendait Tao-ngan[4], qui classait parmi les traductions de Dharmarakṣa un «*Sūtra* des pratiques des trois catégories» en un *kiuan*, et ajoutait en note : «On a récemment réuni ce texte au grand *Sieou hing king*» (c'est-à-dire à la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa).

C'est donc dans le siècle qui sépare la traduction de la *Yogācārabhūmi* par Dharmarakṣa (284) et la rédaction du catalogue de Tao-ngan (384) que fut annexé au *Sieou hing tao ti king*, en guise de complément mahāyāniste, un autre texte en trois chapitres, lui aussi traduit par Dharmarakṣa, car la terminologie propre à ce traducteur se retrouve dans ces trois chapitres[5]. Il est possible que l'original sanskrit de ce texte ait été compilé avec l'intention d'en faire un complément de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa; par leur mode de présentation, ces trois chapitres ne se

---

[1] Même chiffre dans les mêmes catalogues. Dans sa préface à la version partielle de Ngan Che-kao, Tao-ngan déclare également que l'ouvrage complet (qu'il connaissait par la version de Dharmarakṣa) comptait 27 chapitres. Les catalogues ultérieurs, jusqu'au *Tche-yuan lou* de l'époque mongole, continuent à indiquer 27 chapitres (cf. l'art. cité de T. Watanabe, p. 121) : ou bien c'est qu'il continuait à circuler des manuscrits en 27 chapitres, ou plutôt c'est que les auteurs de ces catalogues se contentaient de copier les bibliographies antérieures, sans se donner la peine de jeter un coup d'œil sur les textes eux-mêmes qu'ils étaient censés cataloguer.

[2] Les mêmes catalogues indiquent 7 *kiuan*, tandis que pour la prétendue version complète de Ngan Che-kao, on trouve presque partout «6 (ou 7) *kiuan*»; l'addition à la fin de la version de Dharmarakṣa d'un 7e *kiuan* contenant trois chapitres supplémentaires a dû contribuer à troubler la tradition bibliographique et à faire inventer la pseudo-version complète de Ngan Che-kao.

[3] Dans le premier volume de ses *Études de philosophie indienne* (*Indo tetsugaku kenkyū*, 1924, p. 370), H. Ui s'autorise d'un décompte des mots du texte actuel pour supposer que les derniers chapitres auraient fait partie du texte original de Dharmarakṣa; mais je ne trouve pas les mêmes chiffres que lui, et ce genre de statistique me paraît trop hasardeux pour qu'on en puisse tirer rien de probant.

[4] Cité *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 9 *a*; *Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 64 *a*.

[5] Je l'ai vérifié pour une vingtaine de termes caractéristiques.

distinguent guère des précédents : même mélange de prose et de stances récapitulatives, même emploi constant d'apologues illustratifs. Toutefois, on n'a pas imité les stances que Saṅgharakṣa avait placées au début et à la fin de la plupart de ses chapitres pour rappeler le but de son œuvre; et, d'autre part, il est si peu question dans ces trois chapitres de Yoga proprement dit qu'on peut se demander s'il ne s'agissait pas plutôt d'une petite compilation mahāyāniste sur les Trois Véhicules, sans rapport précis avec la *Yogācārabhūmi*[1]. La tenue littéraire et doctrinale en est du reste nettement inférieure à celle de la *Yogācārabhūmi* proprement dite; on s'en aperçoit même à travers la traduction chinoise.

Traduction de la préface anonyme[2] de la version de Dharmarakṣa

Yu-kia-tchö-fou-mi 瑜伽遮復彌 (*Yogācā[ra]bhūmi*), en chinois *Sieou hing tao ti king* 修行道地經.

L'auteur de la *Yogācārabhūmi* était un *śramaṇa* de l'Inde nommé Saṅgharakṣa. Né dans la région du Madhyadeśa[3], où fleurit la sainteté, il étudia dans sa jeunesse les autorités scripturaires contenant l'essentiel de la grande œuvre. Il maîtrisa exhaustivement les douze classes de textes canoniques de la Corbeille de la Loi; du savoir lié aux trois pénétrations[4], il n'était rien qui lui échappât. Il accrochait le mystère et parvenait au sublime[5]; il fut capable de s'incorporer le profond arcane. Avec grande compassion, il travailla largement pour le bien des êtres vivants, aidant la grande lumière à resplendir pour éclairer les ténèbres de la cécité. Il honorait, en les exposant, les sublimes enseignements d'ambroisie; si, par opportunisme, il se manifesta comme un *arhat*[6], il était en réalité un *bodhisattva*[7]. Pensant avec pitié aux sages ultérieurs qui approcheraient du *tao*, et auxquels leurs faibles forces ne permettraient pas d'avancer par eux-mêmes, il établit un grand collationnement de tous les textes canoniques[8], et traça un chemin de traverse facile à suivre. Il analysa la constitution et la ruine des cinq *skandha*, et l'origine imperceptible de leurs transformations, et les douleurs des naissances et des morts, pour exhorter ceux qui sont dans l'erreur et pour encourager ceux qui sont dans la confusion. Et c'est pourquoi il fit ce «*sūtra*». Bien que le texte en soit concis, le sens en est riche. Il recueillit, de loin et de près, des apologues afin de réprimer les pensées perverses. Mais son objet principal, c'était le *samādhi*, la technique du *dhyāna*, l'explication du vide, le retour au rien, la stabilisation de toute pensée. Car là se trouvent vraiment la quiétude parfaite qui dégage du malheur, et le chemin du sans-action[9].

---

(1) Malgré l'analogie du titre, le «*Sūtra* des trois catégories de disciples», *San p'in ti tseu king* 三品弟子經, n° 767 de Taishō, dont la traduction est attribuée à Tche K'ien (milieu du IIIe siècle), n'a aucun rapport avec notre texte. Dans ce petit *sūtra* purement mahāyāniste, qui relève du genre des *Prajñāpāramitā*, il s'agit de trois classes d'*upāsaka*, supérieure, moyenne et inférieure, différenciées d'après leur respective observance des *pāramitā*.

(2) T. 606, 181 c.

(3) Tchong-kouo 中國. Ceci ne doit être qu'une clause de style; cf. *infra*, p. 363, n. 6.

(4) *San ta* 三達, les trois *vidyā* (*san ming* 三明).

(5) *Keou hiuan tche miao* 鉤玄致妙, cf. *Yi king, Hi ts'eu* : *Keou chen tche hiuan* 鉤深致玄.

(6) *Tchen jen* 眞人.

(7) Cf. *inf.*, p. 373, n. 3.

(8) *King* 經, var. *yi* 義.

(9) *Wou wei* 無爲, le *nirvāṇa*.

3. *L'appendice mahāyāniste de la version de Dharmarakṣa*

(Chapitres xxviii-xxx de Taishō, n° 606)

Doctrinalement, ce complément dénote l'influence du *Lotus de la Bonne Loi*, où la question des Véhicules joue, comme on le sait, un rôle si capital [1]. Parmi les nombreux apologues qu'il contient, on relève les plus célèbres paraboles du *Lotus* : la ville magique [2], la maison en feu [3], l'aveugle-né et le médecin [4], et encore un conte de quête de joyaux en mer qui ne figure ni dans le *Lotus* sanskrit, ni dans sa version tibétaine, et ne se trouve que dans l'une des versions chinoises, justement celle que rédigea Dharmarakṣa deux ans après sa traduction de la *Yogācārabhūmi* [5]. Le thème des équipées maritimes à la recherche de joyaux est fort banal

---

[1] Il n'y a pas de concordance littérale entre le complément de la *Yogācārabhūmi* et le *Lotus* (tous deux traduits en chinois par Dharmarakṣa), mais l'influence et les emprunts sont évidents. «Les trois derniers chapitres s'inspirent du *Lotus*», remarquait au xvii° siècle l'auteur du *Yue tsang tche tsin* 閲藏知津 dans sa notice sur le *Sieou hing tao ti king* (éd. *Shōwa sōmokuroku*, vol. III, k. xxxviii, p. 1224 c).

[2] Chap. xxviii, *inf.*, p. 425; *Lotus*, chap. vii, trad. Burnouf², p. 115-116, trad. Dharmarakṣa, T. 263, iv, 92 *b* et suiv. La *Yogācārabhūmi* développe le conte, mais abrège l'interprétation doctrinale, et ne mentionne pas «l'île des joyaux».

[3] Chap. xxix, *inf.*, p. 426 (très abrégé); Burnouf, chap. iii, p. 47-53; trad. Dharmarakṣa, ii, 75 *b* et suiv. Dès le milieu du iii° siècle, Tche K'ien aurait rédigé de cette parabole une version indépendante intitulée *Sūtra de l'appel du Buddha au moyen des trois chars*, et qui aurait été la plus ancienne traduction chinoise d'un texte du *Lotus*. Mais l'attribution de cette version (que les catalogues des T'ang déclarent déjà perdue) à Tche K'ien ne remonte qu'au *Li tai san pao ki*, T. 2034, v, 58 *c*; elle n'est pas mentionnée dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*; la valeur en est suspecte.

[4] Chap. xxx, *inf.*, p. 428 (très simplifié, ne mentionne pas les *ṛṣi*); Burnouf, chap. v, p. 82-86; trad. Dharmarakṣa, iii, 85 *a* et suiv.

[5] Chap. xxx, *inf.*, p. 427; trad. Dharmarakṣa, k. v, 94 *c*-95 *b*. Ce passage manque aux autres versions chinoises du *Lotus*. Dharmarakṣa traduisit le *Lotus* en 286, à Tch'ang-ngan, après son retour de Touen-houang (cf. colophons dans T. 2145, viii, 56 *c*). Le *Li tai san pao ki*, T. 2034, vi, 62 *a*, et d'autres catalogues à sa suite, prétendent que dès son arrivée à Tch'ang-ngan en 265, Dharmarakṣa avait donné une première version du *Lotus*, plus brève que celle de 286; c'est certainement une erreur, due à une variante du titre (qui était indiqué d'une part en traduction, de l'autre en transcription), comme l'a bien vu l'auteur du *K'ai-yuan lou*, T. 2154, xiv, 628 *c*.

La recension du *Lotus* traduite par Dharmarakṣa contenait trois grands apologues qui manquent aux autres recensions, et d'autres additions encore (cf. l'étude comparative des versions de Dharmarakṣa et de Kumārajīva par Ō. Sakaino 境野黄洋, dans *Komazawa daigaku bukkyō gakkai nempō* 駒澤大學佛教學會年報, I, 1931, p. 74 et suiv.); K. Fuse, dans son ouvrage de 1934 sur *La formation du Saddharmapuṇḍarīka* (cf. *Bibl. B.*, VII-VII, n° 253), pense cependant que la recension de Kumārajīva représente un état plus ancien du *Lotus*. Kumārajīva lui-même ne critiquait la version de Dharmarakṣa que comme trop littérale (*Kao seng tchouan*, T. 2059, ii, 364 *b*²).

D'après la préface, datée de 601, de la version dite «augmentée» du *Lotus*, T. 264, p. 134 *b*-*c*, l'original de la version de Dharmarakṣa était un manuscrit sur feuilles de palmier (provenant de l'Inde), tandis que celle de Kumārajīva (405 ou 406 p. C.) reposait sur un manuscrit provenant de Koutcha (d'où Kumārajīva était originaire); l'auteur ou les auteurs de cette préface déclarent avoir examiné eux-mêmes deux manuscrits sanskrits, l'un sur feuilles de *tāla* et l'autre de Koutcha. Un des disciples et collaborateurs de Kumārajīva, Seng-jouei 僧叡 (cité *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, vi, 42 *a*), rapporte d'autre part une tradition d'après laquelle le «texte authentique» du *Lotus* serait parvenu en Chine de Khotan par la voie des airs. Un commentaire des T'ang, T. 2068, i, 50 *c*, semble indiquer que Dharmarakṣa avait rapporté lui-même de l'Inde son manuscrit sanskrit du *Lotus*; mais ce témoignage n'a guère d'autorité. Un *Si yu tche* 西域志 perdu, cité dans ce même commentaire, *ib.*, 50 *b*, signalait dans la bibliothèque royale de

dans la littérature bouddhique, mais la version qu'en donne la *Yogācārabhūmi* concorde si bien avec celle du *Lotus* de Dharmarakṣa que l'emprunt ne fait pas de doute[1].

Dans les textes chinois des premiers siècles traitant spécialement de Yoga, on remarque une tendance à compléter par des développements mahāyānistes les données techniques du Yoga hīnayāniste. Chez les traducteurs des Han, au IIe siècle,

---

Khotan une recension sanskrite du *Lotus* comportant 6500 *gāthā*, et dans celle du Cachemire une recension comportant 6000 *gāthā*. Il a existé plusieurs ouvrages intitulés *Si yu tche*; le texte cité ici est le même, avec des variantes importantes, qui est donné comme une «relation» (*tchouan* 傳) de Jina[?]gupta dans les biographies de ce moine, un des rédacteurs de la version «augmentée» du *Lotus* (cf. Lévi, *BEFEO*, V, 255). G. Umada 馬田行啓, dans ses notices sur le *Lotus* (*Kokuyaku issaikyō*, *Hokke-bu*, p. 2 a, et *Bussho kaisetsu daijiten*, vol. X, p. 365 c), donne des indications beaucoup plus précises sur la provenance des originaux sanskrits de chacune des trois versions chinoises du *Lotus*; mais je ne sais trop ce que peuvent valoir ces informations, dont je ne parviens pas à déceler la source.

(1) L'apologue s'intercale dans le *Lotus* de Dharmarakṣa au début du chapitre VIII (*La prophétie aux cinq bhikṣu*), qui selon K. Fuse appartient au fond le plus ancien du *Lotus*. Un guide (chef de caravane, *sārthavāha*), compatissant et tombé dans la misère, bat le tambour pour convoquer tous ceux qui désireraient partir en mer en quête de joyaux; mais il leur prescrit comme condition de renoncer à l'amour de leurs propres personnes et de leurs familles. De nombreux candidats s'annoncent et, parmi eux, des mendiants, dénués de tout, auxquels le guide promet vêtements et nourriture pour le voyage. La navigation est favorable; les voyageurs évitent les trois périls de la mer (Makara, échouage, Rākṣasa) et gagnent le palais d'un Nāgarāja, qui leur offre ses *cintāmaṇi*, à condition qu'ils viennent les prendre eux-mêmes. Les plus sages des compagnons du guide (désignés tantôt comme des marchands, tantôt comme des mendiants) vont recevoir les *cintāmaṇi*; les autres n'osent s'y risquer et se contentent de recueillir les sept matières précieuses (*ratna*). Après le retour au Jambudvīpa, le guide et ses compagnons sages font tomber de toute part une pluie de matières précieuses au moyen des *cintāmaṇi*; les autres reprennent la mer et rapportent à leur tour des *cintāmaṇi* du Nāgarāja. Le guide est pareil au Bodhisattva, qui veut sauver tous les êtres; l'appel au tambour, c'est la prédication; le *cintāmaṇi* est l'image du *dharmakāya*; le Nāgarāja représente le Buddha; ceux qui recueillent les *cintāmaṇi* sont pareils aux Bodhisattva, et ceux qui se contentent des sept matières précieuses sont les Śrāvaka, qui se contentent des sept *bodhyaṅga*. Dans la *Yogācārabhūmi*, l'histoire est simplifiée et le motif de la compassion universelle passe au premier plan; mais tous les éléments de l'apologue se retrouvent dans le *Lotus*. Certains de ces éléments figurent également dans un autre apologue de la *Yogācārabhūmi*, chap. XXVIII, *inf.*, p. 425, n. 1.

Parmi les autres textes bouddhiques traitant le thème de la quête de joyaux en mer (par ex. Śroṇa Koṭikarṇa dans le Vinaya des Sarvāstivādin, Chavannes, *Cinq cents contes*, II, 240 et suiv.; Mahātyāgavat dans *Le Sage et le Fou*, *ib.*, IV, 90-91; etc.), celui qui se rapproche le plus du *Lotus* est inclus dans le *Cheng king* 生經 («*Jātaka*», T. 154, 1, 75 *b*-76 *a*), ouvrage traduit lui aussi par Dharmarakṣa en 285, un an après la traduction de la *Yogācārabhūmi*, un an avant celle du *Lotus* (cf. Chavannes, *op. cit.*, I, p. 146, n. 1). Le cadre même du récit, dans le *Cheng king*, rappelle le *Lotus*; la scène est au Pic du Vautour comme dans le *Lotus*, et *cinq cents bhikṣu* sont en train de discuter sur le zèle (*vīrya*) mis en œuvre par le Buddha au cours de ses existences passées pour le salut de tous les Êtres : zèle qui lui a valu la *bodhi*. Tout le début du récit suit de fort près le *Lotus* de Dharmarakṣa; les voyageurs sont ici des marchands, au nombre de *cinq cents*, incarnations antérieures des *cinq cents bhikṣu* : peut-être décèle-t-on ici l'association d'idées qui fit introduire cet épisode dans le *Lotus* de Dharmarakṣa, au chapitre sur les *cinq cents bhikṣu*. Le *Cheng king* ajoute, à la fin, l'épisode du *maṇi* perdu et de la mer écopée, qui se retrouve dans *Le Sage et le Fou* et dans le *Mahāsāṅghika-vinaya* (Chavannes, *op. cit.*, II, p. 310-312). Une allusion à ce dernier épisode figure dans les stances initiales du chapitre VIII de la *Yogācārabhūmi* (T. 606, II, 109 *c*, *inf.* p. 403, n. 2); mais c'est du *Cheng king* que se rapprochent ces stances, et non du *Lotus* de Dharmarakṣa comme le veut T. Watanabe dans son mémoire cité.

T. Watanabe prétend découvrir encore d'autres analogies avec le *Lotus* aux chapitres VI, VIII et XXII de la *Yogācārabhūmi*, mais les rapprochements qu'il institue sont forcés et ne résistent pas à un examen serré des textes. La partie primitive de la *Yogācārabhūmi*, chapitres I à XXVII, est purement hīnayāniste, et c'est exclusivement dans les trois chapitres supplémentaires qu'apparaît l'influence du *Lotus*.

on a d'une part des textes purement hīnayānistes (c'est le cas des traductions de Ngan Che-kao[1]), de l'autre des textes purement mahāyānistes (comme le *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*[2] et le *Śūraṁgama-samādhi-sūtra*, traduits par Tche Leou-

---

[1] De façon générale, tous les textes dont l'attribution à Ngan Che-kao se présente dans de bonnes conditions de vraisemblance appartiennent au Petit Véhicule. En ce qui concerne le Yoga, les principaux de ces textes sont le «Grand *Ānāpānasmṛti-sūtra*» (*Ta ngan-pan cheou yi king* 大安般守意經, T. 602) et le *Skandha-dhātv-āyatana-sūtra* (*Yin tch'e jou king* 陰持入經, T. 603).

Ainsi que l'indique son titre, le premier de ces ouvrages traite essentiellement de l'«attention appliquée à la respiration». Cet ouvrage est entremêlé de gloses qui se distinguent mal du texte proprement dit; il avait été commenté au IIIe siècle par un groupe de trois bouddhistes laïcs sous la direction d'un moine d'origine sogdienne, K'ang Seng-houei 康僧會 (mort en 280), dont la préface est conservée en tête de T. 602 et dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VI, 42 c-43 c (cette préface est aussi citée avec des variantes importantes dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 324 a-b). Puis, au IVe siècle, il fut commenté par Tao-ngan 道安 (mort en 385; préface dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, *ib.*, 43 c), par Sie Fou 謝敷 (préface *ib.*, 43 c-44 a; sur cet auteur qui vécut vers la fin du IVe siècle, voir *Tsin chou* 晉書, XCIV, 14 a, et *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 49 a) et par Tche Touen 支遁 (314-366; cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, IV, 348 c). L'authenticité de cet ouvrage, dont le style et la terminologie sont fort archaïques, est aussi vraisemblable que possible.

On peut en dire autant du texte sur les *skandha*..., T. 603 (qui en dépit du titre n'affecte nullement la forme d'un *sūtra*); le commentaire qu'en rédigea avant 280 Tch'en Houei 陳慧 de Kouei-ki 會稽, un des trois commentateurs laïcs de l'*Ānāpānasmṛti*, est sauf erreur le plus ancien commentaire bouddhique chinois qui nous soit parvenu (T. 1694). Tao-ngan avait également commenté cet ouvrage (préface dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VI, 44 b-45 a). Ce n'est guère qu'une liste de catégories numériques du Petit Véhicule, avec des définitions et quelques développements sur *śamatha-vipaśyanā* et notamment une énumération de dix-huit sortes de *vipaśyanā*.

L'attribution à Ngan Che-kao de petits «*sūtra*» sur «*Les trente-sept* bodhipakṣa *dans la pratique du 'Dhyāna'*» (T. 604) et sur «*La méditation des* dharma *dans la pratique du 'Dhyāna'*» (T. 605, sur l'*aśubhābhāvanā*; dans ces titres les mots *tch'an hing* 禪行 correspondent peut-être à *yogācāra*), est par contre mal assurée; le premier était classé par Tao-ngan parmi les versions anonymes (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 16 c).

Le «*Sūtra des douze portes*» (ou «*rubriques*»), *Che eul men king* 十二門經, aujourd'hui perdu, enseignait d'après le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, V, 39 c) «les arcanes de la pensée de 'Dhyāna'»; il en existait deux recensions, une «grande» et une «petite» (*ib.*, II, 5 c), dont chacune fut commentée par Tao-ngan (préfaces *ib.*, VI, 45 b-46 b). De la grande recension Tao-ngan déclare qu'elle était, parmi les textes de Ngan Che-kao traitant de «Dhyāna», l'ouvrage le plus poussé et le plus complet (*ib.*, 46 b); on en avait retrouvé de son temps une copie manuscrite datée de 238. Les «douze portes» semblent avoir été (*ib.*, 45 b-c) les quatre *dhyāna* (*tch'an* 禪), les quatre *apramāṇa* (*teng* 等) et les quatre *ārūpya* (*k'ong* 空). Quant à la petite recension, Tao-ngan ne l'attribuait à Ngan Che-kao que par vraisemblance, parce que, disait-il, Ngan Che-kao «excellait à enseigner le Dhyāna»; Tao-ngan ajoute que cet ouvrage ouvrait «la route des Trois Véhicules», mais ce n'est là qu'une formule et le *Sūtra des douze portes* ressortissait évidemment au Petit Véhicule, ainsi qu'en témoigne un extrait (sur l'*aśubha-bhāvanā*) conservé dans le *Hong ming tsi* 弘明集, T. 2102, XIII, 87 c.

[2] Titre complet : *Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra*, «*Sūtra* de la concentration durant laquelle apparai(ssen)t face à face le(s) Buddha(s) en présence immédiate» (il s'agit en particulier du Buddha Amita); traduit par Tche Leou-kia-tch'an (avec Tchou Fo-cho) en 179 (colophon, trad. Maspero, *JA*, 1934, II, p. 94, dont la note 4 est confirmée par *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIII, 96 a). Cet ouvrage est représenté actuellement en chinois par quatre versions (T. 416-419) dont la comparaison soulève des problèmes délicats qui ne sont pas sans importance pour l'histoire du Mahāyāna en général, et en particulier pour celle du culte d'Amita et de l'oraison dite de «commémoration (c'est-à-dire vision mentale) de(s) Buddha» (*buddhānusmṛti*). Deux de ces versions sont attribuées à Tche Leou-kia-tch'an, T. 417 et 418; elles présentent des différences de terminologie qui doivent permettre de reconnaître laquelle des deux est l'œuvre authentique de ce traducteur, mais une étude détaillée serait nécessaire et les savants japonais,

kia-tch'an)[1]. Un peu plus tard, quand on se mit à traduire des textes plus longs et moins élémentaires, nous trouvons parmi les versions de Dharmarakṣa, vers la fin du IIIe siècle, à côté de petits textes hīnayānistes en forme de *sūtra* comme le *Sūtra de la contemplation des* dharma (*Fa kouan king* 法觀經, T. 611 : sur l'*ānāpāna*, l'ordre à suivre dans les exercices de Yoga, la *smṛti*, etc.) et le *Sūtra de la contemplation du corps* (*Chen kouan king* 身觀經, T. 612 : *aśubhā-bhāvanā*), notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa avec son appendice mahāyāniste. Un siècle plus tard, avec Kumārajīva et ses contemporains ou successeurs immédiats, on a toute une série d'ouvrages où les méthodes ou doctrines de Yoga des deux Véhicules sont exposées conjointement, dans un effort évident de répondre à la demande d'une double clientèle, avec prédominance tantôt des éléments hīnayānistes, tantôt des éléments mahāyānistes. Ainsi dans l'*Explication sommaire de la méthode de «Dhyāna»* (*Tch'an fa yao kiai* 禪法要解) composée par Kumārajīva dans les premières années du Ve siècle[2], le plan est hīnayāniste et l'on reconnaît les rubriques graduées du «chemin» tel que l'enseigne l'Abhidharma du Petit Véhicule : contemplation de l'impur et du squelette[3], parcours des quatre *dhyāna*, des quatre *apramāṇa*, des quatre *ārūpya*, *bhavāgra*, étude des quatre saintes vérités[4], enfin obtention des quatre *ṛddhipāda* et des cinq *abhijñā*. L'exposé de ces exercices est en grande partie hīnayāniste, mais des formules mahāyānistes s'y introduisent[5],

---

qui n'ont tenu compte que d'un petit nombre de termes, aboutissent à des conclusions diamétralement contradictoires (K. Sakaino dans *Shina bukkyō no kenkyū*, Tōkyō, 1930, p. 33-34; S. Mochizuki dans G. Ono, *Bussho kaisetsu daijiten*, II, Tōkyō, 1935, p. 55-56). C'est sur la base du *Pratyutpannasamādhi-sūtra* qui se développa en Chine, notamment à la fin IVe siècle dans l'Association du Lou-chan (*inf.*, p. 357, n. 8), la mystique contemplative liée au culte d'Amita. Cet ouvrage a été supplanté depuis lors par le *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus* (*Kouan wou leang cheou fo king* 觀無量壽佛經, **Amitāyurbuddhānusmṛti-sūtra*, T. 365) traduit par Kālayaśas entre 424 et 442. [Cf. *infra*, p. 436.]

[1] La version de Tche Leou-kia-tch'an, rédigée en 185 ou 186, était déjà perdue au début du VIe siècle (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 6 *b*, VII, 49 *a*; *Li tai san pao ki*, T. 2034, II, 34[?], IV, 52 *c*). Cet ouvrage a été traduit en chinois près de dix fois; vers le début du IVe siècle, le moine chinois Tche Min-tou (*sup.*, p. 345, n. 1) établit une édition «syncrétique» fondée sur quatre de ces versions, et dont la préface (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VII, 49 *a-b*) est un curieux témoignage sur l'éveil de la critique comparative en Chine. La seule version qui nous soit parvenue, T. 642, est de Kumārajīva.

[2] T. 616. Cet ouvrage qui est rédigé sous forme de questions et de réponses, et qui apporte sur certains points d'Abhidharma des données techniques fort poussées, n'est pas une traduction, mais une œuvre originale (*tchouan* 撰) de Kumārajīva; c'est ce dont témoigne dans une préface son disciple Seng-jouei (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 65 *b*). Kumārajīva le rédigea en manière de complément au *Tso tch'an san-mei king* (T. 614), entre les années 402 et 405; cf. le colophon de la traduction du *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, *Tch'ou san tsang ki tsi*, *ib.*, X, 75 *b*, et la citation de Seng-jouei dans le *Kao seng tchouan*, T. 2059, II, 596 *a*. Il s'est souvent servi, dans cette compilation, du *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* qu'il était alors en train de traduire (402-406).

[3] La contemplation de l'impur (*aśubhā-bhāvanā*) étant destinée à contrecarrer l'attachement aux objets des cinq sens, et celle du squelette (*asthi-bhāvanā*) l'attachement à l'apparence humaine. Cette première partie, jusqu'à la fin des stances (T. 616, I, 286 b^{12}-287 a^{21}) est très proche d'un petit texte, le «*Sūtra» sommaire sur le «Dhyāna»* (*Tch'an yao king* 禪要經, T. 609), aujourd'hui classé, contre toute vraisemblance, comme une traduction anonyme des Han et qui, d'après son sous-titre dans l'édition de Corée, n'est que le premier chapitre d'une traduction incomplète; l'analogie est souvent littérale, mais T. 609 est plus développé, est introduit des additions mahāyānistes (*inf.* p. 355, début de la n. 1). Kumārajīva s'est évidemment servi de ce texte pour compiler la première partie de sa *Méthode*.

[4] C'est le chemin de la «vue» des vérités (*satya-darśana-mārga*).

[5] Par exemple, p. 287 b^{1} : «D'autre part, dans le Mahāyāna, pour les Bodhisattva à facultés aiguës, qui possèdent la vraie *prajñā* et ont des causes antérieures de *puṇya*, les choses sont

et à la fin de l'ouvrage les *abhijñā* reçoivent des interprétations curieusement mahāyānistes et les Arhat cèdent la place aux Bodhisattva [1]. Dans le «*Sūtra de la pratique du Dhyāna et du Samādhi* (*Tso tch'an san-mei king* 坐禪三昧經), compilation tirée par Kumārajīva principalement des œuvres des patriarches de l'école cache-

différentes...»; ou encore à la fin du k. 1, p. 292 b^{2}, le développement sur les *apramāṇa* est conclu par cette phrase : «Le sens de ces *apramāṇa* est tel qu'il est exposé dans le Mahāyāna.» Cette dernière formule est répétée à la fin du k. 2, p. 297 c^{11-12}, à propos des *abhijñā* qui, elles, sont bien interprétées de façon toute mahāyāniste. Ces renvois au «Mahāyāna» doivent se rapporter au *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, dont un des titres chinois était «Traité expliquant le Mahāyāna» ou simplement «Livre du Mahāyāna» (*JA*, 1950, p. 375, n. 1, et 381, n. 1).

[1] Jusqu'à la page 295, il n'est question, en principe, que de *yogācāra*, de disciples, d'Arhat, etc. (p. ex. au k. 1, 286 c^{20-22}, T. 616 ne mentionne que les Arhat, tandis que le texte parallèle de T. 609, 238 b^{14}, leur adjoint les Bodhisattva). Les Bodhisattva apparaissent à la page 295 *c* à propos du pouvoir miraculeux (*ṛddhividhi*, première des *abhijñā*), lequel consiste, pour eux, à pouvoir apparaître aux êtres en tous lieux pour leur prêcher la Loi, sans en réalité se déplacer; à faire voir à ceux qui s'attachent à l'hérésie éternaliste d'illusoires incendies cosmiques; à se montrer aux orgueilleux sous la forme d'un *vajradhara* terrible, et à d'autres sous celles d'un *cakravartin* prédicant, d'un Śakra Devendra, d'un Māra, d'un Śrāvaka, d'un Pratyekabuddha, ou d'un Corps de Buddha, afin d'instruire les êtres selon leurs besoins... Le Bodhisattva doué de *ṛddhividhi* se révèle comme Buddha radieux dans des univers paradisiaques, ou bien prêchant sur un lotus bleu au milieu des mondes changés en océan, ou encore sur le Sumeru; ou bien il prêche invisible, seul son *brahmasvara* se faisant entendre. Suit un long développement, dans le genre des *Prajñāpāramitā*, sur la réalité que possèdent ces métamorphoses. De même la définition de l'ouïe divine (*divyaśrotra*, deuxième *abhijñā*) donne lieu à un développement sur le *nītārtha* et le *neyārtha* : c'est grâce à l'ouïe divine, en effet, que, lorsque le Bodhisattva entend la voix de tous les Buddha, son esprit qui s'approfondit en *samādhi* ne perçoit plus, par delà les *lakṣaṇa* de la voix qui prêche, que le *dharma* prêché, et qu'il s'attache non plus au sens littéral de ce *dharma*, mais à son sens profond (*gambhīra*, épithète mahāyāniste); il ne se fonde plus sur les *sūtra* de sens à déduire (*neyārtha*), mais sur les *sūtra* explicites (*nītārtha*)... Interprétations analogues des trois autres *abhijñā*, énumérées dans l'ordre suivant : connaissance de la pensée d'autrui, mémoire des existences antérieures, vue divine. Cette dernière s'obtient en fixant la vue, puis la pensée, sur un point lumineux, de sorte que tous les éléments (*dhātu*) de la matière visible (*rūpa*) se purifient et deviennent «divins» (*divya*); la vue ne connaît alors plus d'obstacles (*pratigha*), et l'on peut voir les Buddha innombrables et leurs *vyūha-kṣetra*, puis les ramener à l'unité, puis dans cette unité voir à nouveau la totalité multiple des Buddha, etc. La faculté de se métamorphoser soi-même ou de créer des objets métamorphiques (*nirmita*), et notamment des êtres qui parlent lorsque parle leur créateur, est bien donnée dans le Petit Véhicule comme un effet de la *ṛddhividhi* (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VII, p. 115 et suiv.); mais ces créations magiques sont présentées ici en termes nettement mahāyānistes.

Quant à l'interprétation que donne Kumārajīva des pouvoirs magiques, de l'ouïe divine et de la vue divine, elle va à l'encontre du *Pratyutpanna-samādhi-sūtra* où il est dit expressément (T. 418, 1, 905 *a-b*; cf. T. 417, 899 *a*, T. 419, 922 *a-b*) que ce n'est *pas* par la vue divine que le Bodhisattva en *samādhi* voit [*ailleurs*] le Buddha Amita, ni par l'ouïe divine qu'il l'entend [*ailleurs*] prononcer des *sūtra*, ni par les *ṛddhipāda* qu'il *se rend* dans son *buddhakṣetra*. Il ne «voit» pas non plus le Buddha en mourant *ici* et en renaissant *là-bas* dans son *buddhakṣetra*; au contraire, c'est *ici même*, à l'endroit où il est assis en *samādhi*, que le pratiquant voit ou entend le Buddha; et s'il ne le voit pas éveillé, il le verra en rêve. De même, si trois hommes rêvent de trois courtisanes, Sumanā (Siu-men 須門), Āmrapālī (A-fan-ho-li 阿凡和梨) et Utpalavarṇā (Yeou-p'i-heng 優陂恒, lire Yeou-po-houan 優波洹), dont ils ont entendu parler, mais que ni l'un ni l'autre n'ont vues, c'est par l'effet des pensées lascives, mises en mouvement par ce qu'ils ont entendu dire de ces courtisanes, qu'ils leur rendent visite en rêve et couchent avec elles, alors qu'en réalité ils n'ont jamais quitté l'endroit où ils dorment (cf. *inf.*, p. 431, n. 5, et *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā*, T. 220, CCCCLI, 274 *a-b*, chapitre sur les «Pratiques de rêve», *Svapnacaryā-parivarta*, où il est dit que les *samādhi* pratiqués en rêve sont profitables au Bodhisattva).

Le *Sūtra de la commémoration du Buddha Amitāyus* (T. 365, trad. Takakusu, *SBE*, XLIX, § 8) spécifie également que la reine Vaidehī peut voir la Terre Pure sans posséder la vue divine. Le Mahāyāna de Kumārajīva n'est pas si avancé; il reste à mi-chemin du Hīnayāna et de ses vieilles rubriques traditionnelles.

mirienne des Sarvāstivādin [1], la synthèse des deux Véhicules est encore plus sensible. Le plan de cet ouvrage est analogue à celui de l'*Explication sommaire* [2], mais il introduit une rubrique nouvelle, celle des cinq thèmes de méditation qu'il appelle les cinq « portes de la Loi » (*fa men* 法門) [3] :

1. La contemplation de l'impur (*aśubhā-bhāvanā*), contrecarrant de la concupiscence (*rāga*);

2. La contemplation de bienveillance (*maitri*), contrecarrant de la malveillance (*vyāpāda*);

3. La contemplation de la causalité (*idaṁ-pratyayatā-pratītyasamutpāda*), contrecarrant de l'ignorance (*avidyā*);

4. L'attention appliquée à la respiration (*ānāpānasmṛ*)*ti*, contrecarrant de la ratiocination (*vitarka*) [4];

5. La commémoration de Buddha (*buddhānusmṛti*), contrecarrant de la combinaison des précédents (*saṁnipāta*).

Toute la première partie de l'ouvrage [5], après les stances initiales empruntées à Kumaralāta et un fragment, provenant de notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, sur les trois *kleśa* fondamentaux (concupiscence, malveillance, ignorance) [6], est consacrée à cette quintuple méthode, et plus particulièrement à l'*ānāpānasmṛti*; des éléments mahāyānistes apparaissent à propos de la « commémoration de Buddha » : c'est pour les seuls débutants que celle-ci consiste à contempler de simples icones; pour les pratiquants plus avancés, les Buddha commémorés par « l'œil de l'esprit » se multiplient en nombre infini, et enfin la contemplation ne porte plus que sur les qualités (*guṇa*) des Buddha, puis sur le *dharmakāya* qui réunit les qualités de tous les Buddha infinis et qui est pareil à l'espace [7]. Ensuite sont exposés succintement les quatre *dhyāna*, les quatre *ārūpya*, les quatre *apramāṇa* et les cinq *abhijñā* [8]; la *ṛddhividhi* est définie comme dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin, puis le texte tourne court et renvoie, pour les autres *abhijñā*, au « *Mahāyāna-śāstra* », c'est-à-dire au *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* [9]. Puis il est traité des quatre *smṛtyupasthāna*, des

---

[1] T. 614, compilé à la demande de Seng-jouei à partir du 14 février 402, immédiatement après l'arrivée de Kumārajīva à Tch'ang-ngan le 8 février, puis soumis à une nouvelle révision en 407; voir la préface de Seng-jouei dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 65 *a-b*. Il va sans dire qu'en dépit du titre il ne s'agit pas d'un *sūtra* proprement dit.

[2] Je ne tiens pas compte dans ce résumé des stances d'Aśvaghoṣa (*Saundarananda*, XVI, 49-69), que Kumārajīva a placées à la fin de sa compilation (T. 614, 285 c^{1}-286 a^{11}).

[3] T. 614, I, 271 c^{2}-277 b^{9}. Ces cinq rubriques (*dharma-mukha?*), qui ont eu une grande fortune dans la scolastique chinoise, en particulier dans l'école T'ien-t'ai (où on les appelle « les cinq contemplations qui arrêtent le *citta* », *wou t'ing sin kouan* 五停心觀), sont énumérées en sanskrit parmi les « portes de délivrance » (*avatāra-mukha*) des Bodhisattva dans la *Bodhisattvabhūmi* (éd. Wogihara, p. 110; trad. chin., T. 1581, III, 905 *b*); mais cet ouvrage met l'*ānāpānasmṛti* en fin de liste et remplace, comme quatrième terme, la *buddhānusmṛti* par « l'analyse des éléments », *dhātu-prabheda*, modification significative qui doit provenir de l'Abhidharma. Cf. aussi *inf.*, p. 403, n. 3.

[4] Ou *vicāra-vitarka*; la *Bodhisattvabhūmi* ne fournit pas les équivalents sanskrits des termes désignant ce qui est à contrecarrer.

[5] T. 614, I, 271 c^{2}-277 b^{9}.

[6] Cf. *inf.*, p. 402, n. 2 et p. 404, n. 3.

[7] Ou « vide », *hiu k'ong* 虛空 (T. 614, I, 277 a^{21-22}).

[8] T. 614, II, 277 b^{12}-278 b^{27}.

[9] *Ib.*, II, 278 b^{7}.

quatre Vérités et de leurs seize aspects, des quatre *kuśalamūla* (*uṣmagata*, etc.), des seize pensées de l'*abhisamaya* et des quatre Fruits, toujours en étroit accord avec le «chemin» de l'Abhidharma tel que l'expose le *Kośa*(1). Après un fragment sur les Pratyekabuddha(2), le texte prend un tour tout à fait mahāyāniste et aborde le Yoga des Bodhisattva(3). Les cinq rubriques du début sont reprises en détail dans le sens mahāyāniste, à l'usage des Bodhisattva, la *buddhānusmṛti* étant cette fois placée en tête, comme il convient pour les adeptes du Grand Véhicule; et l'ouvrage s'achève par un exposé des trois *kṣānti*(4) qui procurent le «fruit de Bodhisattva». Cette dernière partie, qui s'inspirerait du *Vasudhara-sūtra*(5), était considérée en Chine comme si importante que l'ouvrage entier recevait parfois le titre de *Méthode de «Dhyāna» des Bodhisattva*(6).

Ces deux ouvrages sont des compilations de Kumārajīva, et, quoique ce traducteur né à Koutcha, mais de père indien, ne manque pas d'autorité comme témoin du mouvement des idées bouddhiques en Inde et en Sérinde à son époque(7), on peut se demander si le syncrétisme des Véhicules qu'il tend à introduire dans le Yoga ne lui était pas personnel ou ne répondait pas à des préoccupations propres aux bouddhistes chinois(8). La même question se pose pour l'appendice mahāyāniste

---

(1) T. 614, II, 278 c^{5}-280 c^{24}.

(2) *Ib.*, 280 c^{24}-281 a^{5}.

(3) *Ib.*, 281 a^{22}-285 a^{9}.

(4) *Ib.*, 285 a^{9}-285 b^{28}. Cf. *Siddhi*, trad. La Vallée Poussin, p. 621.

(5) «*Sūtra* prêché au Boddhisattva Vasudhara», trad. Kumārajīva, T. 482, ouvrage d'esprit mahāyāniste, mais dont les rubriques restent pour la plupart celles du Petit Véhicule. Cette source de l'appendice mahāyāniste de T. 614 est indiquée par Seng-jouei, T. 2145, IX, 65 b^{2}; mais l'emprunt n'apparait pas clairement dans le texte même de T. 614.

(6) *P'ou-sa tch'an fa* [*king*] 菩薩禪法[經]; cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 11 *a*, *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 364 *a*.

(7) Dans son enfance, vers 353, Kumārajīva avait passé deux ou trois ans au Cachemire, qui était alors le centre des écoles bouddhiques de Yoga; mais comme il avait une dizaine d'années, on ne saurait guère tenir compte de ce séjour pour sa formation intellectuelle : du reste ses biographes, tout en vantant sa précocité, spécifient qu'au cours de ce séjour il se borna à étudier les *Agama* (cf. *JA*, 1950, p. 382, n. 2). Par la suite, Kumārajīva se trouva en relations constantes avec des religieux de l'Inde et en particulier du Cachemire, pays dont les rapports avec la Sérinde étaient particulièrement étroits, tant à Koutcha même, où le Cachemirien Vimalākṣa lui enseigna le Vinaya des Sarvāstivādin (plus tard, en 406, Vimalākṣa rejoignit Kumārajīva en Chine, où on l'appelait «le maître de Vinaya aux yeux bleus», cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, II, 333 *b-c*), qu'en Chine où ses collaborateurs cachemiriens furent nombreux : Buddhabhadra, spécialiste du Yoga, qui n'était pas né au Cachemire mais s'y était établi, et avec lequel Kumārajīva eut à Tch'ang-ngan des discussions doctrinales auxquelles se mêlaient des jalousies personnelles et qui finirent assez mal; puis Buddhayaśas, qui avait naguère été son maître à Kachgar, et qu'il fit venir en 408 en Chine, où ils traduisirent ensemble le *Daśabhūmika-sūtra*, T. 286; Puṇyatrāta, avec lequel il traduisit en 404 le Vinaya des Sarvāstivādin, T. 1435.

(8) La «commémoration de Buddha» (*kouan fo* 觀佛 ou *nien fo* 念佛), le *buddhānusmṛti-samādhi* à la mode mahāyāniste, préoccupait très vivement les bouddhistes chinois à l'époque de Kumārajīva. C'est essentiellement à cette pratique, moins absorbante que les longs exercices du Yoga hīnayāniste, que se livraient par exemple les membres de l'association bouddhique de moines et de lettrés laïcs fondée au Lou-chan 廬山 par Houei-yuan 慧遠 (334-416) et connue plus tard sous le nom légendaire d'Association du Lotus Blanc (*Po-lien chö* 白蓮社). Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XV, 109 *c*, et le *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 358 *c*-359 *a*, nous ont conservé le texte du «serment» ou vœu (*che* 誓, *praṇidhāna*) qui constitua l'acte de fondation de cette association. Ce texte est daté du 11 septembre 402, quelques mois après l'arrivée de Kumārajīva à Tch'ang-ngan. Réunis devant une statue d'Amitāyus, les membres s'engageaient à «recueillir leur esprit dans la contrée occidentale» (僉 [pour 斂] 心西境), c'est-à-dire dans la Terre Pure d'Amitāyus, à «voyager ensemble au pays de l'absolu» (俱遊絕域), etc. Il y a tant de littérature dans ce texte, dont la terminologie est imprégnée de taoïsme,

de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa : cet appendice fut-il ajouté en Inde ou en Chine? A qui veut se risquer à faire l'histoire du bouddhisme indien d'après celle des textes chinois, la prudence s'impose, et non seulement en matière chronologique. Dans

---

qu'on n'y voit pas nettement en quoi consistaient les pratiques devant assurer aux associés la naissance en Sukhāvatī. Mais les œuvres de Houei-yuan ne laissent pas de doute sur l'importance qu'ils attribuaient à la «concentration de commémoration de Buddha». Il s'explique là-dessus dans une préface qu'il rédigea pour un recueil de poèmes composés par un des membres de l'association, sous le titre de *Buddhānusmṛti-samādhi* (*Nien fo san-mei che tsi* 念佛三昧詩集 de Wang K'iao-tche 王喬之, et non Wang Ts'i-tche 王齊之 comme écrit fautivement le *Kouang hong ming tsi*, T. 2103, xxx, 351 *b*, où sont insérés la préface de Houei-yuan et un des poèmes de la collection; celui-ci a été traduit par W. Liebenthal en appendice à son ouvrage *The Book of Chao*, Pékin, 1948, p. 193-195). Houei-yuan déclare dans cette préface que «les noms de *samādhi* sont fort nombreux, mais, pour la valeur en mérites et pour la facilité d'accès, la *buddhānusmṛti* est la première». A un autre des membres de l'association, Lieou Tch'eng-tche 劉程之 (surnommé Yi-min 遺民, † 410), qui était l'auteur même du texte du «serment», Houei-yuan écrivit une lettre suivie, dans le *Kouang hong ming tsi* (T. 2103, xxvii, 304 *a-b*), d'un éloge funèbre déclarant que ce personnage avait montré, parmi tous les associés «religieux et laïcs» (*tao sou* 道俗) qui résidaient au Lou-chan, un zèle exceptionnel : «A peine eut-il concentré sa pensée, assis en *dhyāna*, durant la moitié d'une année, qu'il vit en *samādhi* le Buddha; lorsque par les chemins il rencontrait une icone, le Buddha apparaissait dans les airs et irradiait le ciel et la terre, où tout devenait couleur de l'or; ou encore, étendant son *kāṣāya*, il se baignait dans l'étang de joyaux. Une fois sorti de *samādhi*, il invitait des moines à lire un (ou des) *sūtra*... » De quel(s) *sūtra* s'agissait-il? D'après le *Fo tsou t'ong ki* 佛祖統紀, où l'on trouve une biographie détaillée de Lieou Tch'eng-tche (T. 2035, xxvi, 267 *c*-268 *a*), c'était du *Lotus* et, après l'avoir fait lire par des moines, Lieou Tch'eng-tche aurait tenu le discours suivant en brûlant de l'encens devant une icone : «C'est grâce à l'enseignement légué par le Buddha Śākya que nous connaissons le Buddha Amita, et c'est pourquoi j'offre l'encens d'abord à ce Tathāgata Śākyamuni, puis au Buddha Amita, puis ensuite au *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*; c'est par les mérites de ce *sūtra* que j'obtiendrai de naître en Terre Pure... » Le *Lotus* était effectivement l'objet de pratiques de *samādhi* en Chine au début du v[e] siècle (*inf.*, p. 360 et n. 2). Cependant le *Fo tsou t'ong ki* est une source tardive (xiii[e] siècle), et l'on peut se demander si l'autorité sur laquelle Houei-yuan et ses associés fondaient leurs pratiques de «commémoration de Buddha» n'était pas plutôt le *Pratyutpannasamādhi-sūtra*. Nous avons sur ce point le témoignage des lettres échangées entre Houei-yuan, résidant au Lou-chan, et Kumārajīva, qui était à Tch'ang-ngan, lettres contenant les questions posées par le maître chinois sur diverses difficultés doctrinales, avec les réponses de Kumārajīva. Un de ces dialogues épistolaires (cf. *Ta tch'eng ta yi tchang* 大乘大義章, T. 1856, ii, 134 *b*-135 *a*; ce texte était déjà mentionné dans le *Fa louen* 法論 de Lou Tch'eng 陸澄 entre 465 et 472, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xii, 84 *a*[4]) est consacré au *buddhānusmṛti-samādhi*, et c'est sur le passage du *Pratyutpannasamādhi-sūtra*, où le *samādhi* dans lequel on voit le Buddha est assimilé au rêve (*sup.*, p. 355, n. 1), que Houei-yuan questionne et que Kumārajīva lui réplique. La discussion porte sur le point suivant : si le *samādhi* est pareil au rêve, le Buddha vu en *samādhi* n'est-il pas un simple produit intérieur, un aspect (*lakṣaṇa*) de notre conscience (*siang* 想, *saṁjñā*)? Si, au contraire, ce Buddha est une réalité extérieure (litt. une correspondance, une réponse, un exaucement du dehors, *wai ying* 外應), qui vient à nous ou à laquelle nous allons, n'est-ce pas plutôt à l'*abhijñā* qu'il faut attribuer la vision du *samādhi*? Kumārajīva, dans sa réponse, distingue trois sortes de «*samādhi* où l'on voit le Buddha» : 1° Certains Bodhisattva le voient par la vue divine, l'entendent par l'ouïe divine, ou se rendent en volant auprès des Buddha des dix directions; 2° D'autres parviennent à cette vision sans être doués des *abhijñā*, en concentrant constamment leur esprit sur Amita et sur tous les Buddha du présent; 3° Enfin il y a ceux qui cultivent la *buddhānusmṛti* proprement dite : les uns sont délivrés du désir, d'autres non, et en conséquence ils voient le Buddha soit sous forme d'icone, soit en son «corps de naissance», soit encore sous les espèces de tous les Buddha passés, futurs et présents. Ces trois sortes de concentration, ajoute Kumārajīva, sont toutes trois correctement dénommées *buddhānusmṛtisamādhi*, mais la première, celle qui consiste à voir les Buddha au moyen des *abhijñā*, est supérieure aux autres. Kumārajīva insiste sur le fait que ce *samādhi*, qui n'est pas accessible aux deux Véhicules du Hīnayāna, peut être réalisé par des Bodhisattva même non exempts de *kāma*. Cette discussion

le cas présent, toutefois, on peut constater cette même tendance dans d'autres ouvrages qui étaient de simples *traductions* de Kumārajīva, ou qui n'ont aucun rapport avec lui, et l'origine indienne de certains de ces textes ne saurait être mise en doute.

La *Méthode sommaire de méditation* (*Sseu wei liue yao fa* 思惟略要法)[1], qui n'est peut-être pas une traduction de Kumārajīva[2], mais doit dater à peu près de son époque, s'ouvre par un fragment sur les trois *kleśa* fondamentaux comparés aux trois *doṣa* corporels[3], suivi de l'énumération des cinq «portes» du Yoga, dans l'ordre suivant :

1. *apramāṇa* (= *maitrī-bhāvanā*);
2. *aśubhā-bhāvanā*;
3. *pratītyasamutpāda*;
4. *buddhānusmṛti*;
5. *ānāpānasmṛti*.

Ces cinq pratiques sont présentées ici comme une simple préparation facultative qui facilite l'accès au premier *dhyāna*, mais dont les sujets «aux facultés aiguës»

épistolaire de Houei-yuan et de Kumārajīva est postérieure à la compilation par ce dernier du *Tso tch'an san-mei king* (402) et du *Tch'an fa yao kiai* (entre 402 et 405); en effet, on y trouve citée sa version du *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, terminée en 406. J'ai cru cependant devoir la mentionner ici, parce que ces lettres laissent entrevoir comment des considérations purement chinoises peuvent être intervenues dans les enseignements et les œuvres de Kumārajīva. La préoccupation de distinguer entre le Grand et le Petit Véhicule, d'en définir les doctrines et les pratiques respectives, apparaît constamment dans sa correspondance avec Houei-yuan. Une communauté comme celle du Lou-chan comprenait, on l'a vu ci-dessus, à la fois des religieux et des laïcs; et même si ces derniers formaient la minorité (le texte du serment ne mentionne que 123 laïcs), ce sont eux évidemment qui, par leur situation et leur notoriété, y étaient le plus en vue. Il s'agissait donc d'établir à leur bénéfice la possibilité de «commémorer le(s) Buddha(s)», de se le(s) rendre présent(s) au cours d'oraisons visionnaires, sans posséder nécessairement les pouvoirs magiques dont l'obtention exigeait de longs exercices techniques, sans même quitter le plan du désir (*kāma-dhātu*) au-dessus duquel on s'élevait au moyen des *dhyāna*. Kumārajīva consentait à reconnaître cette possibilité, mais non sans souligner que la *buddhānusmṛti* ainsi conçue ne vaut pas celle que procurent les *abhijñā*.

[1] Ou *Sseu wei yao liue fa*; T. 617.

[2] Elle ne lui est attribuée qu'à partir du *Li tai san pao ki*, autorité suspecte (T. 2034, VIII, 78 *a*). L'étude bibliographique de tous ces textes de Yoga est compliquée par le fait que les titres en étaient fort mal fixés. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* (T. 2145, II, 6 *a*[16]) mentionne un *Sseu wei liue yao fa* 思惟略要法 parmi les traductions de Ngan Che-kao; ce catalogue signale d'autre part (*ib.*, IV, 29 *c*), comme traduction anonyme d'un fragment extrait du *Sseu wei liue yao fa*, un texte intitulé *Hing tsi san p'in fong king* 形疾三品風經, titre qui s'appliquerait fort bien au début de notre *Sseu wei liue yao fa* actuel (T. 617, 297 *c*). Mais la terminologie de ce dernier interdit absolument d'y voir une traduction à Ngan Che-kao. Le fragment initial de T. 617, sur les trois *kleśa* comparés aux trois «maladies corporelles» (*hing tsi*), c'est-à-dire aux trois *doṣa* de la pathologie indienne, est évidemment un petit texte tout fait qu'utilisaient volontiers les compilateurs de manuels de Yoga; on le retrouve par exemple dans le *Wou men tch'an king yao yong fa* (cf. *inf.*, p. 360; T. 619, 332 *a*). Ce petit texte est fondé sur l'*Ekottarāgama* (cf. *Hōbōgirin*, p. 245 *b*), mais avec des développements qui manquent dans l'*Āgama*; il doit être tiré de quelque œuvre littéraire dont l'identité m'échappe.

[3] Voir note précédente.

(*tīkṣṇendriya*) peuvent se passer. Le texte traite ensuite brièvement du premier *dhyāna*, puis se développe selon le plan suivant :

1. *apramāṇa;*
2. *aśubhā-bhāvanā;*
3. squelette;
4. *buddhānusmṛti-samādhi;*
5. contemplation du «corps de naissance»;
6. contemplation du *dharmakāya;*
7. contemplation des Buddha des dix directions;
8. contemplation d'Amitāyus [1];
9. contemplation du vrai *lakṣaṇa* des *dharma;*
10. *saddharmapuṇḍarīka-samādhi.*

L'inspiration mahāyāniste est ici prédominante. Le couronnement des exercices est la méditation sur le *Lotus*, ses Buddha, ses doctrines [2]; le Yoga ancien est relégué au second plan et l'*ānāpānasmṛti*, qui en est un des éléments les plus primitifs, est passée complètement sous silence sauf dans l'énumération liminaire des «cinq portes».

De même dans la *Méthode d'emploi sommaire du «Sūtra du Dhyāna à cinq portes»* (*Wou men tch'an king yao yong fa*), petit manuel d'un caractère fort technique dont l'original est attribué au «grand maître de Dhyāna» Buddhamitra [3], et qui fut traduit par un autre «grand maître de Dhyāna», le Cachemirien Dharmamitra, entre 424 et 442 [4], l'*ānāpāna-smṛti*, pourtant placée en tête de la liste des «cinq portes» qui ouvre l'ouvrage [5] et qui lui donne son titre, n'est plus même mentionnée dans

---

[1] Cf. le *Sūtra de la commémoration d'Amitāyus*, T. 365.

[2] Un *Saddharmapuṇḍarīka-samādhi-sūtra* a été traduit en chinois en 427 (T. 269); l'original sanskrit en avait été rapporté par le traducteur, Tche-yen 智嚴, moine chinois qui alla étudier le Yoga au Cachemire et en ramena Buddhabhadra dans les premières années du ve siècle. Cf. *Li tai san pao ki*, T. 2034, x, 89 c (et *inf.*, p. 378).

[3] Un personnage de ce nom passe pour avoir été le maître de Vasubandhu; il se fit battre par un maître de Sāṁkhya dans une controverse devant le roi Vikramāditya (Takakusu, *BEFEO*, IV, p. 42). Un des patriarches du *Fou fa tsang yin yuan tchouan* (T. 2058, v, 314 a), entre Buddhanandin et Pārśva, porte le même nom, mais il remporte, lui, la victoire dans des controverses, il convertit un roi et des Nirgranthaputra. Il y a aussi un Buddhamitra qui «développa et orna» le *Jñānaprasthāna-śāstra* de Kātyāyana (cf. *Traité des Quatre Vérités* de Vasuvarman, trad. Paramārtha, T. 1647, 375 a^{1-12}). Tout cela indique un personnage probablement Sarvāstivādin, moins insignifiant que ne le dit M. E. Frauwallner dans *On the Date... of Vasubandhu*, Rome, 1951, p. 24, n. 1.

[4] T. 619. Dharmamitra (356-442), moine du Cachemire arrivé à Nankin, par Koutcha, vers 424, était un spécialiste du Yoga; lui aussi, on l'appelait en Chine «grand maître de Dhyāna» (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, xiv, 105 a-b; *Kao seng tchouan*, T. 2059, iii, 342 c-343 a). On lui doit notamment la traduction de deux textes de mystique contemplative purement mahāyānistes, la *Méthode de contemplation de Mañjuśrī*, T. 277, et la *Contemplation d'Ākāśagarbha*, T. 409.

[5] P. 325 c. Les «cinq portes» sont énumérées dans l'ordre suivant :
1. *ānāpānasmṛti*, contrecarrant de l'esprit distrait (*vikṣiptacitta*);
2. *aśubhā-bhāvanā*, contrecarrant de la cupidité (*lobha*);
3. *maitrī-citta*, contrecarrant de la colère (*dveṣa, vyāpāda*);
4. *pratītyasamutpāda*, contrecarrant de l'attachement au «moi» (*ātma-sneha*);
5. *buddhānusmṛti*, contrecarrant de la «submersion de l'esprit» (*sin mou* 心沒).
Mais à la fin, p. 332 b, une nouvelle énumération suit l'ordre qui est donné dans le *Sseu wei lue yao fa* (*sup.*, p. 359). Il est possible que l'ouvrage propre

la suite du texte. C'est de la «commémoration de Buddha» qu'il est traité ici en premier lieu[1], c'est sur elle qu'entre de brefs développements consacrés à des pratiques qui n'ont rien de spécialement mahāyāniste : contemplation de l'impur et du squelette[2], des quatre éléments[3], de l'*apramāṇa* de *maitrī*[4], le texte revient en détail à deux reprises[5], avec une insistance qui trahit l'inspiration foncièrement mahāyāniste de l'ouvrage. Toutefois, l'auteur a pris soin de spécifier que, selon les effets produits chez les différents pratiquants par les exercices de Yoga, c'est l'un ou l'autre des Véhicules que le maître devra leur enseigner. Attitude parfaitement conforme à l'orthodoxie du Mahāyāna, car celui-ci a toujours reconnu dans les Véhicules inférieurs des aspects de la doctrine et de la pratique bouddhiques adaptés à certains sujets, des procédés imparfaits, mais non pas dénués de toute valeur. Lorsque les débutants réalisent le *buddhānusmṛti-samādhi* en fixant leur esprit sur leur front, une ou des images de Buddha apparaissent sur leur front, puis elles en sortent : si ces images reviennent auprès du pratiquant sans s'être éloignées, le maître saura qu'il s'agit d'un sujet qui recherche le Véhicule des *śrāvaka;* si elle reviennent après un petit éloignement, c'est que le sujet aspire au Véhicule des Pratyekabuddha; si l'éloignement est considérable, il s'agit d'un adepte du Grand Véhicule[6]. Si la «commémoration de Buddha» a lieu en se fixant sur le cœur, on voit sortir du cœur des Buddha tenant des bâtons de *vaiḍūrya* des deux extrémités desquels sortent à leur tour des adeptes des trois Véhicules qui émettent des rayons plus ou moins grands. Lorsque ces Buddha sont sortis, il en reste un qui se tient debout dans le cœur du pratiquant, muni du bâton, et qui «rentre» le premier, après quoi les autres Buddha rentrent à leur tour. Chez les adeptes du Hīnayāna, le *samādhi* est alors terminé; mais chez ceux du Mahāyāna, les Buddha ressortent encore, cette fois-ci par les pores des poils, et ne rentrent qu'après avoir illuminé tout l'intérieur des «quatre mers», l'univers entier depuis le *bhavāgra* jusqu'à l'extrémité inférieure du vent qui supporte le monde[7]. Lors de la contemplation du squelette, ceux qui ont la vision de tout un univers plein d'ossements doivent recevoir l'enseignement du Grand Véhicule; si la vision ne s'étend pas au loin, c'est le Petit Véhicule qui leur convient[8]. On retrouve ici, illustrée par des exemples pratiques, cette tendance à la

---

termine à la p. 332 *a*, col. 12, et que toute la fin appartienne à un autre ouvrage. Cette partie finale offre de grandes analogies, souvent littérales, avec le *Sseu wei liue yao fa;* je ne tiens pas compte de ce dernier fragment dans mon analyse du *Wou men tch'an king yao yong fa.*

[1] Immédiatement après l'énumération des «cinq portes», p. 325 *c*-326 *b*. Plus loin, p. 327 *a*, on lit ceci : «Le Buddha, étant le *dharma-rāja*, a le pouvoir de procurer aux hommes toutes sortes de bons *dharma*, et c'est pourquoi les gens qui pratiquent le «Dhyāna» doivent commencer par la *buddhānusmṛti;* le Buddha a le pouvoir d'alléger leurs péchés innombrables et de leur faire obtenir les *dhyāna* et les *samādhi*. Si de tout son esprit un homme pense au Buddha, le Buddha aussi pense à cet homme; or, ennemis ni créanciers n'osent nuire à quelqu'un auquel pense un roi : de même, dans la *buddhānusmṛti*, tous les mauvais *dharma* perdent le pouvoir de tourmenter et de troubler.» La notion de la grâce, du «secours par autrui», est ici manifeste.

[2] P. 619, 326 *b-c*, 327 *c*-328 *a*.

[3] *Ib.*, p. 328 *a*-329 *a*.

[4] *Ib.*, p. 330 *a*-332 *a*; les exercices de «*maitryapramāṇa-citta*» sont répartis une première fois en seize, une deuxième fois en vingt étapes.

[5] *Ib.*, p. 327 *a-c*, 329 *a*-330 *a*. Dans ce passage sont énumérées trente étapes de la «commémoration de Buddha».

[6] *Ib.*, p. 325 *c*.

[7] *Ib.*, p. 326 *a*.

[8] *Ib.*, p. 327 *c*. Ces passages traduisent sous une forme technique une attitude à l'égard des divers Véhicules qui s'est de tous temps manifestée dans le bouddhisme, à côté d'autres attitudes de concurrence et de polémique. «Qu'il témoigne un égal respect aux Lois inférieure (Hīnayāna) et supérieure (Mahāyāna)! Si quelqu'un se montre un réceptacle digne de la Loi sublime, qu'il ne l'affecte pas à la Loi inférieure...» (*Bodhicaryāvatāra*, v, 89-90).

combinaison des Véhicules dont l'addition, à la *Yogācārabhūmi*, d'un appendice mahāyāniste n'est qu'un témoignage entre bien d'autres[1].

Cette tendance n'apparaît pas moins nettement dans la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, celle que les éditions modernes du Canon chinois attribuent par erreur à Dharmatrāta[2]. Composé par un maître cachemirien aux alentours de l'an 400, traduit vers 413 par un de ses disciples nommé Buddhabhadra, qui avait été amené en Chine par le pèlerin Tche-yen[3], cet ouvrage est purement hīnayāniste dans son

---

[1] Voir notamment le cas de l'*Ekottarāgama* chinois, *inf.*, p. 373. Il faudrait tenir compte aussi du recueil qui porte dans les éditions actuelles du Canon le titre de «*Sūtra*» *de la méthode sommaire des arcanes du «Dhyāna»* (*Tch'an pi yao fa king* 禪祕要法經, T. 613). Cet ouvrage en 3 k. comprend quatre *sūtra* distincts, chacun avec des introductions et conclusions complète de *sūtra*, mais fondus en un tout par la numérotation continue de 30 thèmes de contemplation.

Le 1er *sūtra* (p. 242 c-255 a), localisé au Kalandaka-veṇuvana de Rājagṛha, avec Ānanda comme interlocuteur, expose les thèmes 1 à 18 qui portent sur la contemplation des diverses impuretés corporelles (*aśubhā-bhāvanā*), des quatre éléments matériels (*mahābhūta*), etc. Le cadre est hīnayāniste (ainsi p. 250 c, la contemplation de l'élément solide, *pṛthivī-dhātu*, conduit à la renaissance auprès de Maitreya et à l'obtention du fruit d'*anāgāmin*); mais les détails sont constamment mahāyānistes, par exemple dans la définition des Buddha qui apparaissent lors de l'«irradiation des ossements blanchis», thème n° 11, p. 248 a.

Le 2e *sūtra* (p. 255 a-258 b), dont la scène est au Jetavana de Śrāvastī, avec le même interlocuteur, traite de la contemplation des icones (*buddhānusmṛti-samādhi*, thème 19) et de l'*ānāpānasmṛti* (thème 20) qui en est l'adjuvant; l'inspiration de ce *sūtra* est essentiellement mahāyāniste. À la fin, p. 258 a[18] et suiv., le compilateur a inséré une diatribe contre les femmes, qui se rapproche d'un autre texte traduit par Kumārajīva, *Le désir charnel réprouvé par le Bodhisattva*, T. 615, lequel n'est lui-même qu'un démarquage du *Saundarananda*, VIII, 31 et suiv.; dans l'introduction de sa traduction du *Buddhacarita*, Calcutta, 1936, p. XXI, M. Johnston a déjà signalé ce démarquage, mais en indiquant par erreur T. 611 au lieu de T. 615 et en attribuant à ce petit texte — traduit par Chavannes dans *Miss. arch.*, p. 524 — un caractère mahāyāniste que je n'arrive pas à y découvrir; la traduction est bien de Kumārajīva, cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 11 a, qui donne le titre ancien tel que je l'ai rendu ci-dessus.

Le 3e *sūtra* (p. 258 b-263 a), prêché au village de Tāla(?) près de Śrāvastī, expose les thèmes de contemplation 21-30 : *uṣmagata*, *mūrdhan*, *prayoga* du *mūrdhan*, contemplation du feu corporel, contemplations procurant la condition de candidat (*pratipannaka*) aux quatre fruits, puis l'obtention de ces fruits, etc.

Le 4e *sūtra* (p. 263 a-269 c), situé au Jetavana comme le 2e, contient notamment l'*avadāna* du prince «Patience-Cuirasse» (Kṣāntivarman?), fils du roi Brahmadatta de Bénarès, et se termine par une prophétie relative à la décadence future des pratiques contemplatives, et par des recommandations sur la nécessité de garder ces pratiques secrètes, de ne les cultiver «qu'en esprit», sans les révéler extérieurement par des manifestations corporelles ou vocales.

La traduction de cet ouvrage est attribuée dans le Canon actuel à Kumārajīva (qui l'aurait rédigée en 407 p. C.). Mais certains auteurs (Sakaino, *Cours d'histoire du bouddhisme chinois*, Tōkyō, 1927, I, p. 544) veulent l'attribuer à Dharmamitra (441 p. C.). Les données des premiers catalogues, très confuses en raison de l'incertitude relative aux titres et au nombre des *kiuan*, ne permettent guère de choisir entre ces deux attributions (cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 11 a, 12 c, X, 75 b, XIV, 101 b, 105 a; *Li tai san pao ki*, T. 2034, VIII, 78 a, X, 92 b). Au VIIIe siècle le *K'ai-yuan lou* (T. 2154, IV, 513 a, V, 524 b, XVII, 664 c) considère comme seule authentique la version attribuée à Kumārajīva, et décrit celle qu'on attribuait alors à Dharmamitra comme un faux grossier, ce qui ne saurait s'appliquer à notre T. 613 actuel.

Quoi qu'il en soit de ces attributions, sur lesquelles une étude détaillée du texte actuel permettrait peut-être de se prononcer, il semble bien qu'on ait dans cet ouvrage, formé de textes disparates arrangés en *sūtra* et grossièrement soudés en un ensemble factice, un de ces manuels pratiques de Yoga tels qu'on en traduisit, vers le début du Ve siècle, à l'usage des adeptes chinois, sans souci de rigueur doctrinale, et avec une tendance marquée au syncrétisme des Véhicules.

[2] T. 618, «*Sūtra de Dhyāna de Dharmatrāta*», traduit par Buddhabhadra vers 413 p. C. Sur cet ouvrage, auquel je compte consacrer sous peu une publication, voir provisoirement Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 344-346.

[3] Cf. *inf.*, p. 378.

ensemble; c'est un traité technique qui suit de près l'Abhidharma cachemirien (*Vibhāṣā* et *Kośa*)[1]. Mais il introduit inopinément, juste avant sa conclusion[2], un passage mahāyāniste dans lequel le Buddha démontre à Ānanda l'infériorité des Śrāvaka et des Pratyekabuddha, et lui procure en *samādhi* la vision de Terres Pures où figurent des assemblées de Trois Véhicules présidées par des Buddha radieux.

III. SAṄGHARAKṢA

1. *Biographie de Saṅgharakṣa*

L'auteur de notre *Yogācārabhumi*, ou plus exactement son compilateur (car il ne cesse lui-même de présenter son œuvre comme une anthologie de textes canoniques), nous est connu par les préfaces des traductions chinoises. C'est Saṅgharakṣa, sur lequel ces préfaces n'apportent aucun renseignement positif[3]. Mais un autre ouvrage de cet écrivain a été également traduit en chinois, en 384, le « *Buddhacarita* compilé par Saṅgharaksa »[4]; et dans la préface de cette traduction, à laquelle il avait collaboré lui-même, Tao-ngan nous donne sur Saṅgharakṣa des informations qui ne manquent pas d'autorité, car il les tenait sans doute du moine cachemirien qui avait apporté en Chine le manuscrit sanskrit de ce *Buddhacarita*[5] :

Saṅgharakṣa était un homme du royaume de Siu-lai 須賴 (Surāṣṭra)[6]; il y naquit sept cents ans après que le Buddha eut quitté le monde. Étant sorti de la famille (*pravrajita*) et ayant étudié le Chemin, il voyagea et enseigna en tous pays. Il arriva dans le ter-

[1] Le plan en est fort clair. Les chapitres I à XII traitent de l'*ānāpānasmṛti* et de l'*aśubhā bhāvanā*, divisées chacune en un chemin d'application préparatoire (*prayoga-mārga*) et un chemin supérieur (*viśeṣa-mārga*). Les chapitres XIII-XVII traitent respectivement de la méditation (*bhāvanā*) sur les six (et les soixante-deux) *dhātu*, les quatre *apramāṇa*, les cinq *skandha*, les six *āyatana*, et le *pratītyasamutpāda*, le chemin préparatoire y étant seul exposé. La traduction est en vers pour les chapitre I-XII, en prose pour les chapitres XIV-XVII; il semble que l'ouvrage comporte deux couches.

[2] T. 618, II, 324 a^{18}-b^{28}. Ce passage qui traite en somme de la *buddhānusmṛti* a peut-être été ajouté pour compléter le schème des cinq « portes de la Loi » (*supra*, p. 356), les quatre premières étant traitées aux chapitres IX-XII (*aśubhā-bhāvanā*), XIV (*apramāṇa = maitrī*), XVII (*pratītyasamutpāda*) et I-VIII (*ānāpānasmṛti*).

[3] Préface de Tao-ngan, T. 2145, X, 69 *b*; préface anonyme, T. 606, 181 *c* (*supra*, p. 347, 350).

[4] Ou « *Sūtra* » *compilé par Saṅgharakṣa*, *Seng-k'ie-lo-tch'a so tsi king* 僧伽羅刹所集經, T. 194. Le titre exact (僧伽羅刹所集佛行) est donné T. 194, 115 c^{20}.

[5] La préface de Tao-ngan (dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 71 *b*) était donnée comme anonyme dans les premières éditions imprimées du Canon chinois; mais son attribution à Tao-ngan ne fait aucun doute, comme on le verra dans les notes ci-dessous. Cette attribution est du reste expressément admise dans les éditions des Yuan et des Ming.

[6] Le Kathiawar actuel. Transcrit Siu-lai-tch'a 須賴吒, avec la traduction « Bon royaume », dans le *sūtra* maitreyien de l'*Ekottarāgama* traduit par Saṅghadeva en 385, T. 125, XLIV, 788 *a*, et XLIX, 818 *c*, et dans plusieurs autres textes où il est également question des quatre trésors du roi Śaṅkha, qui règnera lors de la descente ici-bas de Maitreya; dans cette liste de quatre pays, le Surāṣṭra est parfois remplacé par le Kaliṅga (cf. Akanuma, *Indo bukkyō koyu meiji jiten*, p. 265, et *Fan fan yu* de Pao-tch'ang, T. 2130, VIII, 1034 *c*, 1039 *a*; voir aussi *BEFEO*, XXIV, p. 227). La restitution en Surāṣṭra est garantie par la tradition sérindienne (*Maitreya-samiti* khotanaise éditée par E. Leumann, Strasbourg, 1919, p. 67, vers 161). Dans un colophon initial de la *Yogācārabhūmi* traduite par Ngan Che-kao (T. 607, p. 230 *c*), le nom du pays de

ritoire de Kien-t'o-yue 揵陀越 (Gandhavat[i] = Gandhāra), où le roi Tchen-t'o Ki-eul 甄陀罽貳 (Canda[na]-Kani[ṣka])[1] en fit son maître. Par ses hautes lumières, il l'emportait sur tout son siècle; nombreuses sont ses œuvres. C'est par lui que fut compilée [la *Yogācārabhūmi* traduite en chinois sous les titres de] *Sieou-hing king* [T. 607] et de *Ta tao ti king* [T. 606]. Il composa aussi le présent «sūtra» [«*Sūtra» compilé par Dharmarakṣa*], où il expose, événement par événement, toutes les pratiques du Bhagavat (*buddhacarita*), grandes ou petites, depuis l'accomplissement de la *bodhi* jusqu'au *nirvāṇa;* de ses tournées de conversion, de ses retraites estivales, il n'est rien qui n'y soit relaté en détail[2]. Certes, [les biographies du Buddha précédemment traduites en chinois, telles que] le *P'ou-yao king* 普燿經[3], le *Pen hing king* 本行經[4], le *Tou che king* 度世經[5], rapportent les faits et gestes du Buddha avec une parfaite exactitude; cependant, en lisant ce «sūtra», on y trouve encore beaucoup d'éclaircissements[6].

On rapporte qu'avant sa mort [Saṅgharakṣa prononça le vœu suivant] : «Si vraiment il n'est point faux que [je sois devenu] un Bodhisattva (*ta che* 大士) ayant établi des racines [de bien] et obtenu les forces, c'est debout sous cet arbre, et en tenant ces feuilles, que je quitterai ce corps, et la puissance même d'un grand éléphant, vigoureux comme Nārāyaṇa, ne me pourra déplacer d'un cheveu! Et même si l'on procède à ma crémation[7], ces feuilles ne seront point brûlées!» Et, sur ces mots, il mourut tout debout. Le roi Ki-eul (Kani[ṣka]), s'étant approché lui-même, ne put le mouvoir : il fit alors attacher au cadavre une grosse corde, qu'un éléphant tira, mais en vain; et lors de l'incinération du corps, les flammes ne causèrent aucun dommage aux feuilles.

En un instant, il monta au Tuṣita, où il a des entretiens élevés avec le Bodhisattva Maitreya, dans le palais duquel [il attend de devenir Buddha, car] il doit suppléer au poste de Buddha comme huitième [Buddha] du *bhadrakalpa.*

En l'an xx de Kien-yuan [des Fou Ts'in = 384 p. C.], le *śramaṇa* cachemirien Seng-k'ie-po-tch'eng 僧伽跋澄 (Saṅghabhadra)[8] apporta le texte de ce «sūtra» à Tch'ang-

---

Saṅgharakṣa est mentionné sous la forme Siu-lai-na 須賴拏, que D. Tokiwa (*Kokuyaku issai-kyō, Honnen-bu*, IX, p. 263) veut restituer en Sūrasena (le pays de Mathurā). Mais ce colophon tiré de la seule édition de Corée n'a guère d'autorité, et du reste Siu-lai-na pour Sūrasena serait aussi incomplet que Siu-lai pour Surāṣtra; l'identité de Siu-lai avec les deux premiers caractères de Siu-lai-tch'a = Surāṣtra dans des traductions contemporaines confirme que la patrie de Saṅgharakṣa était bien le Surāṣtra, comme l'admettent du reste S. Lévi dans *JA*, 1928, II, p. 198, et Pelliot dans *BEFEO*, III, p. 252, n. 4.

[1] Cf. Pelliot *ib.*; S. Lévi, *JA*, 1936, I, p. 85; H. W. Bailey, *BSOAS*, XIII, IV (1951), p. 926-930.

[2] Vers la fin de l'ouvrage, T. 194, II, 144 *b*, on trouve une récapitulation, année par année, des lieux où le Buddha passa le *varṣa* durant les 45 années de sa carrière.

[3] 普曜經, *Lalitavistara*, trad. Dharmarakṣa, T. 186.

[4] *Fo pen hing king* 佛本行經, titre de traductions aujourd'hui perdues, mentionnées *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, III, 15 c (liste de Tao-ngan), IV, 21 c. Il ne peut s'agir du *Buddhacarita* d'Aśvaghoṣa, traduit en chinois postérieurement à Tao-ngan.

[5] Peut-être le *Tou che p'in king* 度世品經, traduit par Dharmarakṣa en 291, qui forme une section de l'*Avataṃsaka* et contient dans sa dernière partie des indications sur la carrière du futur Buddha (T. 292, V-VI); ou plus vraisemblablement une version anonyme, aujourd'hui perdue, que mentionne le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IV, 35 a.

[6] Notamment à la fin, T. 194, II, 144 c-145 *b*, une version assez développée de la légende d'Aśoka, qui ne semble pas avoir été signalée jusqu'ici en Occident, encore qu'elle offre un certain intérêt tant par le nom et la date probable de l'auteur que par ses divergences avec les versions connues.

[7] *Ye-wei* 耶惟 (var. 維), cf. pāli *jhāpeti* (v. Pelliot, *T'oung Pao*, XXX, p. 86).

[8] Pour la dernière syllabe de ce nom, on trouve dans les glossaires de Hiuan-ying (T. 2128, LXXIII, 778 c) et de Houei-lin (*ib.*, LXXIV, 790 *a*, LXXX, 826 *a*), et dans le *Fan fan yu* de Pao-tch'ang (T. 2130, II, 999 c), des variantes 橙 (ou 撜) et 隥. D'après les dictionnaires phonétiques des T'ang qui sont dépouillés dans le *Che yun houei pien* (Université de Pékin, 1935), 澄 avait deux lectures, qui selon le système de Karlgren se restituent de la manière suivante :

ngan[1]. Le préfet de Wou-wei 武威[2], Tchao Wen-ye 趙文業[3], l'invita à le traduire. [Tchou] Fo-nien [竺]佛念[4] fit la traduction ; Houei-song 慧嵩 reçut au pinceau ; [...] moi [Tao-ngan] et Fa-ho 法和, nous fîmes le collationnement et la mise au point[5]. Le travail fut terminé le 30 de la 11e lune (28 décembre 384)...

Ainsi Saṅgharakṣa (tel Aśvaghoṣa et autres écrivains célèbres) nous est présenté comme un des maîtres de l'empereur Kaniṣka, ce qui nous apprend tout au moins que l'informateur de Tao-ngan, à la fin du IVe siècle, attribuait à cet auteur une certaine ancienneté, dont témoigne également la légende de l'épreuve du feu : Saṅgharakṣa était déjà un personnage illustre. Cet informateur était évidemment le Cache-

---

1° ***d'ăng > *dj'ŭng > tch'eng* ; 2° ***d'ịeng > *dj'ịang > tch'eng*. 橙 avait également deux lectures : 1° ***d'ĕng > *dj'ĕng > tch'eng* ; 2° ***tong > *tong > teng*. 隥 n'en avait qu'une : ***tang > *tong > teng*. Dans les catalogues et les hagiographies, ce nom est traduit par Tchong-hien 衆現, «manifestation de la communauté». On a donc voulu le restituer en Saṅghabhūti, qui est invraisemblable, ou encore en Saṅghabaṭa[ṁ] (S. Lévi, *JA*, 1936, I, p. 89). Mais le *Fan fan yu*, *loc. cit.*, donne la traduction correcte : Tchong-hien 衆賢, «sage de la communauté», avec la glose phonétique *po-t'o-lo* 跋陀羅 = *bhadra*. Il faut donc restituer Saṅghabhaddaṁ, sk. Saṅghabhadra[ṁ], *hien* 現 étant évidemment une faute, devenue traditionnelle, pour le caractère homophone *hien* 賢 = *bhadra*. Pour le dernier caractère de la transcription, la lecture médiévale **tong* (pour 澄 aussi il existe une lecture moderne *teng*), et surtout la lecture archaïque ***d'ăng*, répondent suffisamment à *-daṁ*. La même finale se retrouve dans le nom du célèbre thaumaturge koutchéen Fo-t'ou-teng (ou -tch'eng) 佛圖澄 (var. 橙, 蹬, 磴, cf. Pelliot, *TP*, XIII, p. 419, n. 2 ; l'article de Liebenthal, *Sino-Indian Studies*, III, p. 127-130, proposant de restituer Buddha-Mātaṅga, ne m'a pas convaincu, et je me demande si Fo-t'ou-teng ne représenterait pas tout bonnement une déformation de Buddhadharma).

Le nom de Saṅghabhadra était à la mode chez les moines de cette époque ; outre l'auteur du *Nyāyānusara* (IVe siècle), on trouve à la fin du Ve siècle un Saṅghabhadra traducteur d'une recension de la *Samantapāsādikā* (T. 1462).

[1] Le colophon cité dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, 71 b^{26}, dit que, lors de la traduction, Seng-k'ie-po-tch'eng *récita oralement* le texte (口誦此經). Mais, en ce cas, il y avait donc un manuscrit.

[2] *Kiun* dans l'actuel Kan-sou (Leang-tcheou fou 涼州府 des Ts'ing), qui dépendait alors de la dynastie des Fou Ts'in.

[3] Appellation de Tchao Tcheng 趙正 (T. 2145, X, 72 a^{1}, écrit 政), bouddhiste laïc originaire du Ho-nan ou du Chan-tong actuels, alors en résidence à la cour des Fou Ts'in à Tch'ang-ngan (il est appelé «un sage de la cour», *ib.*, 71 b^{27-28}) ; il remplit diverses fonctions officielles (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 b^{4}, c^{8-16}), puis entra en religion après la chute de cette dynastie en 394.

[4] Traducteur originaire de Leang-tcheou 涼州, c'est-à-dire de Wou-wei 武威 au Kan-sou actuel, versé dans la connaissance des langues étrangères. D'après un colophon relatif à une révision, faite du 28 décembre 384 au 6 mars 385 par Tao-ngan et Tchao Tcheng (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 71 b^{27} ; et de même *ib.*, II, 10 *b*), le traducteur du «*Sūtra*» *de Saṅgharakṣa* aurait été Buddharakṣa (Fo-t'ou-lo-tch'a 佛圖羅刹), moine étranger qui avait longtemps résidé en Chine et connaissait bien le chinois (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 *b*) ; il avait déjà collaboré avec Seng-k'ie-po-tch'eng (Saṅghabhadra) à une traduction partielle de la *Vibhāṣā*, T. 1547. Le rôle de Seng-k'ie-po-teng ne consistait qu'à lire oralement (ou à réciter par cœur) les textes sanskrits (en y ajoutant des explications) ; un des traducteurs bilingues «transmettait ses paroles» en chinois ; aux collaborateurs chinois incombaient la première rédaction écrite, dite «recension au pinceau», et la révision finale. Dans le cas du *Buddhacarita* de Saṅgharakṣa, les efforts de révision de Tao-ngan et de Tchao Tcheng, qui font l'objet de tant d'éloges dans le colophon cité au début de cette note, n'ont en réalité guère eu de succès, car la traduction chinoise de cet ouvrage est bien l'une des plus mauvaises qu'on puisse trouver.

[5] Fa-ho, condisciple de Tao-ngan dès sa jeunesse, fut son collaborateur constant pour la révision de diverses traductions bouddhiques (*Ekottarāgama*, *Vibhāṣā*, «*Śāstra*» *compilé par Vasumitra*, etc.) ; cf. T. 2059, I, 328 b^{14}, 354 a^{19-22} ; T. 2145, IX, 64 *b*, etc.

mirien Saṅghabhadra; et c'est bien vers le Cachemire que nous oriente la mention de Kaniṣka, célèbre dans ce pays où il avait patronné, disait-on, l'école des Sarvāstivādin[1]. Quelques années après la mort de Tao-ngan (385), on trouve en Chine un moine cachemirien qui avait pris le nom de Saṅgharakṣa[2] : autre indice de la vénération dont l'auteur de la *Yogācārabhūmi* devait jouir alors dans ce royaume.

L'histoire de la renaissance de Saṅgharakṣa au Tuṣita et de sa future *bodhi* décèle également des attaches cachemiriennes. Tao-ngan nous dit que Saṅgharakṣa sera le huitième des Buddha du *bhadrakalpa*, c'est-à-dire de la Grande Période actuelle. Śākyamuni est le quatrième de ces Buddha, ses prédécesseurs dans le *bhadrakalpa* étant Krakucchanda, Kanakamuni et Kāśyapa[3]; le cinquième sera Maitreya. Or, selon une tradition évidemment cachemirienne, Maitreya aura pour successeurs trois patriarches de l'école des Sarvāstivādin, Vasumitra, Maitreyaśrī et Saṅgharakṣa, qui deviendront respectivement le sixième Buddha, Siṁha, le septième, Pradyota, et le huitième, Muni. Voici, en effet, ce qu'on lit dans une préface rédigée par le même Tao-ngan pour la traduction du «*Śāstra*» *compilé par le vénérable Bodhisattva Vasumitra*[4], traité d'Abhidharma dont le texte sanskrit avait été également apporté en Chine (du Cachemire) par le même Saṅghabhadra, qui le traduisit immédiatement avant la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et avec les mêmes collaborateurs, du 11 avril au 15 août 384[5] :

Le Bodhisattva Vasumitra, c'est celui qui deviendra Buddha après Maitreya, sous le nom de Siṁha-tathāgata[6]. Du temps de Śākyamuni, il descendit au pays de Videha, comme fils du grand brāhmane Brahmāyus; son nom était Uttara. Son père lui ordonna d'observer le Buddha. Au bout de quatre mois, ayant vu intégralement les «signes» du Buddha, ses transformations et ses aspects, il revint dire ce qu'il avait vu, et son père obtint le fruit d'*anāgāmin*[7]. Alors il sortit de la famille, étudia le chemin et changea

---

[1] Kaniṣka avait au Cachemire son cycle de légendes bouddhiques, calqué en partie sur celui d'Aśoka; on lui attribuait des conseillers bouddhistes, la présidence d'un concile Sarvāstivādin, etc. Attestées en Chine vers la fin du IIe siècle, ces légendes ne possèdent pas, à mon avis, la valeur historique que leur prêtait S. Lévi («*Encore Aśvaghoṣa*», in *JA*, 1928, II, p. 198-199) ou que leur attribue encore P. C. Bagchi dans un article des *Commemoration Essays presented to Prof. K. B. Pathak* (Bhandarkar Oriental Research Institute, Government Oriental Series, Class 2, n° 7. Poona, 1934), p. 94-99, intitulé «*Saṅgharakṣa, the Chaplain of Kaniṣka*», article que déparent au reste de multiples erreurs de fait et fautes de traduction et dont la documentation chinoise est souvent inexacte.

[2] En 397, il «tient le texte sanskrit» pour la traduction du *Madhyamāgama* à Nankin (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 64 *a*, XIII, 100 *a*; *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 329 *a*, VI, 361 *b*).

[3] Cf. *Hôbôgirin*, p. 195 *a*; La Vallée Poussin, *Kośa*, III, p. 192, n. 2.

[4] *Tsouen P'o-siu-mi p'ou-sa so tsi louen* 尊婆須蜜菩薩所集論, T. 1549. La préface de Tao-ngan est citée dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, X, 71 *c*-72 *a*, et reproduite en tête de T. 1549; cf. aussi *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 *b* (où est désigné nommément Tao-ngan, le «je» de la préface).

[5] Les Cachemiriens Seng-k'ie-po-tch'eng et Saṅghadeva et le Tokharien Dharmanandin «tenaient le texte sanskrit»; le bilingue Tchou Fo-nien traduisait oralement; Houei-song «recevait au pinceau»; Tao-ngan et Fa-ho «collationnèrent et mirent au point».

[6] Che-tseu jou lai 師子如來. Pour les noms sanskrits, cf. J. J. Schmidt, «*Über die tausend Buddhas*», in *Mém. Ac. St. Pét.*, 1834; Fr. Weller, *Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa, nach einer fünfsprachigen Polyglotte herausgegeben*, Leipzig, 1928; pour les noms khotanais, Sten Konow, *Saka version of the Bhadrakalpikāsūtra*, Oslo, 1929, et H. W. Bailey, *Khotanese Buddhist Texts*, Londres, 1951.

[7] Les éléments de cet *avadāna* de Vasumitra sont tirés du *Sūtra de Brahmāyus* dans le *Madhyāmagama*, T. 26, XLI, 685 *a* et suiv. (*Majjh. Nik.*, XCI), où le brāhmane Brahmāyus envoie son disciple Uttara observer le Buddha pendant quatre mois, après quoi il vient rapporter ce qu'il a vu. La *Madhyāgama* fut traduit une première fois, entre 384 et 391, par le Tokharien Dharmanandin sur un texte récité oralement; Tao-ngan avait pris part à cette traduction. Une deuxième traduction, seule conservée aujourd'hui, fut faite après la mort de Tao-ngan (385),

son nom en l'appellation de Vasumitra. Après le Parinirvāṇa du Buddha, il voyagea pour enseigner. [...] C'est lui qui compila ce «*sūtra*»[1]. [...] Après l'avoir compilé, il entra en *samādhi*, puis, dans le temps d'un claquement de doigts, son âme monta au Tuṣita. Maitreya[2], Maitreyaśrī[3] et Saṅgharakṣa se trouvent justement dans ce palais céleste; ces «deux ou trois seigneurs» sont tous destinés à suppléer tour à tour au poste de Buddha : Maitreyaśrī sera le Tathāgata Pradyota[4], et Saṅgharakṣa

---

de 397 à 398, par les Cachemiriens Saṅgharakṣa et Saṅghadeva, dont le premier récitait le texte sanskrit, sans qu'on sache exactement s'il y avait un manuscrit concret (les sources hésitent entre «il récitait le texte sanskrit», T. 26, 809 b[22], ou il l'«expliquait», T. 2145, IX, 640[18], ou il le «tenait», T. 2145, XIV, 100 a[8]). Le véritable traducteur en chinois était Saṅghadeva, que Tao-ngan avait également connu.

(1) Le titre de *Sūtra de Vasumitra* pour T. 1549 est attesté dans le *Li tai san pao ki*, T. 2034, VIII, 76 a, et C. Akanuma montre dans l'introduction de sa traduction japonaise dans *Kokuyaku issaikyō* (*Bidon-bu*, VI, 59-61) que ce titre est fréquemment cité dans la *Vibhāṣā* dite de Che-t'o-p'an-ni (T. 1542), traduite par Saṅghabhadra le Cachemirien (Seng-k'ie-po-tch'eng), dans des passages où les autres recensions de la *Vibhāṣā* citent le *Prakaraṇapāda* de Vasumitra (T. 1542) et le **Prajñaptipāda* (T. 1538).

(2) Mi-tou-lou 彌妬路 (*Mjiẽ-tuo-luo). Cette transcription de Maitreya doit reposer sur une forme khotanaise («iranienne orientale», «saka», «nord-arisch») du type **mitra*; on trouve en khotanais *mitrei*, *mittrai*, *mätrei*, *mättrai*, *maittrai*, *maittri*, etc.; peut-être était-ce la langue du «Tokharien» Dharmanandin (兜佉勒國人, T. 2059, I, 328 b; T. 2145, II, 10 b, IX, 64 b, XIII, 99 b; etc.), un des traducteurs du *Traité de Vasumitra* et sans doute un des informateurs de Tao-ngan? Tao-ngan lui-même ne semble pas avoir reconnu Maitreya sous cette transcription, car au début de sa préface il le mentionne avec la transcription chinoise ordinaire *Mi-lö* 彌勒 (*Mjiẽ-lək), qui repose sur une forme agnéenne (karacharienne), *metrak*, ou koutchéenne, *maitrak* (où *-ak* < *-aya* < *-aya* < *-eya*). Sur les noms de Maitreya dans les langues de l'Asie Centrale, cf. E. Leumann, *Maitreya-samiti*, Strasbourg, 1919; W. Baruch, *RHR*, 1948, 77 et suiv.; H. W. Bailey, *BSOAS*, X (1942), 910, XI (1946), 779-780, et XIII (1950), 408.

(3) Mi-tou-lou-tao-li 彌妬路刀利, où *tao* est fautif pour *che* 尸, *che-li* 尸利 étant une transcription fréquente pour *śrī*. Dans la liste des patriarches cachemiriens de l'école Sarvāstivādin compilée par Seng-yeou, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XII, 89 b, le 23ᵉ patriarche est «l'Arhat Mi-ti-li-che-li» 彌帝麗尸利; le nom correspondant de la liste de Buddhabhadra, n° 19, *ib.*, 89 c, est Cha-ti-pei-che-li 沙帝貝尸利, qui se laisse aisément rétablir en Mi-ti-li-che-li 彌帝麗尸利 (*cha* 沙 est fautif pour *mi* 弥, graphie abrégée de *mi* 彌, et *pei* 貝 doit être fautif pour une graphie abrégée de *li* 麗 (丽, dont la cursive ressemble à deux fois celle de 貝). Mi-ti-li (*Mjiẽ-tiei-liei [ou *ljiə]) est bien attesté comme équivalent de Maitreya; dans une traduction d'Ūrdhvaśūnya, un Indien d'Ujjayanī qui vint en Chine au milieu du VIᵉ siècle, T. 310, LXXXVII, 501 b[14], et LXXXIX, 514 b[4], cette forme alterne avec la transcription ordinaire Mi-lö (cf. le Glossaire de Houei-lin, T. 2128, XIV, 394 c, et, pour d'autres graphies de Mi-ti-li = Maitreya, *Bongo jiten*, Tōkyō, 1905, p. 469). Elle doit reposer sur une déformation d'Asie Centrale (khotanais *maittri*, *mitrei*, sogdien *mytry*, ouïgour *mitry*, *mytryy*, etc.). Dans le *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, traduit par Kumārajīva de 402 à 405 p. C. (T. 1509, LXXXVIII, 684 a), on trouve l'histoire d'un Bodhisattva du Cachemire nommé Mi-ti-li-li-li 彌帝隸力利, auquel son père coupa les mains parce qu'il avait les doigts écartés (ou palmés) comme un oiseau aquatique; ici encore, *li-li* 力利 ne peut être qu'une faute pour *che-li* 尸利; cette transcription doit correspondre à Maitreyaśrī. Tout insolite que paraisse ce nom, je ne vois pas d'autre restitution possible (les nombreux exemples de *Mi-ti-li* = *Maitreya* militeraient contre une restitution *Maitrīśrī*).

(4) Kouang-yen 光炎 (var. 光焰), «Flamme lumineuse». Selon la *Maitreya-paripṛcchā* traduite par Dharmarakṣa (T. 349, cf. *BEFEO*, XX, 167-168), c'est du temps d'un Buddha Yen-kouang 炎光, «Lumière de flamme», que le futur Maitreya conçut le vœu de *bodhi*, ce Buddha n'étant qu'une sorte de réplique maitreyienne de Dīpaṃkara, Buddha du passé auquel la tradition classique fait remonter la carrière du futur Śākyamuni. Mais ce second nom (Yen-kouang) correspond à Arciṣmat, et non à Pradyota, dans la version chinoise du *Śikṣāsamuccaya* (T. 1636, I, 77 a = sk., éd. Bendall, p. 8), citant le *Bhadrakalpika-sūtra*, où Arciṣmat occupe le vingt-troisième rang tandis que Pradyota est au septième.

le Tathāgata Muni[1]. Ces quatre Bodhisattva, réunis dans une seule salle, exaltent face à face leur science provisoire; le silence méditatif de la sagesse et de la sainteté «leur emplit les oreilles»[2] : «Quelle n'est pas leur joie»[3]!

Saṅgharakṣa se trouve ici placé après Vasumitra, de même que dans la liste de filiation spirituelle figurant en tête de la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, liste selon laquelle les trois premiers patriarches des Sarvāstivādin cachemiriens (après le schisme en cinq écoles survenu du temps de leur prédécesseur Upagupta) furent successivement Vasumitra, Saṅgharakṣa et Dharmatrāta[4]. Cette filiation, qui ne se retrouve pas dans les autres généalogies de patriarches des Sarvāstivādin, était évidemment celle qui avait cours dans l'école cachemirienne de Yoga au temps de Buddhasena, vers la fin du IVe siècle. Quant aux trois Buddha successeurs de Maitreya : Siṁha, Pradyota et Muni, la série en est attestée pour la première fois, à ma connaissance[5], dans le *Bhadrakalpika-sūtra*[6] traduit par Dharmarakṣa en 300 p. C.; et c'est également du Cachemire que provenait l'original sanskrit de cette traduction[7]. L'ouvrage est d'inspiration mahāyāniste (on y trouve plusieurs *avadāna* d'Amitābha[8]); il donne les noms de mille Buddha du Bhadrakalpa[9] et, pour un certain nombre d'entre eux, des détails sur leurs lieux de naissance, leurs noms avant la *bodhi* et ceux de leurs parents et de leurs enfants, sur leurs disciples, leur durée, etc.[10], avec des *avadāna* se rapportant à leur *bodhicittotpāda*[11].

---

(1) Jeou-jen 柔仁.

(2) Formule tirée du *Louen yu*, Couvreur, VIII, 15.

(3) *Louen yu*, I, 1.

(4) T. 618, I, 301 c. Cf. la préface de Houei-yuan à la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 2145, IX, 65 c.

(5) On la retrouve ultérieurement dans le *Sūtra des noms des mille Buddha du Bhadrakalpa actuel*, T. 447, 376 *a*, qui fait partie d'un ensemble de trois *sūtra* consacrés respectivement aux mille Buddha du *kalpa* passé, du *kalpa* présent et du *kalpa* futur (T. 446-448). Ces textes passent pour avoir été traduits sous les Leang (502-557); la rédaction en paraît en tout cas plus tardive que celle de T. 425. D'autre part, on trouve dans un passage — sans parallèle pāli — de l'*Ekottarāgama* (*Tseng yi a-han king*, T. 125, XLV, 791 *b*, traduit à la fin du IVe siècle, d'après une recension probablement cachemirienne, cf. *inf.*, p. 375), une liste de six Buddha futurs, dont quelques noms concordent avec ceux de T. 425, mais l'ordre est différent : 1. Maitreya; 2. Siṁha; 3. Muni (?); 4. Pradyota; 5. Vigatamala (?); 6. Ratnārci (?). Une liste analogue de la *Ratnajāli-paripṛcchā*, *sūtra* d'inspiration maitreyenne, traduit par Dharmarakṣa vers 300 p. C. (*Pao wang king* 寶綱經, T. 433, 86 *c*), diffère également de celle du *Bhadrakalpika-sūtra*. Siṁha-tathāgata est également le successeur de Maitreya dans la liste de Buddha futurs que donne le *Gaṇḍavyūha*, traduit en 796-798 par Prājña sur un manuscrit envoyé en 795 par le roi d'Orissa (T. 293, XXXI, 801 *a*-802 *a*). Enfin, dans un manuscrit tibétain de Touen-houang (VIIIe-IXe siècles) publié par Mlle M. Lalou, *RHR*, XXXV (1949), p. 45-46, il est question de Maitreya assisté, au ciel des Tuṣita, des Bodhisattva Vasumitra, Siṁha (Seṅ-ge) et Pradyota (Bar-snaṅ), avec les 996 autres Bodhisattva (futurs Buddha) du *bhadrakalpa*.

(6) *Hien kie king* 賢刼經, T. 425, VI, 46 *a*, VII, 50 *b*-51 *a*. Le titre complet de cet ouvrage était *Hien kie san-mei king* 賢刼三昧經, *Bhadrakalp[ik]a-samādhi-sūtra*, cf. T. 425, VIII, 65 *c*, et T. 2145, VII, 48 *c*. La liste des Buddha futurs commence par : 1. Maitreya; 2. Siṁha; 3. Pradyota; 4. Muni; 5. Kusuma; 6. Sunakṣatra (?), etc.

(7) C'est un *śramaṇa* du Ki-pin qui l'avait procuré à Dharmarakṣa. Cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 7 *b*, VII, 48 c.

(8) Cf. *Hōbōgirin*, p. 26 *a-b*; S. Mochizuki, *Jōdo-kyō no kigen oyobi hattatsu* (*L'origine et l'évolution des doctrines de Terre Pure*), Tōkyō, 1930, p. 332-335.

(9) Ch. 20, «Les noms des mille Buddha», T. 425, VI, 46 *a*-50 *a*.

(10) Ch. 21, «L'établissement des mille Buddha», *ib.*, VII, 50 *b*-58 *c*.

(11) Ch. 22, «*Le cittotpāda* des mille Buddha», *ib.*, 58 *c*-63 *b*; cf. la citation dans *Śikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 8.

2. *Arhat et Bodhisattva*

Dans ces *avadāna*, il n'est pas question de Vasumitra, de Saṅgharakṣa ni de Dharmatrāta; la croyance à la *bodhi* future de ces personnages, à leur qualité de Bodhisattva, n'y est point attestée. Mais on la retrouve, pour Vasumitra, dans un petit texte en forme de *sūtra*, traduit en chinois avant la fin du VIe siècle, le *Sūtra du Jātaka du Buddha Siṁhacandra*[1], où il est prédit que Vasumitra succédera à Maitreya sous le nom de Siṁhacandra-tathāgata. Dans une existence antérieure, rapporte cet ouvrage, Vasumitra avait été un singe, au temps du Buddha Dīpaṁkara[2]. En cette condition, il avait reçu d'un Arhat les trois Refuges et les cinq Défenses, et prononcé le vœu d'obtenir la *bodhi*, devenant ainsi un *bodhisattva*. A sa mort, il était monté renaître au Tuṣita, auprès de Maitreya qui lui enseigna le *bodhicitta*. Il était redescendu sur terre, comme *devaputra* ou *devarāja*, pour vénérer l'Arhat qui l'avait converti, puis il était remonté au Tuṣita. Du temps de Śākyamuni, lors de la prédication du *sūtra* rapportant ce *jātaka*, Vasumitra est un «*bodhisattva-bhikṣu*». Sa condition est humaine, mais il se comporte comme un singe, par un atavisme karmique que le Buddha explique au roi Bimbisāra; sa voix est simiesque, il grimpe aux arbres en compagnie de 84.000 singes de couleur dorée, joue avec des sonnettes, etc. Le Buddha prophétise qu'en son corps ultime, il deviendra le Buddha Siṁhacandra, successeur de Maitreya; les êtres qui entendront son nom seront exemptés de toute renaissance animale, et ses actuels compagnons de jeu, les 84.000 singes dorés, ayant eux aussi conçu le *bodhicitta*, renaîtront tous au Tuṣita et, incapables dès lors de toute régression (*avaivartika*), ils deviendront tour à tour des Buddha dans le *kalpa* dit de la Grande Lumière.

Ce texte où l'on voit un animal devenir Bodhisattva sous la direction d'un Arhat reflète évidemment des préoccupations relatives au conflit entre le Grand et le Petit Véhicule. Du reste cet Arhat lui-même ne diffère guère d'un Bodhisattva : il est né muni de la «grande compassion» (la *karuṇā* à la mode mahāyāniste), et possède le pouvoir «d'exempter les êtres de tous leurs péchés innombrables». La condition

---

[1] *Che-tseu-yue fo pen cheng king* 師子月佛本生經, T. 176. Ce texte n'est pas mentionné dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*. Le Catalogue de Fa-king (594 p. C.), T. 2146, I, 121 *a*, le classe parmi les traductions anonymes. Le *Li tai san pao ki* (597 p. C.), T. 2034, VI, 63 *c*, se référant au Catologue de Nie Tao-tchen 聶道眞, en attribue la traduction à Dharmarakṣa et la date des années 302-303 (on sait par ailleurs qu'en 303 Dharmarakṣa traduisit deux *sūtra* maitreyiens). Nie Tao-tchen, qui vécut sous les Tsin Occidentaux, aux alentours de l'an 300 (cf. *BEFEO*, XXIV, 221, n. 2, où 360 est une faute pour 306), avait collaboré avec son père, Nie Tch'eng-yuan 聶承遠, aux traductions de Dharmarakṣa jusqu'à la mort de ce dernier, puis il avait lui-même rédigé d'autres traductions (*Li tai san pao ki*, T. 2034, VI, 66 *a*; *Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, X, 336 *b*); ni ses traductions, ni son catalogue ne sont mentionnés dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*. Le catalogue de Nie Tao-tchen n'était déjà plus accessible à l'auteur du *Li tai san pao ki* (T. 2034, XV, 127 *c*), qui ne pouvait le citer que de seconde main, probablement d'après celui de Pao-tch'ang (518 p. C.). L'attribution à Dharmarakṣa est écartée par l'auteur du *K'ai-yuan-lou*, T. 2154, IV, 518 *c*; il constate avec raison que la rédaction et la terminologie de T. 176 sont bien différentes de celles de Dharmarakṣa. Le *K'ai-yuan lou* classe cet ouvrage, par hypothèse, parmi les versions anonymes des Ts'in (350-431); mais on ne voit pas bien sur quoi repose cette hypothèse. Tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est que l'ouvrage existait avant la fin du VIe siècle.

[2] Un autre patriarche, Upagupta, qui figure lui aussi dans les listes de l'école cachemirienne des Sarvāstivādin, avait également été un singe dans une existence antérieure (Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, p. 309-311; cf. *Fou fa tsang yin yuan tchouan*, dans Maspero, *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 12 du tirage à part).

de singe semble avoir été choisie par les auteurs de ce récit édifiant parce qu'elle représente la plus haute étape des trois *durgati*, la plus proche de la condition humaine : avant de renaître comme singe au temps de Dīpaṁkara, Vasumitra avait transmigré successivement dans l'Avīci et dans les différents enfers, puis parmi les *preta*, puis dans les conditions animales inférieures, comme bœuf, porc et chien. Le *sūtra* se termine par la glorification de l'idéal de Bodhisattva : «Par la pureté des pratiques de Bodhisattva, les animaux eux-mêmes conçoivent le *bodhicitta*. Si Vasumitra doit pouvoir accomplir pareille œuvre de Buddha, à combien plus forte raison les autres Bodhisattva dont les mérites sont infinis!... Parce qu'il entend la Loi, un singe même peut devenir Buddha. — Comment donc», s'exclament les auditeurs en conclusion du *sūtra*, «n'aurions-nous pas la certitude de devenir Buddha dans l'avenir?»

La légende de Vasumitra prend un tour encore plus nettement mahāyāniste dans la variante qu'en donne une petite compilation sur les *avaivartika-bodhisattva*, le *Sūtra des apories*[1] *diverses sur les* avaivartika, dont la traduction chinoise doit être antérieure à celle du *Jātaka de Siṁhacandra*[2]. Ici Vasumitra, désigné simplement comme un Bodhisattva, propose à un Arhat des «difficultés», des apories sur les textes sacrés. Incapable de les résoudre par lui-même, l'Arhat «concentre son esprit» et «monte interroger Maitreya», qui lui fournit la réponse. Par la suite Vasumitra, ayant à trois reprises récité de mémoire les quatre *Āgama*, en fait un résumé «en un rouleau» qu'il enseigne aux «quatre catégories de disciples». Les religieux prennent tant de plaisir à l'entendre, qu'ils ne peuvent plus cultiver le «Dhyāna» ni «pratiquer le Chemin» ; ils se préparent alors à abandonner Vasumitra. Mais celui-ci met sa main au feu sans la brûler, afin de démontrer son *vīrya*. Puis il fait «sauter» en l'air un caillou, en s'engageant à devenir Arhat avant que le caillou ne retombe à terre. Les *deva* retiennent le caillou et l'empêchent de retomber, en déclarant à Vasumitra que, grâce à sa recherche du Chemin de Bodhisattva, ils seront délivrés par lui et que dans vingt *kalpa* il deviendra Buddha[3]. Cette légende

---

[1] *Nan* 難 ou *k'iu cheng*, difficulté à résoudre, objection, ἀπορία (cf. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, Paris, 1934, V, II).

[2] *Wei-yue tsa nan king* 惟曰雜難經, T. 760, 608 *b*-609 *a*. La graphie *wei-je* 惟日 qui figure dans le titre de cet ouvrage, aussi bien dans ses éditions canoniques actuelles que dans les catalogues anciens, ne peut être qu'une faute pour *wei-yue*, abréviation de *a-wei-yue-tche* 阿惟曰致 = *avaivarti(n)*; la forme correcte, *wei-yue* 惟曰, est attestée dans le Glossaire de Houei-lin, T. 2128, LXXV, 791 *a*, 795 *b*. Dans le texte même du *sūtra*, *a-wei-yue-tche* est écrit 阿惟越致 (avec *yue* «dépasser», au lieu de *yue* «dire»); mais cette dernière graphie doit être elle-même une correction, la transcription originale s'étant conservée dans le titre qu'on ne comprenait plus et qu'on écrivait faux. Cette faute avait si bien voilé le sens du titre que le *Li tai san pao ki*, T. 2034, IV, 55 *b*, et V, 58 *a*, relève comme deux ouvrages distincts un *Wei-je tsa nan king* (avec *je* 日 «soleil») qu'il classe parmi les versions anonymes, et un *Wei-yue tsa nan king* (avec *yue* 越, «dépasser») classé parmi les traductions de Tche K'ien 支謙, alors qu'il s'agit évidemment d'un seul et même texte. Dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* (auquel se réfère la première notice du *Li tai san pao ki*), T. 2145, IV, 29 *a*, ce texte est classé parmi les versions anonymes qui ne figuraient pas au Catalogue de Tao-ngan. L'attribution de la traduction à Tche K'ien, qu'on retrouve notamment dans le *K'ai-yuan lou*, T. 2154, II, 488 *c*, remonte au *Li tai san pao ki*, et n'a guère d'autorité. La rédaction de ce texte est assez archaïque, et semble dater du IIIe ou du IVe siècle; le style est gauche et peu clair, d'autant moins clair que le texte semble parfois corrompu. Dans plusieurs catalogues (p. ex. T. 2147, III, 164 *a*), cet ouvrage est classé parmi les «extraits» de textes canoniques; c'est en effet une compilation, assez incohérente, sur les Bodhisattva et en particulier les *avaivartika*, comparés aux saints du Petit Véhicule.

[3] Tel semble être le sens de ce texte obscur; cf. Watters, *On Yüan-chwang's Travels*, I, p. 273. Le chiffre de vingt *kalpa* est contraire à toutes les données traditionnelles.

n'est pas localisée, mais c'est au Cachemire que Hiuan-tsang devait en recueillir au VIIe siècle une version un peu différente, rattachée à l'histoire traditionnelle du concile qui était censé s'être tenu dans ce pays sous les auspices de Kaniṣka [1]. D'après Hiuan-tsang, c'était une balle de soie que Vasumitra, exclu de l'assemblée (ce thème est emprunté à l'histoire d'Ānanda au concile de Rājagṛha [2]) parce qu'il n'était pas Arhat, avait jetée en l'air et qu'avaient retenue les *deva*; et ceux-ci lui disent : « Toi qui réaliseras le fruit de Buddha et succéderas à Maitreya..., comment donc voudrais-tu ici réaliser le 'petit' fruit [d'Arhat]? »

Ainsi c'est au Cachemire, et au cycle des traditions pseudo-historiques sur Kaniṣka et son concile, que nous ramènent les légendes relatives à Vasumitra, tout comme celles qui se rapportent à Saṅgharakṣa. Ces légendes sont liées à une conception du Bodhisattva qui devait être courante au Cachemire, en particulier dans les cercles de *yogin* ou *yogācāra*, vers le IVe siècle de notre ère. On croyait que les saints pouvaient devenir des Bodhisattva, de futurs Buddha ; mais on restait fidèle au dogme de l'école de Sarvāstivādin qui n'admettait pas l'existence simultanée de Buddha multiples [3]. Les Bodhisattva ne pouvaient donc devenir Buddha que successivement. Comme la notion d'Arhat restait proche, on ne se représentait pas les Bodhisattva sous un aspect terrestre, restant dans le monde, y subissant de nouvelles naissances, pratiquant les *pāramitā*, parcourant la série ascendante des *bhumi*, etc. On se les figurait au Tuṣita, plongés dans les délices célestes, ou plutôt dans l'étude et la méditation [4]. Ils y attendaient leur tour de *bodhi*, auprès de celui d'entre eux qui devait passer premier, Maitreya; et tel ce dernier, tels surtout les Bodhisattva canoniques, Śākyamuni et ses prédécesseurs [5], c'est du Tuṣita même qu'ils devaient descendre sur terre une dernière fois pour devenir Buddha.

C'est au moins ce que laisse entendre Tao-ngan dans ses deux préfaces, car il dit que Saṅgharakṣa et ses deux compagnons du Tuṣita sont destinés à « suppléer au poste de Buddha » à la suite de Maitreya ; or, cette expression (*pou fo tch'ou* 補佛處) n'est qu'une abréviation du terme *yi cheng pou tch'ou* 一生補處, équivalent chinois de l'épithète *ekajātipratibaddha*, appliquée aux Boddhisattva qui ne sont plus « liés qu'à une seule naissance » avant de devenir Buddha. Et c'est bien aux Bodhisattva du Tuṣita qu'est attribuée en général la qualité d'*ekajātipratibaddha*; la *Vibhāṣā* [6] expose longuement les raisons pour lesquelles les Bodhisattva reçoivent toujours leur ultime *vipāka* comme dieux au ciel Tuṣita, et cette tradition canonique se retrouve constamment jusque dans la littérature du Grand Véhicule [7].

---

(1) Watters, *ib.*, p. 271 ; cf. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, p. 206.

(2) Sur ce thème utilisé à répétition dans toutes les légendes de conciles, cf. *T'oung Pao*, 1951, p. 270, n. 2.

(3) Cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, ch. III, p. 198 et suiv. D'autres écoles, notamment les Mahāsāṅghika, les Sautrāntika, admettaient l'existence simultanée de Buddha multiples, mais dans des univers (*Kośa*, III, p. 199, n. 1) ou dans des quartiers de l'espace différents (*Kathāvatthu*, XXI, 6); et c'est à cette variante qu'en restait l'école Yogācāra (Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, éd. Wogihara, p. 92 = T. 1581, III, 902 *a-b*). Cf. *Hôbôgirin*, p. 194 ; Mus, *BEFEO*, XXXIV, p. 395.

(4) Sur la division du Tuṣita en deux « cours », l'une où prêche Maitreya, l'autre où les dieux s'adonnent aux voluptés célestes, cf. *inf.*, p. 393, n. 1.

(5) Dans les *Āgama-Nikāya*, l'épithète *bodhisattva* s'applique aux futurs Buddha lors de leurs naissances antérieures, en particulier au Tuṣita (p. ex. Vipaśyin, *Dīrghāgama*, T. 1, I, 3 *c* = *Dīg. Nik.*, vol. II, p. 12 ; les Bodhisattva en général, *Dīg. Nik.*, vol. II, p. 108, *M. Nik.*, vol. III, p. 118), ainsi que dans leur dernière existence à partir du moment où ils se préparent à la *bodhi* jusqu'à celui où ils deviennent Buddha.

(6) Trad. Hiuan-tsang, T. 1545, CLXXVIII, 892 *c*-893 *a*.

(7) P. ex. *Vimalakīrti-nirdeśa*, T. 474, I, 523 *c*; *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509 VII, 111 *a* (trad. Lamotte, p. 430). Elle est attestée dans l'*Akṣobhyavyūha*, T. 313, I, 755 *c*, mais

Il semble qu'on ait dans ces préfaces de Tao-ngan une forme peu évoluée — ou bien simplifiée par la tradition populaire ou orale[1] — de la doctrine maitreyienne; celle-ci se présente un peu différemment dans les *sūtra* spéciaux traduits en chinois postérieurement à Tao-ngan. D'après le *Grand Sūtra de la Bodhi de Maitreya*, traduit par Kumārajīva en 402, et où il n'est pas question de la renaissance au Tuṣita, mais seulement de la *bodhi* de Maitreya ici bas dans le Jambudvīpa, les auditeurs du *sūtra* verront le Buddha Maitreya *et les mille Buddha* du bhadrakalpa, et pourront accomplir ainsi leur salut[2]. Le *Sūtra de la contemplation du Bodhisattva Maitreya monté naître au ciel Tuṣita*, traduit au milieu du ve siècle, dit que les bienheureux du Tuṣita, après être redescendus en Jambudvīpa avec Maitreya pour assister à sa *bodhi*, et avoir reçu de lui leur premier *vyākaraṇa* de Bodhisattva, rencontreront encore tous les Buddha de la période actuelle (*bhadrakalpa*) et de la période future («*kalpa* des étoiles et des *nakṣatra*»), qui leur conféreront à leur tour le *vyākaraṇa*[3].

Dans ces derniers textes on ne devient donc Bodhisattva qu'ici-bas, dans un avenir éloigné, et non point au Tuṣita même. Le *Jātaka de Siṁhacandra* prétend affecter la forme et la rigueur doctrinale d'un *sūtra*, mais le plan et la rédaction en trahissent une singulière maladresse. On y lit qu'après avoir rencontré au Tuṣita le Bodhisattva Maitreya, «lié à une seule naissance», prochain «Buddha futur»[4], Vasumitra rencontrera encore d'*innombrables Buddha*, sous lesquels il cultivera le *brahmacarya* et les six *pāramitā*, après quoi il réalisera la *bodhi*, en son corps ultime, «*à la suite de Maitreya*»[5]. Les rédacteurs (ou les traducteurs?) de ce passage n'ont pas su concilier la conception du Tuṣita qu'attestent les préfaces de Tao-ngan, conception qui fait de Vasumitra, de Saṅgharakṣa et autres, des Bodhisattva attendant au Tuṣita de succéder immédiatement à Maitreya, et la doctrine plus complexe, plus mahāyāniste déjà, des *sūtra* maitreyiens où le Tuṣita apparaît comme un paradis ouvert à tous les êtres quels qu'ils soient[6], mais où l'on ne devient nullement Bodhisattva[7].

C'est sans doute en conformité avec la première de ces doctrines, celle des préfaces

---

non point — et pour cause — dans les *Sukhāvatīvyūha*, où Maitreya se trouve relégué parmi les auditeurs de la prédication. Le grand *Sukhāvatīvyūha*, § VIII (19) et XXXIII, déclare que tous les Bodhisattva qui renaissent en Sukhāvatī sont «liés à une seule naissance», mais à l'exception de ceux que leur vœu destine à la prédication et au salut des êtres vivants; ces passages sentent l'embarras et l'ambiguïté.

[1] On sait que Tao-ngan, mort en 385, fit le vœu de renaître au Tuṣita (voir ci-dessous, p. 377). Dans son *Histoire du bouddhisme chinois* (*Shina bukkyō seishi* 支那佛教正史, vol. I [seul paru], 1923, p. 192-193), déjà ancienne, mais dont la documentation est poussée et solide, G. Itō 伊藤義賢 a recherché les sources dont Tao-ngan et son école ont pu tirer leur «maitreyisme», et il aboutit à la conclusion que ces sources devaient être orales plutôt que scripturaires; Tao-ngan avait dû être converti au culte de Maitreya par des propagandistes indiens venus en Chine ou par des pèlerins chinois, avant la traduction en chinois des grands textes maitreyiens et en particulier du *Sūtra de la contemplation de Maitreya monté naître au ciel Tuṣita* (T. 452), qui ne fut traduit qu'au ve siècle.

[2] T. 456, 434 *b*; cf. la traduction de K. Watanabe dans Leumann, *Maitreya-samiti*, p. 280.

[3] T. 452, 420 *a*.

[4] Cf. *inf.*, p. 394, n. 1-2.

[5] *Ts'eu Mi-lö heou* 次弥勒後, T. 176, 445 *a*.

[6] *Le Sūtra... de Maitreya monté...* promet l'accès au Tuṣita non seulement aux *bhikṣu*, mais à toutes les grandes assemblées (T. 452, 419 *a*), c'est-à-dire aux disciples des quatre catégories, moines et nonnes, laïcs et laïques, ainsi qu'aux *deva*, *nāga*, *yakṣa*, *gandharva*, *asura*, *garuḍa*, *kinnara*, *mahoraga*, etc. (*ib.*, 420 *a-b*), et même aux êtres qui n'ont pas coupé les *kleśa* (*ib.*, 420 *a*), qui ont enfreint les défenses et commis toutes sortes d'actes mauvais (*ib.*, 420 *b*). Le *Jātaka de Siṁhacandra*, comme on l'a vu, le promet aux animaux.

[7] On y devient *avaivartika*, ce qui est bien une assurance de *bodhi*, mais pour un avenir vague et lointain.

de Tao-ngan, que dans les listes généalogiques de l'école Sarvāstivādin, attestées en Chine au début du VIe siècle et dont l'une au moins est de provenance cachemirienne [1], nombre de patriarches de cette école reçoivent l'épithète de Bodhisattva [2], tandis que d'autres sont désignés comme des Arhat : flottement qui dénote l'hésitation, la transition entre les deux Véhicules [3]. De cet état de transition, nous avons un témoignage plus net et d'une bien autre portée dans la doctrine des Arhat, groupés par quatre ou par seize, qui au lieu d'entrer en *nirvāṇa* restent dans le monde pour maintenir la Loi jusqu'à la descente glorieuse de Maitreya, préfigurant ainsi les Bodhisattva mahāyānistes. Déjà Sylvain Lévi et Chavannes, dans leur mémoire sur les *Seize Arhat protecteurs de la Loi* [4], se demandaient si le berceau de cette doctrine n'a pas été le Cachemire. C'est bien, en effet, à l'époque et dans les milieux qui nous occupent ici, et en liaison intime avec le maitreyisme cachemirien, qu'elle apparait dans les textes chinois. L'*Ekottāragama* chinois, où se trouve inséré un *sūtra* maitreyien contenant une première allusion à un groupe de quatre Arhat auxquels le Buddha enjoint d'attendre la venue de Maitreya, avait été traduit une première fois, en 384-385, par le moine tokharien Dharmanandin, sur l'invitation et avec la collaboration de Tao-ngan [5], adepte de Maitreya, qui put réviser le texte et en rédiger la préface avant sa mort [6]. Dharmanandin était spécialisé dans la récitation de mémoire de l'*Ekottarāgama* [7] ; il est probable que cette première version fut faite sans texte écrit [8]. Comme il ne savait pas bien le chinois [9], sa traduction était imparfaite ; aussi une nouvelle version de l'*Ekottara* fut-elle rédigée en 397 par un moine cachemirien, Saṅghadeva, qui devait traduire aussi le *Madhyamāgama* [10]. C'est

---

[1] Celle de Buddhabhadra, *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XII, 89 *a-c* (ou 89 *c*-90 *a*; sur ces textes, cf. S. Lévi, *JA*, 1908, II, p. 91 et suiv.). Il s'agit en effet du Buddhabhadra qui fut disciple de Buddhasena au Cachemire, d'où il vint en Chine au début du Ve siècle, encore qu'à ma connaissance aucun document ne confirme que ce Buddhabhadra ait habité le Ts'i-kong sseu 齊公寺 de Tch'ang-ngan, résidence que lui attribue le titre de la liste généalogique. Il n'est pas clair si ce titre s'applique à la première des deux listes (*loc. cit.*, 89 *a-c*), ou à la deuxième (89 *c*-90 *a*) comme on l'admet généralement; de toute façon, dans l'une comme dans l'autre, des patriarches tels que Vasumitra, Aśvaghoṣa, Vasubandhu, reçoivent l'épithète de Bodhisattva (Saṅgharakṣa ne la porte que dans la première liste). Dans la première liste on a 28 Arhat, 17 Bodhisattva et 8 patriarches sans épithète; dans la deuxième, 17 Arhat, 15 Bodhisattva, 22 patriarches sans épithète.

[2] Vasumitra est aussi appelé «grand Bodhisattva» dans les stances liminaires du Traité sur les Sectes. Bien que ce traité lui soit attribué, ces stances ne sauraient être du même auteur que le traité lui-même (cf. J. Masuda, *Origin and Doctrines of early Indian Buddhist Schools*, Leipzig, 1925, p. 8, n. 4); l'épithète manque du reste à l'une des versions chinoises et à la version tibétaine (cf. E. Teramoto et T. Hiramatsu, *Vasumitra's Samaya-bhedoparacana-cakra*, Kyōto, 1935, p. 2).

[3] La préface anonyme de la *Yogācārabhūmi* (*supra*, p. 350) déclare naïvement que Saṅgharakṣa «se manifesta par opportunisme sous l'aspect d'un Arhat, alors qu'il était en réalité un Bodhisattva» (權現眞人，其實菩薩也, T. 606, 181 *c*). Pour «Arhat», l'auteur emploie la vieille désignation des saints taoïstes, «homme réalisé» (*tchen jen*). On ne saurait mieux marquer le prestige dont le Mahāyāna s'est toujours prévalu dans le bouddhisme chinois.

[4] *JA*, 1916, II, p. 204.

[5] *Ib.*, p. 190 et suiv.

[6] Citée *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 64 *a-b*.

[7] *Kao seng tchouan*, T. 2059, I, 328 *b*.

[8] Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, II, 10 *b*, dit que Dharmanandin «récita oralement le texte *hou*», ce qui me semble signifier qu'il n'y avait pas de texte écrit. Sur Dharmanandin et la tradition orale des textes bouddhiques jusqu'en plein Ve siècle, cf. *T'oung Pao*, XL (1951), p. 245, n. 1.

[9] Cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 359 *b*[18]; *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 63 *c*.

[10] Cf. *sup.*, p. 366, n. 7.

cette version qui nous est parvenue[1]. On sait qu'elle contient beaucoup d'éléments qui ne correspondent en rien à l'*Aṅguttara* pāli, avec des allusions expresses et élogieuses au Mahāyāna et, dans les parties qui se retrouvent dans l'*Aṅguttara* (une minorité seulement), une forte tendance au développement (*vaipulya*)[2]. Saṅghadeva était un Cachemirien. Dans un passage de sa version, il est question de moines qui quittent le Buddha pour entreprendre des tournées de propagande dans le Nord[3], et dans un autre le Buddha, comme Ānanda lui demande, avant le

---

[1] C'est à tort, semble-t-il, que Nanjō (*Catalogue*, n° 543) et, à sa suite, Sylvain Lévi et Chavannes (*JA*, 1916, II, p. 190), et plus récemment encore divers savants japonais, tels T. Sakaino dans son *Cours d'histoire du bouddhisme chinois* (*Shina bukkyōshi kōwa*, Tōkyō, 1927, I, p. 80), ou G. Ono dans son grand traité de bibliographie sino-bouddhique (vol. XII du *Bussho kaisetsu daijiten*, 1936, p. 78-79), ont soutenu que la version actuelle de l'*Ekottara* (T. 125) est celle de Dharmanandin. La version de Saṅghadeva n'est relevée, il est vrai, ni dans le *Tch'ou san tsang ki tsi* ni dans le *Kao seng tchouan*, qui dit simplement (T. 2059, I, 329 a) qu'en 397 Saṅghadeva traduisit à Nankin le *Madhyama* et autres textes (*teng* 等). Mais le *Li tai san pao ki* (T. 2034, VII, 70 c) et les catalogues ultérieurs (*Ta T'ang nei tien lou*, T. 2149, III, 264 b, *Ta Tcheou lou*, T. 2153, VIII, 422 a, *K'ai-yuan lou*, T. 2154, III, 505 b) mentionnent l'*Ekottara* de Saṅghadeva avec des indications si précises qu'il est impossible de n'en pas tenir compte : l'*Ekottara* fut traduit près de Nankin, dans le couvent du marquis de Tong-t'ing (Tong-t'ing sseu 東亭寺), à partir de la 1re lune de 397 par Saṅghadeva et Tao-tsou 道祖, qui «recevait au pinceau», et le *Madhyama* dans le même local, de la 11e lune de 397 à la 6e lune de 398, par Saṅghadeva qui traduisait oralement en chinois, tandis que Saṅgharakṣa (cf. *sup.*, p. 366, n. 2) tenait le texte sanskrit et que Tao-ts'eu 道慈 recevait au pinceau (on a dans le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 63 c-64 a, la notice rédigée sur cette traduction par ledit Tao-ts'eu). Pour l'*Ekottara*, le *Li tai san pao ki* indique ses sources : c'étaient le Catalogue de Pao-tch'ang, rédigé à Nankin en 519, et le «Catalogue de Tao-tsou», c'est-à-dire le catalogue entrepris au Lou-chan, dans l'école de Houei-yuan, par un des condisciples de Tao-tsou, Ts'ien Tao-lieou 潛道流, et achevé après la mort de ce condisciple par Tao-tsou lui-même, qui n'était autre que le rédacteur de notre *Ekottara*, mort en 419 à Nankin où il s'était établi après avoir quitté le Lou-chan (cf. *Kao seng tchouan*, T. 2059, VI, 363 a). L'auteur du *Li tai san pao ki* n'avait pas directement accès à ce catalogue; c'est sans doute à travers celui de Pao-tch'ang qu'il le citait (cf. un cas analogue dans Maspero, «*Sur la date et l'authenticité du* Fou fa tsang yin yuan tchouan», in *Mélanges Sylvain Lévi*, p. 6 du tirage à part). Les deux versions de l'*Ekottara* étaient encore conservées en 695 (*Ta Tcheou lou*, T. 2153, VIII, 422 a»; cf. aussi le tableau dans Ono, *Bussho kaisetsu daijiten*, XII, p. 433). Mais en 730 il n'en restait plus qu'une (*K'ai-yuan lou*, T. 2145, XV, 637 c; cf. *Tcheng-yuan lou*, T. 2157, XXIV, 972 c), et l'auteur du *K'ai-yuan lou* (*ib.*, III, 511 b), dont le témoignage est toujours sûr, affirme que c'était celle de Saṅghadeva, non pas celle de Dharmanandin. Cette attribution du *K'ai-yuan lou* a été adoptée par les éditeurs coréens du Canon, tandis que les éditeurs chinois ont placé la version conservée sous le nom de Dharmanandin et ont reproduit en tête (T. 125, p. 549 a-b) la préface de Tao-ngan, extraite du *Tch'ou san tsang ki tsi*, et qui se rapporte à la version de Dharmanandin. Sur la foi de ces sources, et à défaut d'un examen terminologique précis, on peut admettre comme vraisemblable que la version perdue (ou volontairement éliminée du Canon) sous les T'ang était celle de Dharmanandin, et que notre *Ekottara* actuel est celui de Saṅghadeva. C'est à cette opinion que se ralliait, dès 1913, B. Matsumoto dans un essai sur «*L'*Ekottara *chinois sous sa forme actuelle*» (*Geibun*, V, v, reproduit dans *Butten no kenkyū*, Tōkyō, 1914, p. 333); c'est elle aussi qu'adoptent le traducteur japonais de l'*Ekottara*, G. Hayashi, dans *Kokuyaku issaikyō*, *Agon-bu*, vol. VIII (1929), p. 1-2, et plus récemment T. Hayashiya dans son article cité *sup.*, p. 343, n. 3.

[2] On dit généralement que l'*Ekottara* chinois est une recension Mahāsāṅghika, mais je ne sache pas qu'on ait jamais signalé sur ce point aucun témoignage positif et précis; j'en ai, pour ma part, vainement cherché dans tout l'*Ekottara* une preuve convaincante.

[3] T. 125, XXXV, 745 b-c. Étant à Kapilavastu, les *bhikṣu* désirent se rendre «dans le Nord» pour y faire des «tournées de conversion» (*yeou houa* 遊化). Śāriputra les met en garde : «Dans le Nord, tout le monde — gens du peuple, *śramaṇa-brāhmaṇa* — est fort intelligent; leur sagesse est inégalée. Et il y aura des gens qui, vous souhaitant la bienvenue, viendront vous mettre à l'épreuve; s'ils vous demandent : Sages maîtres, quelles sont vos doctrines? que leur répondrez-vous?» Et Śāriputra enseigne aux moines ce qu'ils auront à enseigner. Le thème

Nirvāṇa, pourquoi il désire que sa couche soit disposée entre les deux arbres *śāla* avec la tête au Nord, explique qu'après lui sa Loi demeurera dans l'Inde du Nord [1]. Il est également question dans ce dernier passage d'écriture sur écorce d'arbre [2] : il s'agit évidemment d'écorce de bouleau, matériel utilisé au Cachemire ou, plus généralement, dans les régions septentrionales. Sur la foi de ces passages et d'autres indices, B. Matsumoto émettait dès 1913 l'opinion que la recension sanskrite de l'*Ekottara* utilisée par Saṅghadeva provenait du Cachemire [3]. Cette recension apporte un témoignage de plus sur l'époque où le bouddhisme cachemirien se caractérisait par une transition entre les deux Véhicules.

Dans un texte chinois des environs de l'an 400, on voit le célèbre thaumaturge Fo-t'ou-teng 佛圖澄, arrivé en Chine en 310, et qui avait fait ses études au Cachemire, évoquer devant un roi semi-barbare de la Chine du Nord le souvenir d'une réunion d'Arhat, peut-être au nombre de seize, à laquelle il avait assisté au cours d'une de ses existences antérieures dans un monastère du Cachemire [4]. Le groupe des seize Arhat est mentionné dans le *Mahāyānāvatāra* de Sāramati, traité du Grand Véhicule traduit probablement entre 437 et 439 ; et dans la liste de leurs résidences figurent, parmi des régions fabuleuses, le Cachemire et Ceylan [5]. L'ouvrage où la

---

est le même que dans *Saṁ. Āgama*, T. 99, v, 33 *b* (= *Saṁ. Nik.*, XXII, II, vol. III, p. 5 et suiv., Devadaha); mais dans ce dernier il n'est pas question de «tournée de conversion», et le *Nord* est remplacé par l'*Ouest* : il s'agit de moines de l'Ouest qui désirent rentrer chez eux (pour la retraite estivale, précise le *Saṁyukta*).

(1) T. 125, XXXVI, 750 *c* 22-28; cf. Przyluski, *JA*, 1918, II, p. 435. Dans tous les textes de *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, on lit que le Buddha fit préparer sa dernière couche avec la tête au Nord, ce qui doit s'expliquer par des représentations rituelles : le Nord est la région des dieux, si le Sud est celle des ancêtres morts; et le Buddha était divinisé (cf. E. Waldschmidt, *Die Überlieferung vom Lebensende des Buddha*, in *Abh. Ak. W. Göttingen*, Phil.-Hist. Kl., 3e Folge, Nr. 30, 1948, p. 189). Le *Dīrghāgama*, T. 1, II, 750 *c* 14, rapporte aussi qu'après le Nirvāṇa la Loi se répandra dans le Nord. Mais, dans l'*Ekottara*, l'interprétation du rite me paraît significative.

(2) T. 125, XXXVI, 750 *b* 1.

(3) B. Matsumoto, «*Sur la forme actuelle de l'*Ekottarāgama», in *Butten no kenkyū*, Tōkyō, 1914, p. 352. Il serait plus prudent de dire, avec Przyluski, d'un des pays de l'Inde du Nord. Mais tout suggère le Cachemire. Przyluski lui-même en a plus tard relevé des indices (*La légende de l'empereur Açoka*, p. 206, 212).

(4) *Tchao chou* 趙書 cité dans *Pien tcheng louen* 辯正論, T. 2110, I, 496 *b*; même texte dans la biographie de Fo-t'ou-teng, *Kao seng tchouan*, T. 2059, IX, 385 *a*. Che Hou 石虎, successeur de Che Lö 石勒, le fondateur de la dynastie des Tchao Postérieurs (319-350), patronnait comme lui le bouddhisme; mais son ardeur de néophyte n'allait pas sans sursauts de révolte. Comme les armées de la Chine du Sud envahissent ses États, il fait une scène violente à Fo-t'ou-teng, déclarant que ses offrandes au Buddha et au Saṅgha ne lui valent que des déboires, et que le Buddha n'est point un dieu ! Fo-t'ou-teng lui rappelle alors les bienfaits dont il a gratifié naguère, alors qu'il était marchand, dans une existence antérieure, une assemblée d'*Arhat* dans un monastère du Cachemire, assemblée dont Fo-t'ou-teng faisait partie : c'est par l'effet de cette racine de bien que Che Hou est maintenant roi, condition dont il ne saurait se plaindre. D'après le *Kao seng tchouan*, les Arhat étaient au nombre de *soixante* (六十); le *Pien tcheng louen* écrit *six mille* (六千). Ces chiffres paraissent anormaux, et l'on peut se demander si la bonne leçon n'était pas seize et s'il ne s'agit pas du groupe des seize Arhat (十六), dont on aurait là une mention fort ancienne. Sur Fo-t'ou-teng, et sur la date du *Tchao chou*, cf. Pelliot, *T'oung Pao*, XIII, p. 420-421; d'origine probablement koutchéenne, Fo-t'ou-teng avait étudié au Cachemire, «comme il était classique à cette époque, remarque Pelliot, pour un religieux de l'Asie Centrale»; il fut un des maîtres de Tao-ngan. Cf. aussi A. F. Wright, «*Fo-tu-têng*», in *HJAS*, XI, III-IV (1948), p. 351.

(5) Lévi-Chavannes, *JA*, 1916, II, p. 203. Le *Sūtra de Face-de-Lotus* (*Lien-houa-mien king*), traduit en 584, et où sont glorifiés Piṇḍola et les autres Arhat «qui se plaisent à demeurer au Cachemire», est essentiellement un *mahātmya* du bol du Buddha, centré sur le Cachemire et

doctrine des seize Arhat protecteurs de la Loi atteint son plein développement, la *Prophétie de Nandimitra*, est mis en scène à Ceylan dans la recension traduite en chinois par Hiuan-tsang au VIIe siècle. Mais une recension khotanaise localise cette prophétie au Surāṣṭra[1], le pays d'origine de notre Saṅgharakṣa. On a également retrouvé à Khotan un fragment de *sūtra* contenant la liste des seize Arhat telle que la donne Nandimitra[2] : peut-être l'original de ce *sūtra*, qui devait être à la base de la *Prophétie de Nandimitra* (laquelle n'est pas un *sūtra*), provenait-il du Cachemire? Pour justifier la localisation du texte traduit par Hiuan-tsang, Sylvain Lévi et Chavannes se sont longuement efforcés de démontrer comment ce texte, «inspiré de tendances multiples et en apparence contradictoires, sorte de tentative syncrétique où les Arhat du Petit Véhicule sont appelés à jouer le rôle des Bodhisattva du Grand Véhicule», n'avait rien qui pût surprendre dans «l'atmosphère de Ceylan» : c'est bien dans le milieu cinghalais, concluent-ils, que pouvait se produire une telle œuvre[3]. Mais on en pourrait dire pour le moins autant du Cachemire, pour une époque, bien antérieure à Hiuan-tsang, où l'état du bouddhisme en ce pays nous est connu par les documents chinois contemporains. La doctrine des Arhat-Bodhisattva attendant le règne de Maitreya nous apparaît en formation dans les textes et dans les traditions que les moines cachemiriens répandaient en Chine aux alentours de l'an 400.

3. *Maitreya l'inspirateur*

Entre le ciel Tuṣita, qui appartient encore à la sphère du désir (*kāmadhātu*), et le monde des hommes compris dans cette même sphère, les rapports sont faciles et fréquents[4]. Non seulement les bienheureux du Tuṣita peuvent revenir ici-bas sans renaître en condition humaine, par exemple sous forme de *deva*, tel Vasumitra dans le *Jātaka de Siṁhacandra*, tel Vasubandhu dans la légende recueillie à Ayodhyā par Hiuan-tsang[5], tel encore Maitreya lui-même qui, selon une tradition attestée dès le VIe siècle par Paramārtha[6], revint passer quatre mois au Jambudvīpa afin de réciter le *Sūtra des dix-sept terres*, c'est-à-dire la grande *Yogācārabhūmi* mahāyāniste, et qui se manifesta aussi sous l'aspect d'un brâhmane pour dessiner l'image du Buddha au temple de la Mahābodhi[7]. Mais surtout les saints humains

---

sur la persécution de Mihirakula (appelé «Face-de-Lotus» dans une existence antérieure, d'où le titre de l'ouvrage). Cf. Lévi-Chavannes, *ib.*, p. 204; Lévi, *BEFEO*, V, p. 297 et suiv., et *L'Inde civilisatrice*, p. 201-202.

[1] E. Leumann, *Abh. für die Kunde des Morgenlandes*, XV, II (1920); cf. Przyluski, *Le Concile de Rājagṛha*, p. 328.

[2] Sten Konow, *Mem. As. Soc. of Bengal*, V, II; cf. Maspero, *BEFEO*, XVI, V, p. 73.

[3] Lévi-Chavannes, *loc. cit.*, p. 28-50.

[4] Cf. *Vibhāṣā*, T. 1545, XXIX, 152 *c* : «Dans le ciel du *kāmadhātu*, Maitreya, le (futur) suppléant, prêche la Loi aux *deva*.» On a longuement discuté en Chine sur la «facilité» relative de la renaissance au Tuṣita d'une part, en Sukhāvatī de l'autre; et l'un des arguments constamment invoqués en faveur du Tuṣita est qu'il se trouve dans notre *lokadhātu*. Cf. *inf.*, p. 389 et n. 4.

[5] *Si yu ki*, Watters, I, p. 358 : Vasubandhu apparaît à Asaṅga sous l'aspect d'un *devarṣi*.

[6] Biographie de Vasubandhu, T. 2049, trad. Takakusu, *T'oung Pao*, V, p. 274.

[7] *Si yu ki*, T. 2087, VIII, 916 *a-b* (trad. Julien, *Mémoires*, II, p. 466-470); Yi-tsing, *Religieux éminents*, trad. Chavannes, p. 16 (avec la correction apportée dans «*Les inscriptions chinoises de Bodh-Gayā*», in *Rev. Hist. Rel.*, 1896, p. 10 du tirage à part). Sur cette légende, cf. P. Mus, *Le Buddha paré*, in *BEFEO*, XXVIII, p. 264 et suiv. Un dessin de l'image fut rapporté en Chine par Wang Hiuan-ts'ö (Lévi, *JA*, 1900, I, p. 319).

peuvent, de leur vivant même, monter auprès de Maitreya pour recevoir ses enseignements ou son inspiration. Bien que cette croyance n'apparaisse par expressément dans les préfaces de Tao-ngan, mort en 385, nous savons par un de ses disciples que Tao-ngan lui-même, lorsqu'il était arrêté par des difficultés dans ses travaux d'interprétation des textes bouddhiques, avait recours à l'aide de Maitreya : «Il s'interrompait et, dans ses longues crises de découragement, il n'avait qu'une idée, c'était de chercher la solution auprès de Maitreya[1]». Maitreya était donc pour lui l'inspirateur, l'autorité suprême qui tranchait tous les doutes. On sait par ailleurs que Tao-ngan était un adepte de Maitreya, ainsi que ses élèves, qui constituaient de son temps la plus brillante école bouddhique en Chine. Avec huit de ceux-ci, devant une icone du messie, il avait fait le serment ou le vœu[2] d'aller renaître au Tuṣita, de même qu'un quart de siècle plus tard, en 402, son disciple Houei-yuan (334-416), qui lui avait succédé comme personnalité maîtresse du bouddhisme chinois, devait former au Lou-chan l'association, célèbre plus tard sous le nom légendaire du Lotus Blanc, dont les membres avaient juré devant Amitāyus d'aller renaître en Sukhāvatī[3].

On ne nous dit rien de la manière dont Tao-ngan entrait en communication avec Maitreya. Mais nous sommes renseignés sur ce point par toute une série de documents à peine plus tardifs, et qui se rapportent au Cachemire.

En 359 naissait dans l'Inde du Nord[4] le futur traducteur de la *Yogācārabhūmi* cachemirienne de Buddhasena (T. 618), le moine Buddhabhadra, spécialiste du Yoga[5]. D'après ses biographies chinoises, qui datent du début du VIe siècle, mais doivent reposer sur des documents antérieurs, il perdit ses parents en bas âge; à dix-sept ans, son grand-oncle lui fit faire son noviciat de *śrāmaṇera*, puis il reçut l'ordination plénière et se rendit au Cachemire avec un condisciple nommé Saṅghadatta. Le *Kao seng tchouan*[6] rapporte que Saṅghadatta, malgré tout le respect que

---

[1] 先匠…輟章遐慨, 思決言於彌勒. Ce passage se trouve dans une préface écrite par Seng-jouei 僧叡, un des meilleurs disciples de Kumārajīva, pour un commentaire de la traduction du *Vimalakīrti-sūtra* que Kumārajīva avait achevée en 406 (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, VIII, $59\,a^{7-8}$). Avant d'être l'élève de Kumārajīva à partir de 402, Seng-jouei avait été celui de Tao-ngan (cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 3035 *a*). Évoquant, dans cette préface, les difficultés au milieu desquelles les bouddhistes chinois se débattaient avant l'arrivée de Kumārajīva, il relève en particulier le cas de Tao-ngan, qu'il appelle *sien tsiang* 先匠, «mon ancien maître».

[2] *Che yuan* 誓願, *praṇidhāna*.

[3] Biographie de Tao-ngan dans le *Ming seng tchouan* 名僧傳 de Pao-tch'ang 寶唱 (514), Trip. Kyōto, Suppl., II B, VII, 1, $6\,b^{12}$-$7\,a^{1}$; biographie de T'an-kiai 曇戒 (un des huit assermentés), dans le *Kao seng tchouan* (519), T. 2059, V, $356\,c^{2}$. Ce vœu collectif était antérieur à 379, date de l'installation de Tao-ngan à Tch'ang-ngan. Sur le «maitreyisme» de Tao-ngan et de son école, cf. G. Itō, *Shina bukkyō seishi*, I, p. 187 et suiv.; T'ang Yong-t'ong, *Han Wei... fo kiao che*, p. 217-219. Sur les sources de ce «maitreyisme», *sup.*, p. 372, n. 1; sur l'association «amidiste» du Lou-chan, *sup.*, p. 357, n. 8. Je ne puis m'attarder ici aux raisons qui ont pu déterminer le passage du «maitreyisme» de Tao-ngan à l'«amidisme» de Houei-yuan.

[4] Le *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XIV, 103 *b*, fait de Buddhabhadra «un homme de l'Inde du Nord». Le *Kao seng tchouan*, T. 2059, II, 334 *b*, précise que sa famille était originaire de Kapilavastu, appartenait au clan des Śākya et prétendait descendre du roi Amṛtodana (frère cadet de Śuddhodana, père d'Ānanda et de Devadatta). C'est son grand-père, Dharmadeva, qui était allé s'établir dans le Nord[-Ouest] comme commerçant. Au Cachemire, on dit à Tche-yen que Buddhabhadra était né à Nagarahara[?] (Na-ha-ri 那呵利, T. 2059, II, 334 *c*).

[5] Dans les textes chinois il est appelé le «maître de 'Dhyāna' hindou», un «technicien du 'Dhyāna'», etc.

[6] T. 2059, II, 334 *c*. Cf. aussi le *Ming seng tchouan* (achevé en 514, cinq ans avant le *Kao*

lui inspiraient les talents de son compagnon, ne l'avait pas encore «sondé» à fond. Un jour qu'il pratiquait le «Dhyāna» dans une chambre secrète dont il avait fermé les portes, il vit soudain surgir devant lui Buddhabhadra : «D'où viens-tu donc?» demanda-t-il stupéfait; et Buddhabhadra de répondre : «Je suis allé un instant au Tuṣita pour y présenter mes hommages à Maitreya»; puis il disparut. Saṅghadatta sut alors, nous dit-on, à quel «saint» il avait affaire; Buddhabhadra renouvela plusieurs fois ses «miracles» : il avait obtenu le fruit d'*anāgāmin*[1].

Buddhabhadra se trouvait toujours au Cachemire lorsqu'y arriva, dans les premières années du ve siècle, le pèlerin chinois Tche-yen 智嚴[2]. Pendant trois ans, Tche-yen étudia le «Dhyāna» avec Buddhasena, qui était aussi le maître de Buddhabhadra; il regagna la Chine avec ce dernier, puis traduisit plus tard à Nankin, jusqu'en 427, divers textes qu'il avait apportés d'Occident. Tche-yen se tourmentait d'une faute qu'il avait commise naguère lorsqu'il était *upāsaka;* il avait bien reçu depuis lors l'*upasaṃpadā*, mais il conservait des doutes sur la régularité de son ordination, et malgré une longue pratique de la concentration en «Dhyāna» il n'arrivait pas à s'assurer d'avoir correctement reçu les «défenses plénières». Sur ses vieux jours, il décida de retourner en Occident pour soumettre ce cas de conscience à des juges compétents. Il gagne l'Inde par mer, et y rencontre un moine Arhat auquel il pose la question qui le préoccupe. N'osant porter lui-même un jugement, cet Arhat entre en *samādhi* et monte au palais du Tuṣita; il y consulte Maitreya, qui répond : «Il a bien reçu les défenses.» Après quoi Tche-yen, tranquillisé, gagna encore une fois le Cachemire où il mourut à l'âge de 79 ans. Deux de ses disciples qui l'avaient accompagné rapportèrent l'histoire en Chine[3].

Un autre moine chinois, Houei-lan 慧覽, mort entre 457 et 464 et qui était lui aussi un praticien du Yoga[4], se rendit également au Cachemire et y reçut

---

seng tchouan), Trip. Kyōto, Suppl. II B, VII, 1, 10 *a*. Le *Tch'ou san tsang ki tsi* fait seulement allusion aux miracles accomplis par Buddhabhadra devant son condisciple dans la «chambre de Dhyāna».

[1] On ne voit pas en quoi la faculté d'accomplir des miracles (*chen pien* 神變, *ṛddhiprātihārya*) est propre aux *anāgāmin*. Si l'histoire était mahāyāniste, il serait question de la terre d'*avaivartika*, qui est caractéristique des Bodhisattva du Tuṣita.

[2] Le pèlerin Fa-hien (cf. K. Adachi, *Kōshō hokkenden*, Tōkyō, 1936, p. 12 et 270), qui partit pour l'Inde en 399, voyagea avec Tche-yen, à partir du mois d'août 400, de Tchang-yi 張掖 (Kan-tcheou au Kan-sou) jusqu'à Karachar (Wou-yi 傿夷, var. Yen-yi 焉夷 = *Arśi d'après Wang Ching-ju, «*Arśi and Yen-ch'i...*», in *Mon. Ser.*, IX [1944], p. 83-84), d'où Tche-yen dut retourner à Kao-tch'ang 高昌 (Tourfan) pour s'y réapprovisionner avant de poursuivre sa route. Il est évident que Tche-yen ne put arriver au Cachemire avant l'année 401 au plus tôt. Il y resta au moins trois ans (*Kao seng tchouan*, T. 2059, III, 339 *b*), donc jusque vers 404.

[3] *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, XV, 112 *b-c*; *Kao seng tchouan*, T. 2059, III, 339 *a-c*; *Ming seng tchouan* de Pao-tch'ang, Trip. Kyōto, Suppl. IIB, VII, 1, 13 *a*). Le *Fa yuan tchou lin* (T. 2122, LXXXIX, 945 *a*, traduit par Lévi et Chavannes, *Les seize Arhat*, dans *JA*, 1916, II, p. 42-43) rapporte qu'à la suite d'une enquête décrétée par l'empereur Wen des Wei lors d'une conférence bouddhique en 537, un *bhikṣu* alla en Inde pour consulter un Arhat sur la validité des ordinations chinoises; l'Arhat entre en concentration et monte au Tuṣita, où il obtient de Maitreya une réponse affirmative. Cette histoire semble bien n'être qu'un succédané de celle de Tche-yen; la conférence et le décret de 537 sont, sauf erreur, inconnus par ailleurs.

[4] Houei-lan était originaire de Tsieou-ts'iuan (Sou-tcheou au Kan-sou). Il a sa biographie dans la section du *Kao seng tchouan* consacrée aux moines qui «s'exercèrent au 'Dhyāna'», T. 2059, XI, 399 *a*. Dans sa jeunesse il était, nous dit-on, célèbre pour sa compétence en concentration, à l'égal de Hiuan-kao 玄高, disciple de Buddhabhadra.

les principes du «Dhyāna» d'un moine nommé Dharma ou Dharmadatta[1]. Ce maître était allé en *samādhi* au Tuṣita, où il avait reçu de Maitreya l'ordination de Bodhisattva. Il transmit la méthode de cette ordination à Houei-lan, qui en regagnant la Chine l'enseigna à son tour aux moines de Khotan, avant de s'établir au Chou, c'est-à dire dans la province actuelle du Sseu-tch'ouan, puis entre 424 et 435 à Kien-k'ang (Nankin), capitale des Song[2].

Vers l'an 400, Fa-hien vit au nord du Cachemire, dans la vallée de Darel (Dardistan), la célèbre statue en bois de Maitreya, haute de 80 pieds, à l'érection de laquelle on faisait remonter l'expansion du bouddhisme vers la Sérinde et l'Extrême-Orient. On racontait que le sculpteur avait été emmené à trois reprises au ciel Tuṣita, pour observer son modèle, par un Arhat usant à cet effet de ses pouvoirs magiques (*ṛddhi-pāda-bala*)[3]; d'après une autre tradition, recueillie vers la même époque, c'est l'Arhat seul qui était monté au Tuṣita[4].

Cette dernière légende n'est qu'un écho de celle de Maudgalyāyana emmenant un artiste au ciel des Trāyastriṁśa pour lui montrer le Buddha, dont le roi Udayana désirait faire sculpter l'image en bois[5]; dans les deux cas, et dans d'autres encore où il s'agit d'Arhat emmenant des hommes au Tuṣita[6] ou y montant eux-

---

[1] *Ta-mo* 達摩, sans doute une abréviation. La plus ancienne des éditions Song conservées au Japon donne, dans le *Kao seng tchouan*, Ta-mo-ta 達摩達 (Dharmadatta?); c'est la forme qu'on trouve également dans le *Ming seng tchouan*, Trip. Kyōto, Suppl. IIB, VII, 1, 10 *b*. Dans *L'aide-mémoire de la Vraie Loi* (Paris, 1949, p. 351), Lin Li-kouang veut identifier le Ta-mo de ce passage du *Kao seng tchouan* au Dharma[trāta] contemporain de Buddhasena, le maître cachemirien du début du Vᵉ siècle. La leçon du *Ming seng tchouan*, où *ta* 達 représente un ancien **d'āt*, ne va pas dans le sens de cette hypothèse; **-datta* conviendrait mieux. Mais ce deuxième *ta*, dans Ta-mo-ta, peut n'être qu'une diplographie du premier.

[2] L'histoire est assez différente dans le *Ming seng tchouan* : au Cachemire, en 427, Dharmadatta trouve un texte des défenses (*Prātimokṣa?*) de Bodhisattva sur un arbre [écrit sur écorce?]. Il entre en *samādhi* et voit Maitreya qui lui dit : «C'est moi qui te l'ai donné, afin que tu le répandes parmi les religieux chinois, dont beaucoup ont conçu le grand *bodhicitta*.» Dharmadatta lui demande où il recevra les défenses (l'ordination de Bodhisattva). Maitreya l'envoie à plus de 5.000 lieues du Cachemire, au pays de Ni-kien-ho-lo 尼揵訶羅 (Nagarahāra?); Dharmadatta y reçoit les défenses, puis regagne le Cachemire où il les confère à Houei-lan, qui les confère à son tour à des multitudes d'adeptes à Khotan et à Cha-tcheou (Touen-houang), d'où son renom comme maître de Dhyāna parvient au Chou (Sseu-tch'ouan).

[3] *Chen tsou li* 神足力; c'est la leçon de T. 2085, 858 *a* (Giles, *Travels of Fa-hsien*, p. 9). Hiuan-tsang (Watters, I, p. 239) emploie le terme *abhijñā-bala* (*chen t'ong li* 神通力), et ajoute que cet Arhat n'était autre que Madhyāntika, l'«apôtre» du Cachemire.

[4] Tradition recueillie par le pèlerin Fa-cheng 法盛, qui passa au Darel au début du Vᵉ siècle, peu après Fa-hien; l'Arhat aurait été Harinanda, qui serait monté lui-même au Tuṣita pour y dessiner Maitreya, en 480 après le *nirvāṇa* (*Ming seng tchouan, loc. cit.*, 13 *a*). D'après cette tradition, la statue était en santal tête-de-bœuf, et c'est «au nord-est du pays d'Oḍḍiyāna» que Fa-cheng la vit, localisation qui correspond bien au Darel, site de la capitale primitive de l'Oḍḍiyāna, au débouché de la route de Gilgit et de Kachgar; pour le reste, la description de la statue concorde avec celle de Fa-hien. Selon Hiuan-tsang, elle était haute de 100 pieds. Dans la biographie de Pao-yun 寶雲, autre moine chinois qui passa au Darel vers le même temps que Fa-hien, le *Ming seng tchouan* (*ib.*) ajoute que la statue était recouverte de feuilles d'or et représentait Maitreya sous la forme d'un *Buddha accompli* (*Mi-lö tch'eng fo siang* 彌勒成佛像), ce qui ne s'accorde guère avec la légende du dessin faite au Tuṣita.

[5] *Si yu ki*, Watters, I, p. 368.

[6] *Ib.*, Watters, I, p. 323 (cf. Beal, *Life of Hiuen-tsiang*, p. 79) : L'Arhat Devasena, «par sa force d'*abhijñā*», emmène au Tuṣita, à trois reprises, Guṇaprabha qui est un mahāyāniste converti au Petit Véhicule. Très pointilleux sur la règle hīnayāniste, Guṇaprabha refuse de rendre hommage à Maitreya, simple Bodhisattva non *pravrajita*; sur quoi, à son tour, l'Arhat refuse

mêmes[1], Hiuan-tsang emploie dans le *Si yu ki* le terme d'*abhijñā-bala*[2], au lieu de *ṛddhipāda-bala* qu'on trouve dans Fa-hien. Ces deux termes reviennent au même, puisque les pouvoirs magiques (*ṛddhipāda*) constituent la première des six *abhijñā*, que possèdent les Arhat; et ils se ramènent tous deux au *samādhi*, car « la *ṛddhi* est *samādhi*... ; le *samādhi* est le fondement (*pāda*) des pouvoirs magiques (*ṛddhi*) »[3].

Les autres cas cités ci-dessus en témoignent expressément : c'est par la concentration mentale, par le *samādhi* dont les pouvoirs magiques (et en particulier la faculté de se déplacer à travers les airs jusqu'aux cieux) ne sont qu'un effet, que les saints parviennent à être de leur vivant ravis au ciel Tuṣita. Certains textes précisent qu'il ne s'agit pas d'un déplacement corporel au sens littéral, mais d'un simple « transport » spirituel[4].

C'est en état de transe également, ou encore en rêve, qu'on entre en communication, ici-bas même, avec des apparitions venues du Tuṣita. En rêve, un moine du temple de la Mahābodhi reçoit de Maitreya des explications sur l'icone qu'il y est venu dessiner[5]. Saṅghadatta est en train de pratiquer le « Dhyāna » lorsqu'il voit devant lui son condisciple Buddhabadra arrivant d'une visite au Tuṣita[6]. Dans le *Si yu ki*[7], lorsque Vasubandhu revient du Tuṣita pour rendre visite à son frère Asaṅga, celui-ci est justement en train d'enseigner à ses disciples, « dans la première partie de la nuit », la « méthode du *samādhi* » : la lampe se voile soudain, une grande lumière éblouit Asaṅga, et son frère descend du haut des airs sous l'aspect d'un *ṛṣi* divin. Et Maitreya lui-même, quand il descend sur terre, comme le rapporte Paramārtha, pour réciter le « *Sūtra* » *des dix-sept bhūmi*, c'est-à-dire la *Yogācārabhūmi* mahāyāniste, arrive de nuit, après quoi Asaṅga les commente de jour[8] : entendez qu'Asaṅga en a reçu la révélation en rêve ou durant les exercices

---

malgré ses prières de l'emmener davantage au Tuṣita. Guṇaprabha se retire alors dans les forêts montagneuses, où il cultive en vain le « *samādhi* qui produit les *abhijñā* » (*fa t'ong ting* 發通定).

[1] *Ib.*, Watters, II, p. 224 : L'Arhat Uttara est embarrassé par les questions du Bodhisattva Deva; possédant les *abhijñā*, il s'en sert pour monter « secrètement » au Tuṣita consulter Maitreya et en revenir « dans le temps d'un claquement de doigts ».

[2] *Chen t'ong li* 神通力.

[3] *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VII, p. 112, VI, p. 285, et références.

[4] *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, cité *sup.*, p. 357, n. 8. Le *Sseu wei lieu yao fa* (cf. *sup.*, p. 359), T. 617, 298 *c*, mentionne la renaissance auprès de Maitreya parmi les résultats de la contemplation du squelette. La faculté de se déplacer dans les airs et celle de monter au ciel (Brahmaloka) figurent parmi les dix sortes (*vidha*) ou domaines (*viṣaya*) de *ṛddhi* qu'énumèrent les *Āgama-Nikāya* (texte sanskrit dans *Kośa-vyākhyā*, citée La Vallée Poussin, *Kośa*, ch. VII, p. 98, n. 1, *b*). La *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa (*inf.*, p. 411) donne une description remarquablement précise des procédés par lesquels on acquiert le pouvoir de lévitation qui permet de monter corporellement au ciel. Ce pouvoir résulte d'une fusion, d'une identification totale du corps et de l'esprit. Dans un essai sur le Dhyāna (*Religiöse Übungen in Indien und der religiöse Mensch*, dans *Eranos-Jahrbuch 1933*, Zurich, 1934, p. 100-102), Mrs. Rhys-Davids cite d'après les textes pālis de nombreux cas de communication avec les *deva* obtenue par le *dhyāna*. Rien de plus naturel, puisque les *dhyāna* s'identifient aux mondes empyréens.

[5] *Si yu ki*, cf. *sup.* p. 376, n. 7.

[6] *Kao seng tchouan*, *sup.*, p. 377, n. 6.

[7] Watters, I, p. 357 (T. 2087, V, 896 *b*).

[8] Paramārtha, *Biographie de Vasubandhu*, trad. Takakusu, *T'oung Pao*, V, p. 273-274. Paramārtha désigne la *Yogācārabhūmi* comme le « *Sūtra* » *des dix-sept bhūmi* : en effet, un enseignement ainsi « révélé » par le futur Buddha ne pouvait-il pas passer pour un *sūtra* ? Il suffisait d'y ajouter une introduction et une conclusion règlementaires. C'est ce qu'on a fait pour la *Bodhisattvabhūmi*, qui est une partie de la *Yogācārabhūmi*. Cette formalité n'était même pas indispensable, car on a de ce texte une version chinoise intitulée *sūtra* (*king*), bien qu'elle n'ait ni introduction ni finale (cf. *JA*, 1936, II, p. 645). Le *Madhyāntavibhaṅga* passait à la fois

mystiques auxquels il se livrait dans le calme nocturne [1]. C'est grâce aux «*abhijñā* du Petit Véhicule», nous dit encore Paramārtha, qu'Asaṅga s'était tout d'abord rendu au Tuṣita pour interroger Maitreya sur le Mahāyāna; mais, après l'avoir initié au Grand Véhicule, et être venu sur terre pour réciter la *Yogācārabhūmi*, Maitreya lui enseigna le *samādhi* de la «Lumière solaire», et dès lors c'est grâce à ce *samādhi* qu'Asaṅga put accéder au Tuṣita pour y recueillir les enseignements de Maitreya sur «tous les *sūtra* du Mahāyāna» [2].

D'après le *Si yu ki* [3], ce n'est pas Maitreya qui descend réciter la *Yogācārabhūmi*, mais Asaṅga qui monte l'écouter au Tuṣita. Au fond les deux versions de la légende reviennent au même. Il s'agit d'une révélation reçue en extase, comme en admettent toutes les religions, toutes les littératures [4]. La pratique du Yoga permettait,

---

pour un *sūtra* révélé par Maitreya (les stances), et pour un *śāstra* d'Asaṅga, avec commentaire (*bhāṣya*) par Vasubandhu (la prose); telle est la terminologie de Sthiramati (cf. l'éd. de Yamaguchi, p. 1-2, et la traduction de Stcherbatsky, *Bibl. Budhica*, XXX, p. 5-6 et notes). Dans son sous-commentaire (*inf.*, p. 386) Sthiramati déclare avec insistance que Maitreya, désigné par Vasubandhu comme «né de l'*ātman* du Sugata» (*sugatātmaja*), c'est-à-dire fils héritier du Buddha lui-même, est essentiellement identique à un Buddha.

[1] «Les dieux guérisseurs se font voir à leurs clients soit en songe pendant le sommeil, soit durant la veille après une préparation spéciale» (F. Cumont, *L'Égypte des astrologues*, Paris, 1937, p. 127). Sur l'importance de la nuit et du sommeil dans les traditions islamiques sur la révélation, cf. H. Massé, *L'Islam*, Paris, 1930, p. 26, 72-73; M. Smith, *JRAS*, 1938, p. 178.

[2] Takakusu, *ib.*, p. 275.

[3] Watters, I, p. 355.

[4] C'est par une surprenante méconnaissance des données les plus élémentaires de la psychologie religieuse (et littéraire), aussi bien que de la notion d'historicité, qu'on a voulu faire de Maitreya un «personnage historique». Autant dire que les alliances que les Moï Reungao de la chaîne annamitique contractent en rêve avec les esprits sont «historiques» tout comme celles qu'ils concluent en ce monde avec leurs congénères humains; qu'«historiquement» le Coran est de Gabriel; que l'Apocalypse n'est pas l'œuvre de Jean, mais bien de l'ange de Patmos, et les *Exercices spirituels* celle de la Sainte Vierge et non point de saint Ignace; que tout le *Tao tsang* est «historiquement» attribuable aux dieux et aux immortels taoïstes qui le dictèrent à des médiums; ou que les esprits dont W. Blake déclarait n'être que le secrétaire sont les seuls auteurs «historiques» de ses poèmes. Sur cette question, voir en dernier lieu Lamotte, *Saṁdhinirmocana-sūtra*, préface, p. 25, qui donne la bibliographie occidentale. Jusque dans le *Cūḷavaṁsa*, qui date des environs de l'an 1300, on trouve une histoire fort analogue à celle d'Asaṅga et de la *Yogācārabhūmi*, à propos de Buddhaghosa et du *Visuddhimagga*. Comme Buddhaghosa est en train de lire son ouvrage aux religieux cinghalais, les dieux en apportent des exemplaires qui ne diffèrent en rien de l'exemplaire «humain»; les assistants s'écrient alors : «C'est certainement Metteya!» (Finot, «*La légende de Buddhaghosa*», in *Cinq. Éc. Prat. des Hautes Études*, 1921, p. 108). C'est de même au cours d'un *samādhi* de 90 jours, dit Tao-ngan dans sa préface de la *Vibhāṣā* (*Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, x, 73 *b*), qu'Ānanda lui-même «transmit» les douze catégories de textes sacrés. Dans un ouvrage sur l'*Histoire de la pensée Vijñaptimātra* (*Yuishiki shisō shi* 唯識思想史, Tōhō bunka gakuin, Tōkyō, 1935), R. Yūki 結城令聞 soutient que les ouvrages attribués à Maitreya représentent un stade doctrinal antérieur à ceux qui passent pour être d'Asaṅga; c'est aussi l'avis de E. Frauwallner, «*Amalavijñānam und Ālayavijñānam*», dans *Festschrift Schubring*, 1952, p. 148-159. Si cette opinion est vraiment démontrable, il en ressortirait tout au plus qu'en attribuant les premiers de ces ouvrages à Maitreya la tradition entendait les signaler comme étant plus «inspirés», plus autorisés que les derniers. C'est à peu près la conclusion à laquelle aboutit R. Hatani 羽溪了諦 dans un travail de 1937 où il a repris la question (*Nihon bukkyōgaku kyōkai nempō*, X, p. 257-273). Il pense que les traités dits de Maitreya sont ceux qu'Asaṅga composa sous le coup de sa conversion au Mahāyāna, dans le feu des révélations inspirées qu'il crut recevoir alors, tandis que, par la suite, il se borna à développer ses doctrines et à les codifier en système dans ses traités ultérieurs, qui ne portent que son nom. Dans notre moyen âge, saint Grégoire le Grand disait de l'Esprit Saint que «Celui-là est le véritable écrivain, qui a dicté ce qui devait être écrit». Que des érudits japonais quelque peu désorientés par la manie historiciste introduite de l'Occident aient pu s'y tromper, c'est compréhensible; ce l'est moins de la part de savants occidentaux. [Cf. *infra*, p. 434, n. 9.]

croyait-on, de trouver auprès de Maitreya l'« inspiration », dogmatique, artistique, littéraire. De cette inspiration se réclamaient tout naturellement au premier chef ces manuels de Yoga qu'on intitulait *Yogācārabhūmi*. Ce n'est pas sans raison que dans un des grands *sūtra* de l'école « Yogācāra », le *Saṁdhinirmocana*, le chapitre consacré spécialement au Yoga (*śamatha* et *vipaśyanā*) porte le titre de *Maitreya-parivarta* et a pour interlocuteur Maitreya [1].

On ne nous dit rien de pareil de la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa. Mais, si nous manquons de témoignage sur les extases qui purent ravir Saṅgharakṣa au Tuṣita de son vivant, nous savons qu'il y monta renaître après sa mort, et qu'il y attend sa *bodhi* « dans le silence et la méditation » [2]. Il était mort tout debout, son corps restant inébranlable. Ce n'est point là un trépas normal ; il est clair qu'il a lieu dans la concentration, *samādhi, samāpatti*, comme il est de règle pour les renaissances au Tuṣita. C'est ainsi que Maitreya lui même y « monte naître » :

> Dans douze ans, le 15 du 2ᵉ mois, étant revenu au lieu de sa naissance, il s'assiéra en croisant et en superposant les tarses, comme s'il entrait en *nirodha-samāpatti*, et il montera au ciel Tuṣita. Son *śarīra* corporel restera immuable et inébranlable comme une icone fondue en or. Dans le halo circulaire de son corps apparaîtront les mots *śūraṁgama-samādhi* et *prajñāpāramitā*, radieux en leur lettre comme en leur sens... Et soudain, il naîtra par métamorphose au Tuṣita, assis dans un lotus, sur un siège de lion, au haut du Palais de Gemme de la Terrasse des Sept Joyaux...

Ainsi s'exprime le *Sūtra de la contemplation du Bodhisattva Maitreya monté naître au Tuṣita* [3], traduit vers le milieu du vᵉ siècle par un prince barbare sinisé qui en avait reçu communication à Tourfan dans sa jeunesse, au début du même siècle, en revenant de Khotan où il avait eu pour maître en « Dhyāna » l'Hindou Buddhasena, c'est-à-dire vraisemblablement l'auteur cachemirien de la *Yogācārabhūmi* traduite vers 413 par Buddhabhadra [4]. Maitreya, au moment de s'en aller naître au Tuṣita, s'accroupit « comme s'il entrait en *nirodha-samāpatti* » : entendez, explique le commentaire, qu'il *semble* entrer en *nirvāṇa*, mais sans réaliser encore le *nirodha* complet [5]. Son corps demeure « inébranlable » (*acala*), comme celui de Saṅgharakṣa :

---

(1) *Saṁdhinirmocana-sūtra*, trad. Lamotte, conclusion du chapitre VIII, p. 235-236 : « Maitreya, tu as interrogé le Tathāgata sur le parfait et pur chemin de Yoga ; tu as dans le Yoga une habileté très sûre... Pour sauver les dieux et les hommes, consacre-toi au Yoga... — Lorsque cet enseignement fut donné..., 75.000 Bodhisattva obtinrent la réflexion sur le Grand Yoga. Huitième chapitre : *Maitreya* (*Maitreyaparivarto nāmāṣṭamaḥ*, *ib.*, p. 5). » Le Tanjur contient la traduction d'un commentaire spécial de ce chapitre, attribué à Jñānagarbha (*ib.*, p. 12).

(2) *Sup.*, p. 364-368.

(3) T. 452, 419 c.

(4) T. 618 (*sup.*, p. 362), cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 66 *a*, XIV, 106 *c*; *Kao seng tchouan*, T. 1059, II, 337 *a*; S. Lévi, « *Maitreya le Consolateur* », dans *Mélanges Linossier*, III, p. 369. En 454, un prince de la même famille fondait à Tourfan un temple dédié à Maitreya. La foi en Maitreya est bien attestée en Asie Centrale dès le début du vᵉ siècle et, ainsi qu'il ressort de multiples indices, c'est par le Cachemire qu'elle y avait pénétré. Comme on l'a vu plus haut (p. 379), le grand Maitreya du Darel, sur le haut Indus, passait pour avoir été sculpté par un artiste qui avait été ravi au Tuṣita par Madhyāntika, l'apôtre du Cachemire ; c'est à cette icone, déjà célèbre dans le monde bouddhique au temps de Fa-hien (début du vᵉ siècle), que Hiuan-tsang faisait remonter l'expansion du bouddhisme vers l'Asie Centrale et Orientale : « C'est à partir de l'existence de cette icone que le courant de la Loi se ramifia vers l'Est » (自有此像,法流東派, *Si yu ki*, k. III, éd. Kyōto, 1911, p. 13, trad. Watters, I, p. 239). Voir aussi W. Baruch, « *Maitreya d'après les sources de Sérinde* », dans *RHR*, CXXXII (1946), p. 67-92.

(5) K'ouei-ki (632-682, disciple et porte-parole de Hiuan-tsang), *Kouan Mi-lö chang cheng Teou-chouai t'ien king tsan* 觀彌勒上生兜率天經贊, T. 1772, II, 292 *a*. D'après le *Vibhāṣā*.

allusion symbolique à leur qualité de saints incapables de rechute (*avaivartika*), qualité que Maitreya procure à ses adeptes du Tuṣita[1]. Dans son halo s'inscrivent en lettres éclatantes les mots *prajñāpāramitā* et *śuramgama-samādhi* : il dispose à la fois de la science intellectuelle et de l'expérience mystique[2] : «Quoiqu'il soit en concentration d'extinction (*nirodha*), précise le commentaire, sa *prajñā* demeure éclatante»[3]. La possession du *śuramgama-samādhi* signifie que Maitreya est dès lors le futur Buddha, «lié à une seule renaissance» ; ce *samādhi*, en effet, n'est accessible qu'aux Bodhisattva de la dernière *bhūmi*, celle même où l'on devient Buddha[4]. Et le *sūtra* insiste sur l'instantanéité de la renaissance au Tuṣita :

Après mon Nirvāṇa, ceux de mes disciples qui auront cultivé avec zèle les mérites, obtiendront après leur mort de renaître au Tuṣita dans le temps qu'il faut à un athlète... pour plier et étendre le bras,... dans le temps d'un claquement de doigts,... en un instant, ...avant même d'avoir levé la tête[5]...

Cette rapidité est caractéristique des «transports» que procure le *samādhi*. D'après la préface de Tao-ngan traduite plus haut, Vasumitra, au moment de mourir, entre en *samādhi*, puis son âme monte au Tuṣita «dans le temps d'un claquement de doigts»[6]. Et dans la tradition cinghalaise, c'est aussi en extase que le roi Duṭṭhagāmaṇi, sur son lit de mort, a la vision du Tuṣita où il va renaître[7]. Du reste, le *sūtra* maitreyen que nous venons de citer, ainsi que l'indique son titre, compte la «contemplation» mystique parmi les pratiques les plus importantes qui conditionnent la renaissance au Tuṣita :

S'il est des *bhikṣu* ou autres adeptes qui, n'étant point dégoûtés des transmigrations et se plaisant à renaître au ciel, s'éprennent du *bodhicitta* suprême et aspirent à devenir disciples de Maitreya, ils doivent se livrer à cette contemplation [du ciel maitreyien]...

---

la *nirodha-samāpatti* n'est pas durable dans le *kāmadhātu* (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. II, p. 207, n. 2; Demiéville, *Mél. ch. et b.*, I, p. 48, n. 1). Cf. *Kośa*, ch. IV, p. 123 : «L'homme qui sort de la *nirodha-samāpatti* y a obtenu une tranquillité (*śānti*) extrême de la pensée, car ce recueillement est *semblable* au Nirvāṇa. Lorsqu'il en sort, il est *comme s'il* était allé en Nirvāṇa et en revenait.» On ne meurt pas en *nirodha-samāpatti*. — Cf. *infra*, p. 416, n. 5.

(1) C'est sur «les pratiques du *dharmacakra* de l'*avaivartika-bhūmi*» que portent les prédications de Maitreya au Tuṣita : elles assurent aux auditeurs l'état ferme d'*avaivartika* à l'égard de l'*anuttara-samyak-saṁbodhi* (*Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 452, 420 *a*). La valeur exacte du terme *avaivartika* varie beaucoup selon les textes. Dans la nomenclature des *bhūmi*, *acāla* est synonyme d'*avaivartika* ou *avivartya* (cf. Rahder, *Daśabhūmikasūtra*, préface, p. III; Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism*, p. 282).

(2) Sur le groupe complémentaire de *prajñā* et *samādhi*, cf. La Vallée Poussin, *Morale bouddhique*, p. 113 et suiv.; «*Extase et spéculation*», dans *Indian Studies... Lanman*, p. 135 et suiv. L'antithèse, la synthèse de la raison et de l'intuition, de la connaissance intellectuelle et de l'appréhension mystique, ont pris dans le bouddhisme chinois une importance cardinale; c'était déjà un des grands thèmes de la philosophie taoïste.

(3) K'ouei-ki, *loc. cit.*

(4) *Śūraṁgama-samādhi-sūtra*, trad. Kumārajīva, T. 642, I, 631 a^{19-21}, 634 a^{13-14} ; c'est seulement dans la dixième *bhūmi* qu'on obtient le *śūraṁgama-samādhi* ; on reçoit dès lors le titre de Buddha, et l'on peut accomplir les œuvres de Buddha, mais sans toutefois abandonner les pratiques de Bodhisattva. Vasubandhu attribue également ce *samādhi* à la fois aux Bodhisattva de la dixième *bhūmi* et aux Buddha (*Mahāyāna-saṁgraha-bhāṣya*, trad. Paramārtha, T. 1595, XI, 235 *a*).

(5) *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 452, 420 *a-b*.

(6) *Sup.*, p. 367.

(7) *Mahāvaṁsa*, XXXII, 63-73.

Méditer sur les plaisirs suprêmes et merveilleux du ciel Tuṣita, c'est cela qu'on appelle la bonne contemplation [1].

Entre les plans du monde réel, où l'on va renaître au cours du *saṁsāra*, et les étages spirituels que parcourt le *yogācāra* à la faveur de ses «concentrations», le parallélisme va jusqu'à l'identité. Les empyrées se classent et se nomment d'après les recueillements, les *dhyāna*, les *samāpatti*, qu'on a cultivés ici-bas et qu'on continue à y cultiver; on renaît dans la sphère, à la fois cosmique et mystique, où l'on est parvenu par le Yoga de son vivant [2]. Dans le bouddhisme, comme partout ailleurs, la mort s'apparente à ces absences de l'âme qu'occasionnent l'extase ou encore le rêve; et si Saṅgharakṣa meurt pour renaître au Tuṣita, cela signifie que de son vivant même il s'était déjà trouvé en contact mystique avec Maitreya. C'est du moins ce que devaient croire les informateurs cachemiriens de Tao-ngan dans la seconde moitié du IVe siècle.

L'auteur de la première *Yogācarābhūmi* connue, Saṅgharakṣa, nous apparaît donc, dans les traditions cachemirennes du IVe siècle, comme un adepte de Maitreya, et c'est à l'inspiration maitreyienne que l'on rattachait ses ouvrages. Cette même conception est attestée de façon tout à fait explicite pour une autre *Yogācārabhūmi* plus célèbre, celle d'Asaṅga. Avant même le témoignage de Paramārtha qui date du VIe siècle, nous avons sur ce point celui d'Asaṅga en personne [3]. Dans les stances liminaires de son *Prakaraṇāryaśāsana-śāstra* [4], ouvrage qu'il présente comme un abrégé de la *Yogācārabhūmi* [5], Asaṅga s'exprime en ces termes [6] :

Ensuite je rends hommage au Grand Vénéré Compatissant [Maitreya] [7],
Qui succédera au poste de Roi de la Loi omniscient,
Lui auprès de qui va prendre refuge le monde sans appui,
Lui qui a révélé et exposé la *Yogācārabhūmi* :
Naguère, moi, Asaṅga, je l'ai entendue de lui,
Et je vais maintenant résumer l'essentiel des *bhūmi*...

---

[1] T. 452, 419 c.

[2] Pour le Hinayāna, voir par exemple La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, ch. II; pour le Mahāyāna, Mus, *Barabuḍur*, in *BEFEO*, XXXIV, p. 212. Dans son commentaire sur le *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 1772, I, 277 c, K'ouei-ki remarque que, parmi les personnages célèbres qui obtinrent la renaissance au Tuṣita, tels en Inde Asaṅga, Vasubandhu, Siṁhabuddha, en Chine Tao-ngan (314-385), Houei-yuan 慧遠 (334-416), Houei-tch'e 慧持 (337?-412), Hiuan-tsang (602-664), Chen-t'ai 神泰 (disciple du précédent), les uns reçurent la «manifestation des signes» de leur vivant, d'autres à l'approche de leur mort, d'autres seulement après leur renaissance.

[3] L'«identification» d'Asaṅga à Maitreya ne date pas «du temps de Hiuan-tsang» : elle est d'Asaṅga lui-même, et l'argumentation de S. Lévi dans *JA*, 1927, II, p. 109-110, porte donc à faux. C'est bien le *Sūtrālaṁkāra* d'Asaṅga qui est cité sous l'invocation de Maitreya, dans le *Mahāyanāvatāra*, traduit probablement en 437-439 p. C. (T. 1634, II, 49 b). Dans cette citation, il n'est pas question du Grand Véhicule en tant qu'*originel* dans l'ordre temporel, comme traduit S. Lévi, ce qui serait en effet contraire à l'enseignement du *Sūtrālaṁkāra*, I, 7, mais en tant que métaphysiquement *fondamental* (*ken pen tch'eng* 根本乘 = *mūla-yāna*), comme l'enseigne le premier chapitre du traité d'Asaṅga.

[4] Restitution hypothétique de *Hien yang chen kiao louen* 顯揚聖教論.

[5] H. Ui pense que dans ce traité les stances seules sont d'Asaṅga; le commentaire en prose serait de Vasubandhu.

[6] Trad. Hiuan-tsang, T. 1602, I, 480 b = T. 1603, 583 b.

[7] *Ts'eu-tsouen* 慈尊 doit correspondre au sk. *Maitreya-nātha* ou *Maitreya-bhagavat*, formes attestées en sanskrit (cf. La Vallée Poussin, *Notes bouddhiques*, XVI, Ac. R. de Belgique, janv. 1930, p. 14, et *Kośa*, Introd., p. XXVI : dans ce cas c'est de *bhagavat*, et non pas de *buddha*,

Ces stances ne sont connues que par la version chinoise de Hiuan-tsang, dont l'autorité pourra paraître douteuse. Mais Vasubandhu est plus précis encore dans les stances liminaires de son commentaire du *Mahāyāna-saṁgraha*, stances dont l'authenticité est garantie par deux versions chinoises et par la version tibétaine [1].

Version chinoise de Hiuan-tsang [2]

Mon maître [Asaṅga], alors, ni avant ni après,
   Ayant rencontré et servi le Saint, le Grand Vénéré Compatissant [Maitreya] [3],
En s'appuyant sur le *samādhi* inébranlable, extramondain [4], « D'où émane la grande Lumière de la Loi »,
   A développé la Loi sublime et en a répandu la gloire pure.
De même que les rayons du soleil s'étendent partout dans les dix directions,
   L'éclat de ses écrits est immaculé et très profond;
Ils sont conformes aux *sūtra* de sens explicite,
   Ils sont vastes, ils sont subtils en leur lettre comme en leur sens...

Version de Paramārtha [5]

Il a servi le Bodhisattva Maitreya,
   Et, en s'appuyant sur le *samādhi* de la « Lumière solaire »,
Il a connu le vrai *lakṣaṇa* des *dharma*
   [Et obtenu l'état] inébranlable et la sortie du monde.
Pour nous il a révélé et exposé
   Les vrais principes de la Bonne Loi.
Pareils aux rayons de la lune d'automne ou du soleil,
   Ses écrits sont répandus dans le monde entier;
Ils sont profonds, grands et variés;
   En leur lettre comme en leur sens, ils se fondent sur les *sūtra* de sens explicite [6]...

Le « *samādhi* de la Lumière solaire », ou « *samādhi* d'où émane la grande Lumière de la Loi » [7], c'est l'extase éblouissante grâce à laquelle, d'après Paramārtha [8],

---

qu'est synonyme le mot *nātha*). La version tibétaine a simplement *'phags pa byams pa* = Ārya-Maitreya. C'est en vain que, jusque dans un de ses récents ouvrages (*Études sur le Mahāyāna-saṁgraha*, vol. VIII des *Études de philosophie indienne*, Tōkyō, 1935, p. 14), H. Ui prétend tirer argument de cette épithète en faveur de sa thèse d'un Maitreya « historique »; le terme *Ts'eu-tsouen* est parfaitement courant pour désigner l'authentique Maitreya du Tuṣita, p. ex. *Vibhāṣā*, trad. Hiuan-tsang, T. 1545, XXII, 152 c; *Nyāyānusāra*, trad. *id.*, T. 1562, XXXVIII, 559 a17; inscription chinoise de Bodh-Gayā, Chavannes, *Rev. Hist. Rel.*, 1897. Ce terme peut être une abréviation de *Ts'eu-che che-tsouen* 慈氏世尊, « Maitreya le Vénéré du Monde » (*bhagavat* ou *lokanātha*), qu'on a dans *Vibhāṣā*, T. 1545, CXXXV, 698 b23.

(1) *Tanjur*, éd. Narthang (Musée Guimet), Mdo, LVI, 130 a-130 b. Cette version est plus proche de la version chinoise de Paramārtha que de celle de Hiuan-tsang.

(2) *Saṁgraha-bhāṣya*, trad. Hiuan-tsang (648-649 p. C.), T. 1597, I, 321 b.

(3) Tib. : 'Phags-pa byams-pa, Ārya-Maitreya.

(4) *Wou tong tch'ou che kien* 無動出世間; tib. : *mi-gyo* (*acala*), *'jig-rten-'das* (*lokottara*).

(5) *Id.*, trad. Paramārtha (563-565 p. C.), T. 1595, I, 153 c-154 a. Ces stances manquent dans la version de Dharmagupta (609 p. C.), T. 1596.

(6) Dans les stances finales qui manquent à toutes les autres recensions, tant chinoises que tibétaines, la version de Paramārtha (T. 1595, XV, 270 a22) fait formuler à Vasubandhu un vœu pour qu'en raison du bien qu'il s'est acquis en rédigeant son œuvre, tous (les êtres) puissent voir *Amita* (*Mi-t'o*), obtenir de lui l'œil pur et accomplir la *saṁbodhi* (我說句義所生善。因此願悉見彌陀。由得淨眼成正覺。). *Mi-t'o* (Amita) est probablement une faute pour *Mi-lö* (Maitreya).

(7) Probablement *sūryaprabhatejaḥ-samādhi*, cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, XXIV, 6. D'après Sthiramati, c'est en *dharmasrotaḥ-samādhi* qu'Asaṅga reçut la révélation du *Madhyānta-vibhaṅga* (*inf.*, p. 387 et n. 1-2).

(8) *Sup.*, p. 381.

Asaṅga put accéder de son vivant auprès de Maitreya pour écouter ses enseignements sur le Grand Véhicule. Elle est «inébranlable», nous dit Vasubandhu dans ses stances : entendons qu'Asaṅga était devenu un Bodhisattva *avaivartika*.

Du temps de Dharmapāla, au VIe siècle, la scolastique des Yogācāra mahāyānistes spécifiait qu'Asaṅga avait gagné la «*bhūmi* initiale», c'est-à-dire la première des dix Terres de Bodhisattva, la «Joyeuse» (*pramuditā bhūmi*). Un contemporain un peu antérieur du grand Dharmapāla de Nālandā, le commentateur Candragupta (première moitié du VIe siècle)[1], cité par K'ouei-ki[2], disait qu'Asaṅga se trouvait dans le stade préparatoire aux *bhūmi* lorsqu'en accroissant son acquiescement (*kṣānti*) il put entendre Maitreya lui communiquer les stances du *Madhyāntavibhaṅga*; il accéda alors à la première *bhūmi*. Vasubandhu se trouvait lui-même dans le *mokṣabhāgiya*, c'est-à-dire qu'il possédait les *kuśalamūla* préalables[3]; ayant reçu lesdites stances d'Asaṅga, et en ayant fait le commentaire, il accéda à son tour, non pas aux *bhūmi*, mais au stade de «l'échauffement» préliminaire (*uṣmagata*)[4].

Dans une autre stance d'hommage, celle qui introduit son commentaire du *Madhyantavibhaṅga* de son frère Asaṅga, Vasubandhu s'exprime en ces termes[5] :

> Ayant salué l'auteur de ce traité, [Maitreya,] né de l'*ātman* du Sugata,
> Et celui [Asaṅga] qui l'a énoncé pour les gens comme nous, je vais m'efforcer d'en [expliquer le sens[6].

Sthiramati et K'ouei-ki, commentant cette stance[7], s'accordent à reconnaître dans «l'auteur», le créateur (*praṇetṛ*) du *Madhyāntavibhaṅga* le Bodhisattva Maitreya, que Sthiramati qualifie d'*ekajātipratibaddha*[8], et dont l'épithète «né de l'*ātman* du Sugata», c'est-à-dire né du Buddha lui-même, signifie qu'il appartient à la lignée des Buddha[9], qu'ayant atteint la dixième *bhūmi* il est déjà presque un Buddha, et que puisqu'il doit succéder au Buddha présent, on peut dire qu'il est son fils, et donc «né de son *ātman*»[10]. Sthiramati ajoute que Maitreya était comme la divinité tutélaire d'Asaṅga[11]; c'est par sa grâce efficiente (*adhiṣṭhāna*) qu'Asaṅga avait accédé

---

[1] Sur cet auteur, cf. H. Ui, *Études de philosophie indienne*, VI, p. 200

[2] Dans son commentaire de la *Viṃśatikā*, T. 1834, II, 1009 c.

[3] Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. XI, p. 178.

[4] Cf. *ib.*, p. 163.

[5] *Madhyāntavibhaṅga-ṭīkā*, éd. Tucci-Bhattacharya (Calcutta, 1932) et Yamaguchi (Nagoya, 1934); trad. Stcherbatsky (Moscou-Leningrad, 1936) et Friedmann (Utrecht, 1937); trad. Hiuan-tsang, T. 1600, I, 464 b.

[6] *Śāstrasyāsya praṇetāram abhyarhya sugatātmajam* |
Vaktāraṃ cāsmadādibhyo yatiṣye 'rthavivecane ||
Voir les remarques de La Vallée Poussin, *Mél. ch. b.*, I, p. 401.

[7] *Ṭīkā* de Sthiramati, éd. précitées; commentaire de K'ouei-ki, T. 1835, I, 1 b-c.

[8] Éd. Yamaguchi, p. 2[4].

[9] *Sugatātmanā jāta iti sugatātmajaḥ* | *yathoktaṃ sūtrāntare jāto bhavati tathāgatavaṃśe tadātmakavastu pratilābhād iti* |, éd. Yamaguchi, p. 4[8-10].

[10] K'ouei-ki, *op. cit.*, 1 c : «Le vénérable Maitreya doit succéder au poste de Buddha; il est donc un vrai fils du Sugata, qu'on peut dire né de lui.» Sthiramati et K'ouei-ki donnent aussi du mot *ātman* une autre interprétation, plus cherchée et moins vraisemblable : Maitreya est né de l'essence (*svabhāva*), du «corps» (*kāya*) du Buddha, en ce sens qu'il y participe. Maitreya est aussi appelé Jinaputra, «fils du Buddha», dans les stances d'hommage du commentaire à la *Viṃśatikā* dû à Sthiramati et Asvabhāva (Yamaguchi, *op. cit.*, p. XII).

[11] *Iṣṭā-devatā* d'après Tucci-Bhattacharya, *śraddhā-devatā* d'après Yamaguchi et Stcherbatsky. Le mot manque dans le manuscrit sanskrit; il est restitué d'après la version tibétaine. La traduction de Friedmann, «the divine nature of faith», est un contresens.

au *samādhi* dit de «l'efflux des *dharma*» (*dharmasrotaḥ-samādhi*)[1], et qu'au cours de ce *samādhi* il avait eu la révélation du *Madhyāntavibhaṅga*. Le *samādhi* en question relève du chemin préliminaire des Bodhisattva (*prayoga-mārga*), préalable à l'entrée dans les *bhūmi* proprement dites[2].

Le *Kin kang-sien louen* 金剛仙論 («*Śāstra de Vajrarṣi*»), ouvrage qui aurait été traduit en 535 par Bodhiruci, mais dont l'authenticité est contestée[3], dit également qu'avant de recevoir de Maitreya la révélation des traités mahāyānistes, Asaṅga était un «Bodhisattva de la *bhūmi* de nature» (*sing ti p'ou-sa* 性地菩薩[4]), c'est-à-dire qu'il possédait seulement la nature, la potentialité de Bodhisattva, mais n'avait pas encore accédé effectivement aux *bhūmi*[5]. De même Paramārtha, tout au début de sa biographie d'Asaṅga rédigée entre 550 et 569, désigne Asaṅga comme «un homme qui avait la nature foncière de Bodhisattva»[6]. Au VIIe siècle, dans l'école de Hiuan-tsang, il était admis qu'il avait accédé à la première *bhūmi*[7].

4. *Le paradis de Maitreya*

Ainsi dans le cas d'Asaṅga, auteur d'une *Yogācārabhūmi* mahāyāniste, l'épithète de Bodhisattva s'entendait au sens mahāyāniste, tandis que pour Saṅgharakṣa on admettait, jusque vers la fin du IVe siècle, que s'il résidait au Tuṣita comme Bodhisat-

---

[1] Le mot manque également en sanskrit. Le tibétain a *čhos-kyi rgyun-gyis*, que Tucci-Bhattacharya ont restitué en *dharmeṇa paraṃparayā*, Yamaguchi en *dharmasaṃtānena*, Obermiller et Stcherbatsky en *dharmasrotasya*. C'est cette dernière restitution qui est la bonne; le *Vivaraṇa-saṃgraha*, cité par Bu-ston (trad. Obermiller, II, p. 141), dit expressément qu'Asaṅga avait obtenu le *dharmasrotaḥ-samādhi*.

[2] Cf. Obermiller, *IHQ*, IX, p. 1027, et Bu-ston, *loc. cit.*, qui discute l'appartenance de ce *samādhi* soit au *saṃbhāra*, stade d'approvisionnement préalable pour la carrière de Bodhisattva, soit à l'*adhimukti-caryā-bhūmi*, qui précède les *bhūmi* proprement dites, soit encore aux *laukikāgradharma*, quatrième des *nirvedhabhāgiya-kuśalamūla*, antérieurs au chemin de la vue des vérités, et la question de savoir si Asaṅga était un saint ou non.

[3] Peri, *BEFEO*, XI, p. 341-344; Takakusu, *Indian Studies in honor of C. R. Lanman*, p. 83. C'est un sous-commentaire du commentaire de Vasubandhu sur la *Vajracchedikā*. Vajrarṣi passe pour avoir été un disciple de Vasubandhu, qui aurait passé quelques années dans le Sud de la Chine à une époque indeterminée. Les savants japonais pensent pour la plupart que le sous-commentaire qui porte son nom est en réalité l'œuvre de son traducteur Bodhiruci, qui l'aurait composé en Chine et dont Vajrarṣi n'aurait été qu'un ancêtre spirituel. Cf. S. Mochizuki, *Bukkyōshi no sho-kenkyū*, Tōkyo, 1937, p. 167-172.

[4] *Kin-kang-sien louen*, T. 1512, 1, 874 *c*.

[5] Cf. *ib.*, 1, 802 *c*m, où la «*bhūmi* de nature» (*gotra-bhūmi*) est distinguée de la «*bhūmi* initiale». Dans la liste de *bhūmi* des textes de *Prajñāpāramitā* (*inf.*, p. 429, n. 1), la *gotra-bhūmi* est en effet la seconde. Kumārajiva, dans cette liste, traduit *gotra* par *sing* 性.

[6] *P'ou-sa ken sing jen* 菩薩根性人, T. 2049, 188 *b-c* : *A man who was endowed with the innate character of a Bodhisattva*, comme traduit dans le *T'oung Pao*, V, p. 273, Takakusu qui dans *BEFEO*, IV, p. 50, déclare cependant que Paramārtha ne considérait pas Asaṅga et Vasubandhu comme des Bodhisattva : affirmation contestable, car si Paramārtha définit Asaṅga, avant sa conversion au Mahāyāna, comme un Bodhisattva en puissance, sans doute voulait-il dire par là qu'il le devint effectivement après sa conversion.

[7] K'ouei-ki, commentaire de la *Siddhi* (*Tch'eng wei che louen tch'ou yao* 成唯識論樞要), T. 1831, 1A, 608 *a*. K'ouei-ki ajoute, *ib.*, 607 *c*, que Nāgārjuna était également un Bodhisattva de la première *bhūmi*; c'est en effet ce que dit le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 286; le texte sanskrit donne Nāgāhvaya, mais les recensions traduites en chinois avaient Nāgārjuna). Nāgārjuna était «inspiré» par Mañjuśrī exactement comme Asaṅga par Maitreya (cf. Obermiller, *The Sublime Science...*, in *Acta Orientalia*, IX, p. 92). Maitreya et Mañjuśrī sont du reste constamment associés dans les textes (par ex. dans les *Prajñāpāramitā*, etc.) : le second jouait pour l'école Mādhyamika un rôle analogue à celui qu'on attribuait au premier dans l'école Yogācāra.

Il est curieux de constater par des exemples concrets et de bonne époque quel rang on assi-

tva, c'était à la manière hīnayāniste, comme futur successeur de Maitreya dans la lignée unique et régulière des Buddha du *kalpa* présent. Et de fait la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, mis à part l'appendice qui y fut ajouté au IVe siècle, reste exclusivement hīnayāniste, de même que son traité sur la biographie du Buddha traduit en chinois un peu plus tard[1]. De ces origines hīnayānistes et maitreyennes des *Yogācārabhūmi*, l'école dite « Yogācāra » conserva toujours le souvenir. Devenue mahāyāniste avec Asaṅga et Vasubandhu, dont la tradition fait des convertis de l'un à l'autre des deux Véhicules, elle demeura fidèle à la conception maitreyenne de l'au-delà et observa une réserve persistante à l'égard des croyances relatives aux Terres Pures des Buddha. C'est Maitreya qui est vénéré comme le patriarche fondateur en Inde de la secte Fa-siang (Hossō, Dharmalakṣaṇa) ou secte Wei-che (Yuishiki, Vijñaptimātra), héritière en Extrême-Orient de l'école Yogācāra.

Celui qu'on considère comme le premier patriarche chinois de cette secte, Hiuan-tsang, s'était rendu en Inde, comme on le sait, principalement pour s'y faire expliquer la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga dont Paramārtha, un siècle plus tôt, n'avait pu achever la traduction en chinois[2]. Lorsqu'il sentit approcher sa mort, en 664, le célèbre pèlerin fit réciter des stances d'hommage au « Tathāgata Maitreya » et formula le vœu de renaître au Tuṣita, puis de descendre ultérieurement avec Maitreya dans le Jambudvīpa pour recevoir le *vyākaraṇa* sous l'arbre Nāgapuṣpa. Ses dernières paroles furent pour dire, tout à fait comme Saṅgharakṣa, qu'il était « assuré » (*niyata*) de renaître auprès de Maitreya, dans la « cour intérieure » du Tuṣita[3]. Il n'en est pas revenu pour dire comment il y était monté, mais il lui était déjà arrivé, au cours de son voyage en Inde, de friser la mort et nous savons quelles furent alors ses expériences. Il descendait le Gange lorsqu'il avait été attaqué par des brigands, qui décidèrent de le sacrifier à Durgā ; ils apprêtèrent un *maṇḍala* pour l'y égorger, et déjà brandissaient leurs couteaux. Hiuan-tsang leur demanda un instant pour se recueillir et « s'éteindre en joie » :

Le maître de la Loi concentra son esprit sur le palais du Tuṣita. Il pensa au Bodhisattva Maitreya et forma le vœu de renaître auprès de lui, pour l'adorer et recevoir de lui le *Yogācārabhūmi-śāstra*... Alors il lui sembla, en imagination, qu'il montait au mont Sumeru puis, ayant dépassé le premier, le deuxième et le troisième ciel, qu'il voyait le palais du Tuṣita, avec le Bodhisattva Maitreya sur sa sublime terrasse de joyaux, entouré de son assemblée de *deva*. Et, à ce moment, son cœur fut dans la joie ; le *maṇḍala*, les brigands, tout était oublié[4]...

Un orage le sauva, mais Maitreya resta toujours pour lui l'objet d'une vénération particulière.

---

gnait aux Terres de Bodhisattva dans la hiérarchie sainte, dans l'échelle des valeurs religieuses. Il faut qu'on les ait situées singulièrement haut, pour que des personnages aussi éminents que Nāgārjuna, Asaṅga et Vasubandhu, aient à peine été trouvés dignes de la plus basse des *bhūmi* Quelle déshumanisation de la sainteté ! Le Bodhisattva a tourné à l'ange.

[1] D. Tokiwa, qui a traduit en japonais le *Buddhacarita compilé par Saṅgharakṣa* et y a consacré une longue notice dans *Kokuyaku issaikyō, Honnen-bu*, IX, p. 263 et suiv., estime que ce texte offre certaines analogies, tant du point de vue doctrinal que par sa « forme d'exposition », avec la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, et que rien n'empêche d'admettre l'attribution des deux ouvrages au même auteur, un pur hīnayāniste.

[2] Cf. Beal, *Life of Hiuen-tsiang*, p. 10 ; Demiéville, *Bull. Maison Franco-Japonaise*, II, II, p. 5, 17.

[3] Biographies de Hiuan-tsang, T. 2052, 219 *c*, T. 2053, I, 277 *a-b* (la traduction de Beal, *Life*, p. 217, est tronquée ; cf. Waley, *The real Tripitaka*, Londres, 1952, p. 129). Les stances sont reproduites dans T. 2123, I, 7 *a*.

[4] T. 2053, III, 234 *a* ; trad. Beal, *Life*, p. 88.

On déclarait que toute sa vie avait été vouée à Maitreya [1] :

Dès sa jeunesse, lit-on dans une de ses biographies [2], il avait toujours souhaité renaître auprès de Maitreya, et il redoubla d'efforts dans ce but lorsque, étant allé en Occident, il y eut appris qu'Asaṅga et son frère, eux aussi, avaient fait vœu de naître au palais céleste du Tuṣita pour y servir Maitreya, et que leur vœu avait été exaucé, ainsi qu'il est dûment prouvé... Chaque fois qu'il se mettait à ses travaux de traduction ou accomplissait des pratiques cultuelles, il ne manquait jamais de renouveler ce vœu... Jour et nuit, toute la série (*saṁtati*) de ses pensées n'avait pas d'autre objet.

Un de ses contemporains [3] rapporte que, lorsqu'on l'interrogeait à ce propos, il répondait :

En Occident, religieux et laïcs font des actes [destinés à leur procurer la renaissance auprès] de Maitreya, parce que celui-ci appartient comme nous au monde du désir (*kāmadhātu*), et que les pratiques qu'il exige sont faciles. Cette pratique est reconnue par tous les maîtres, tant hīnayānistes que mahāyānistes [4]. La renaissance en Sukhāvatī,

---

[1] T. 2123, I, 7 *a*.

[2] Celle de Ming-siang 冥詳 (sur laquelle voir *BEFEO*, XXIV, p. 57, n. 6), T. 2052, 219 *a*.

[3] Tao-che 道世 (mort en 683, et qui connut bien Hiuan-tsang), dans *Tchou king yao tsi* 諸經要集, T. 2123, I, 6 *c*-7 *a*.

[4] Même argumentation dans K'ouei-ki, commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 1772, I, 277 *c* : «Le palais céleste du Tuṣita est comme [nous] dans ce *dhātu*-ci; c'est ce que reconnaissent les non-bouddhistes comme les bouddhistes, les mahāyānistes comme les hīnayānistes...». K'ouei-ki institue dans l'introduction de ce commentaire, *loc. cit.*, 277 *a*-278 *a*, un long parallèle entre la renaissance en Sukhāvatī et la renaissance au Tuṣita, du point de vue de leur «facilité» respective; comme il convenait à un bon élève de Hiuan-tsang, il préconise dans cet ouvrage la renaissance au Tuṣita. Du reste K'ouei-ki, nous le savons par sa biographie, fit effectivement le vœu de renaître au Tuṣita, et l'on rapporte que dans ce but il avait l'habitude de réciter une fois par jour le Prātimokṣa des Bodhisattva devant une statue de Maitreya. C'est sur la demande de Maitreya lui-même, à la suite d'un *rêve*, qu'il passait pour avoir composé son commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...* (*Song kao seng tchouan*, T. 2061, IV, 726 *a*-*b*). Il existe cependant un autre ouvrage de K'ouei-ki dans lequel il compare également les mérites respectifs du Tuṣita et de la Sukhāvatī, en se prononçant en faveur de cette dernière. Cet ouvrage est intitulé : «Jugement sommaire sur la Sukhāvatī», avec ce sous-titre : «Règles générales pour résoudre les doutes» (*Si fang yao kiue che yi t'ong kouei* 西方要決釋疑通規, T. 1964). L'attribution de ce petit traité à K'ouei-ki a naturellement été mise en doute (cf. G. Ono, *Bussho kaisetsu daijiten*, IV, p. 21), mais je ne sache pas que la question ait été jusqu'ici définitivement tranchée. De toute manière, ce texte montre comment le problème se posait en Chine. Il discute quatorze points douteux, dont le septième, par exemple, est le suivant (T. 1964, 106 *c*) : «La Sukhāvatī est loin d'ici, tandis que le Tuṣita se trouve présent dans le *kāmadhātu*. Pourquoi ne pas souhaiter naître en Sukhāvatī, et s'orienter au contraire vers le Tuṣita, renonçant ainsi au facile pour rechercher le difficile? N'est-ce pas faire mauvaise route?» En réponse, l'auteur énumère dix différences :

1. Au Tuṣita, la vie n'est que de 4.000 ans. En Sukhāvatī, elle est de cent milliers de myriades de *koṭi* de *nayuta* d'*asaṁkhyeya-kalpa*.

2. Au Tuṣita, si l'on a beaucoup de *karman* de *prajñā*, on naît à l'intérieur [dans la «cour intérieure»], où l'a fait personnellement le service de Maitreya; mais, si l'on a plus de *puṇya* que de *prajñā*, on naît à l'extérieur, là où l'on ne voit pas Maitreya. En Sukhāvatī, il n'y a ni intérieur, ni extérieur, et tous y sont des saints, quel que soit leur *vipāka*.

3. Si l'on naît dans la cour intérieure du Tuṣita, là où est l'assemblée des saints qui voient Maitreya, on peut y produire des causes de pureté; mais, dans la cour extérieure, avec ses fleurs parfumées, ses terrasses à étages, sa musique, on n'a que des pensées souillées. En Sukhāvatī, au contraire, oiseaux et arbres, eaux, filets et musique, tout cela, en touchant les

au contraire, semble nécessiter des pratiques bien difficiles pour les gens du commun (*pṛthagjana*), vils et impurs. En effet, d'après les *sūtra* et les *śāstra* anciens [= anciennement traduits en chinois], seuls les Bodhisattva à partir de la dixième *bhūmi* peuvent voir, pour leur part, la Terre Pure du Buddha de rétribution (*saṁbhogakāya*)[1]; et, même d'après les *śāstra* nouveaux, cette vision n'est possible qu'à partir de la troisième *bhūmi*[2]. Comment donc admettre que des *pṛthagjana* de catégorie inférieure[3] puissent aller naître, immédiatement, en Sukhāvatī? [Si cela est enseigné dans les *sūtra* relatifs à la Sukhāvatī, ce n'est pas au sens littéral d'une renaissance immédiate, mais bien] au sens [«intentionnel» d'une renaissance] en un autre temps; ils ne peuvent être «assurés» (*niyata*) [d'être Bodhisattva et de renaître immédiatement en Sukhāvatī]. C'est pourquoi, en Occident, seuls les mahāyānistes admettent [la renaissance immédiate en Sukhāvatī]; les hīnayānistes ne l'admettent point.

Hiuan-tsang voulait dire que la renaissance en Sukhāvatī immédiatement après la mort, sans autres renaissances ou pratiques ultérieures, telle que la promettent les *Sukhāvatīvyūha* même aux «gens du commun», aux profanes dépourvus de toute sainteté, n'est nullement assurée, puisque la Sukhāvatī est une Terre Pure et que, d'après l'école Yogācāra, les Terres Pures ne sont accessibles qu'aux Bodhisattva des *bhūmi* supérieures. Le Tuṣita, au contraire, n'est pas une Terre Pure; il appartient au *kāmadhātu*, et l'accès en est donc beaucoup plus facile. Hiuan-tsang pensait que la doctrine des *sūtra* «amidistes» ne doit pas s'entendre littéralement : le «sens intentionnel» en est que la renaissance en Sukhāvatī ne s'obtiendra effectivement qu'«en un autre temps», c'est-à-dire dans un avenir lointain et incertain.

Hiuan-tsang fait allusion ici à un passage de *Mahāyāna-saṁgraha* d'Asaṅga qui a eu de longues répercussions dans l'histoire du bouddhisme chinois. Pour «interpréter» certains *sūtra* qui le gênaient, Asaṅga avait recours au procédé «concordiste»

---

six organes des sens, ne fait qu'accroître le *tao*. En d'autres termes, le Tuṣita est *impur* (*houei* 穢), la Sukhāvatī est *pure* (*tsing* 淨).

4. Au Tuṣita, qui est un ciel, la rétribution normale est celle des *deva* : hommes et femmes y sont différenciés; ils éprouvent encore un impur attachement mutuel, qui fait obstacle à leur *karman* de *tao* (à leurs œuvres religieuses). Quiconque naît en Sukhāvatī est homme (*puruṣa*), et l'on y est pur et sans souillure, à l'égard de soi-même comme à l'égard d'autrui.

5. Au Tuṣita, les passions en germe et les passions manifestes agissent toutes deux. En Sukhāvatī, elles n'existent qu'à l'état de germe.

6. Il y a au Tuṣita beaucoup d'hommes et de femmes dont la *prajñā* est mince, et qui n'évitent pas la régression. Lorsqu'on naît en Sukhāvatī, la *prajñā* se renforce, tout désir est tranché, et l'on ne peut qu'avancer dans la culture (religieuse de soi-même).

7. Le Tuṣita, étant du *kāmadhātu*, est exposé aux calamités cosmiques, par exemple à être brûlé par le feu (à la fin d'un *kalpa*). En Sukhāvatī, on a quitté à jamais les trois *dhātu*, et l'on est donc à l'abri de tout dommage dû à l'eau, au feu, au vent, etc.

8. Il y a au Tuṣita des différences non seulement de sexe, mais de beauté. Les corps, en Sukhāvatī, sont également dorés, également beaux, également pourvus des signes de *puruṣa*.

9. Lorsqu'on meurt pour renaître au Tuṣita, personne ne vient vous accueillir. De Sukhāvatī, toute l'assemblée des saints vient à votre rencontre.

10. Pour exhorter à naître au Tuṣita, il n'y a que le texte du *Sūtra... de Maitreya monté...*, qui n'est pas fort pressant et n'enseigne qu'assez grossièrement à faire du *karman*. Très nombreux, au contraire, sont les *sūtra* et *śāstra* qui exhortent à naître en Sukhāvatī, et ils sont fort saints et d'une grande urgence...

[1] K'ouei-ki, dans son commentaire du *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 1772, 1, 273 *b*, se réfère, sur ce point, notamment à l'*Avataṁsaka*, au *Saṁdhinirmocana* (où l'on ne trouve cependant rien de pareil), à l'*Abhidharma-sammuccaya-vyākhyā*, etc. Dans d'autres textes (Rahder, *Daśabhūmikasūtra*, Préf., p. XIV), c'est la huitième *bhūmi* qui est celle des «pratiques de Terre Pure».

[2] Cf. p. ex. *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, citée dans *Hōbōgirin*, p. 200 *b*[11].

[3] Il s'agit évidemment de la dernière des trois ou neuf catégories entre lesquelles sont répartis les êtres dans le *Sukhāvatīvyūha*; cf. *BEFEO*, XXV, p. 234-236.

bien connu qui consiste à négliger la « lettre » au profit de l'« esprit », à déceler dans les textes, par delà leur sens littéral, une arrière-pensée, un « sens intentionnel » (*abhiprāya*)[1]. Il définissait quatre variétés de « sens intentionnel » ; la deuxième se rapporte à « un autre temps » (*kālāntarābhiprāya*)[2] :

C'est par exemple lorsqu'il est dit qu'en invoquant le nom du Tathāgata Prabhūtaratna, on est déjà assuré de l'*anuttara-samyak-saṁbodhi*, ou encore que du seul fait d'en émettre le vœu (*praṇidhāna*), on peut aller naître au monde Sukhāvatī[3].

Ce passage est commenté par Vasubandhu en ces termes :

Cette variété du sens intentionnel est destinée aux paresseux ; elle a pour but de les encourager à cultiver avec zèle tels ou tels *dharma* en raison de telles ou telles causes. [Dans le premier exemple que cite Asaṅga,] le sens intentionnel est que la récitation du nom de Prabhūtaratna n'est qu'une *cause*, une cause de progrès[4] ; [les *sūtra* où figurent cette doctrine ne signifient] nullement que par la seule récitation on soit déjà assuré de la *bodhi*. C'est comme lorsqu'on dit qu'en raison d'une pièce d'or on peut [en la faisant fructifier] obtenir mille pièces d'or : comment donc serait-ce en un seul jour? [Lorsqu'on dit cela,] le sens est qu'*en un autre temps* on pourra obtenir mille pièces d'or, en raison de cette cause qu'est la pièce initiale. Il en est de même lorsqu'il est dit que la récitation du nom de Prabhūtaratna procure l'assurance de la *bodhi*, ou que le simple vœu procure la renaissance en Sukhāvatī[5].

---

(1) *Yi-tsiu* 意趣, ou encore *abhisaṁdhi*, *pi mi* 祕密. Sur ces termes, qui figurent tous deux dans ce passage du *Mahāyāna-saṁgraha*, cf. Lamotte, *Saṁdhinirmocana-sūtra*, p. 13.

(2) Cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, LXXXVIII, 2 ; *Mahāyāna-sūtrālaṁkāra*, éd. Lévi, XII, 18.

(3) *Mahāyāna-saṁgraha*, trad. Hiuan-tsang, T. 1594, II, 141 *a* ; trad. Lamotte, p. 130. La version de Buddhaśānta, T. 1592, I, 103 *b*, ajoute une référence expresse au *Sūtra d'Amitāyus*. Dans l'*Abhidharmasamuccaya-vyākhyā* de Buddhasiṁha et Sthiramati, T. 1606, XII, 752 *a-b*, la première proposition est modifiée ainsi : « C'est par exemple lorsqu'il est dit que, si l'on obtient d'entendre un instant le nom du Tathāgata Vimalacandraprabha (?), on est assuré d'être *avaivartika* à l'égard de l'*anuttara-samyak-saṁbodhi*. » Le *Mahāyāna-sūtralaṁkāra* (éd. Lévi, XII, 18) ne mentionne que le vœu de renaître en Sukhāvatī comme exemple de *kālāntararābhiprāya*. — Sur les controverses qui sévirent en Chine sous les Souei et au début des T'ang, au sujet du Tuṣita et de la Sukhāvatī et de l'« intention d'un autre temps », cf. par exemple B. Matsumoto, *Miroku jōdoron* (1911), p. 191-230 et appendice ; Y. Saitō 齋藤唯心, *Jōdokyō shi* 淨土教史 (1927), p. 206 et suiv. ; S. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, V (1936), p. 4520-4521.

(4) Ou d'après la version de Paramārtha, T. 1595, VI, 194 *b* : « C'est afin de les faire progresser vers des mérites supérieurs ; l'intention du Bouddha est de leur révéler ses mérites supérieurs [à l'état potentiel] dans des pratiques inférieures [telles que l'invocation, le vœu, etc.], afin qu'ils renoncent à leur paresse et cultivent le chemin avec zèle. »

(5) *Mahāyāna-saṁgraha-bhāṣya*, trad. Hiuan-tsang, T. 1597, V, 346 *b*. Il faudrait tenir compte aussi de l'*Upadeśa du Sukhāvatīvyūha*, traduit en chinois en 529 ou 531 (T. 1524, manque en tibétain), qui est attribué à Vasubandhu et dont l'auteur formule expressément le vœu de renaître en Sukhāvatī. Mais cet ouvrage, qui mériterait une étude spéciale, semble bien s'en tenir à la renaissance « pour un autre temps », car il parle de renaissance « finale » (*pi king* 畢竟, T. 1524, 231 *b*[16-17]), et il exclut de l'accès en Sukhāvatī les adeptes des deux Véhicules inférieurs, ainsi que les femmes (cf. *inf.*, p. 393, n. 1) et les gens dont les organes sont incomplets (*ib.*, 231 *a*[14], 232 *a*[1-2]) ; ce passage embarrasse visiblement le commentateur « amidiste » T'an-louan 曇鸞 (476-542), contemporain de la traduction (T. 1819, I, 380 *c*-381 *b* ; cf. aussi le passage traduit dans *Hōbōgirin*, p. 267 *b*-268 *a*).

Dans les stances qui concluent le *Mahāyāna-saṁgraha-bhāṣya*, version de Paramārtha, T. 1595, XV, 270 *a*, Vasubandhu exprime également le vœu de voir Amita ; mais ces stances ne figurent que dans la version de Paramārtha, elles manquent à celles de Dharmagupta et de Hiuan-tsang, ainsi qu'à la version tibétaine (dont la conclusion, Tanjur de Narthang, Mdo, LVI, 212 *b*, correspond à T. 1595, XV, 270 *a*[2]). Vasubandhu cite aussi le *Sukhāvatīvyūha* dans son *Upadeśa des quatre* dharma *du Sūtra de Ratnacūḍa*, traduit en 541 (T. 1526, 274 *b*, manque en

A la fin du VIIe siècle, on disait en Chine que « depuis la traduction du *Mahāyāna-saṃgraha* [1], pendant plus d'un siècle tous les bouddhistes vertueux ayant lu ce passage avaient renoncé à cultiver les actes purs qui font renaître en Sukhāvatī [2] ». Il est certain que l'introduction des grands traités de l'école Yogācāra au VIe siècle provoqua en Chine, au détriment de l'« amidisme », un regain de faveur de la foi maitreyenne qui dura jusque vers le milieu du VIIe siècle, où il fallut tous les efforts de l'école de Chan-tao 善導 († 681) pour remettre en vogue la Terre Pure de l'Ouest [3].

En Inde même, s'il faut en croire Hiuan-tsang, la renaissance au Tuṣita était admise par les adeptes du Petit comme du Grand Véhicule, tandis que les mahāyānistes seuls croyaient à la Sukhāvatī. Il est clair, en effet, que le fondement doctrinal des textes maitreyens reste hīnayāniste. Le Tuṣita n'est pas une « Terre Pure » (*tsing t'ou* 淨土), ni même une Terre de Buddha (*buddhakṣetra*) [4], mais reste un *ciel* (*devaloka*), dont Maitreya n'est que le *souverain* (*t'ien tchou* 天主 = *devendra*) [5] ; et c'est

tibétain) ; il s'agit dans cet ouvrage des quatre *vīryā* de *dāna* dont il est question dans la *Ratnacūḍa-paripṛcchā* du *Ratnakūṭa* (T. 310, CXVII, 658 c^{23-28} = *Ratnacūḍa-parivarta* du *Saṃnipāta*, T. 397, XXV, 174 c^{1-6}), et dont le quatrième se rapporte aux Terres pures.

Vasubandhu aurait-il fait le vœu de la renaissance en Sukhāvatī, alors qu'Asaṅga restait « maitreyien » ? Ou les deux idéaux pouvaient-ils déjà se concilier, comme se sont évertués à le démontrer plus tard des générations de « syncrétistes » chinois ? Dans le *Ta tch'eng pen cheng sin ti kouan king* 大乘本生心地觀經, grand *sūtra* mahāyāniste de contenu doctrinal fort évolué, dont l'original sanskrit passait pour avoir été envoyé à Kao-tsong des T'ang (650-683) par le roi de Ceylan, mais qui ne fut traduit qu'aux environs de l'an 800 par le Cachemirien Prājña, on trouve la solution suivante (T. 159, II, 300 *c*) : Ceux qui entendront ce texte, le retiendront, etc., obtiendront à leur mort de renaître immédiatement au Tuṣita dans le « palais intérieur » de Maitreya, où la contemplation de son *ūrṇā* les exemptera du *saṃsāra* ; puis ils obtiendront le *vimokṣa* sour l'arbre Nāgapuṣpa en Jambudvīpa ; après quoi ils pourront aller naître selon leur bon plaisir dans les Terres Pures des dix directions, où il verront des Buddha, les entendront prêcher, et atteindront eux-mêmes la *bodhi*.

[1] Versions de Buddhaśānta, 531 p. C. ; de Paramārtha, 563-565. La première de ces traductions semble être passée inaperçue, et c'est de la seconde, accompagnée de celle du *Bhāṣya* de Vasubandhu, que date le rôle joué dans le bouddhisme chinois par le *Mahāyāna-saṃgraha*. On sait que cette traduction y donna naissance à une véritable secte (« *Sur l'authenticité du* Ta tch'eng k'i sin louen », *B. M. Fr.-Jap.*, II, II, 1929, p. 40).

[2] Houai-kan 懷感, *Che tsing t'ou k'iun yi louen* 釋淨土群疑論, T. 1960, II, 39 *a*. Houai-kan était un disciple de Chan-tao 善導, le grand rénovateur de l'école « amidiste », qui mourut en 681 ; d'après la préface (T. 1960, 30 *c*), son ouvrage fut achevé après sa mort par un autre disciple de Chan-tao, Houai-yun 懷惲, mort lui-même en 701 (cf. son inscription funéraire au k. 86 du *Kin che ts'ouei pien* 金石萃編). Sur cet ouvrage et ses auteurs, voir Y. Yabuki, *Sankaikyō no kenkyū*, Tōkyō, 1927, p. 547 et suiv. ; Z. Tsukamoto, *Tō chūki no jōdokyō* (Memoirs of Tōhō bunka gakuin, Kyōto, IV), 1933, p. 97 et suiv. La comparaison entre la renaissance au Tuṣita d'une part, en Sukhāvatī de l'autre, y est longuement développée au k. IV, 52 *c*-54 *c* : « Tous les [bouddhistes] instruits savent que la Sukhāvatī l'emporte sur le Tuṣita, cent, mille et dix mille fois ; mais ils craignent qu'il ne soit difficile d'obtenir la naissance en Sukhāvatī, parce que cette Terre Pure appartient à une région haute et transcendante [hors des trois *dhātu*]. C'est pourquoi tous les maîtres éminents, tous les moines les plus savants du passé *et du présent*, déclarent tous que la renaissance en Sukhāvatī est difficile, et font des actes qui procurent la renaissance au Tuṣita... ».

[3] Parti des milieux bouddhistes lettrés et cultivés, ce mouvement se propagea rapidement dans l'ensemble des fidèles, s'il faut en croire le témoignage de l'épigraphie de Long-men, où l'on sait que Maitreya prédomine de la fin du Ve jusqu'au milieu du VIIe siècle, pour être ensuite, jusqu'au milieu du VIIIe siècle, supplanté dans une très forte majorité des inscriptions par Amitābha (Chavannes, *Mission archéologique*, p. 543-546).

[4] Cf. *Hōbōgirin*, art. *Butsudo*.

[5] *Sūtra... de Maitreya montant...*, T. 452, 420 a^{20} : *t'ien tchou* 天主, *devendra*.

par abus et de façon tendancieuse que beaucoup de commentateurs chinois choisirent le Tuṣita pour comparer la Terre Pure de Maitreya à celle d'Amitāyus [1].

---

[1] B. Matsumoto le reconnaissait expressément dans son *Miroku jōdoron* de 1911, p. 202-212 (sur cet ouvrage, cf. Peri dans *BEFEO*, XI, p. 439-458); mais le titre même de son ouvrage (*Traité sur la Terre Pure de Maitreya*) n'est pas sans prêter à malentendu. Une autre tradition chinoise (ou peut-être déjà indienne) de nature tendancieuse est celle qui distingue dans le Tuṣita une zone particulière de sainteté où enseigne Maitreya. D'après la légende du *Si yu ki*, T. 2087, v, 896 *c* (Watters, I, p. 358), Vasubandhu se trouvait au Tuṣita dans l'assemblée *intérieure* de Maitreya, où l'on renait dans des lotus, et où prêche Maitreya, qui y accueille les nouveaux venus en les félicitant de leur «vaste sagesse» (*pṛthuprajña*, cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, XLVIII, 34), tandis que Buddhasiṁha résidait dans l'assemblée *extérieure* où l'on s'adonne aux plaisirs voluptueux. Cette division du Tuṣita en deux assemblées ou «cours» (*yuan* 院) a eu un grand succès en Chine. Il importait en effet, pour la propagande contre les partisans de la renaissance en Sukhāvatī, d'insister sur le fait que le Tuṣita n'est pas seulement un paradis céleste où l'on connaît toutes les «satisfactions» propres aux dieux de la sphère du désir (*Tuṣita*, racine *tuṣ*, traduction chinoise : *Tche-tsou t'ien* 知足天, «ciel où l'on connaît la satisfaction, le rassasiement»); on peut aussi s'y sanctifier et y recueillir les enseignements de Maitreya, qui procurent l'état d'*avaivartika* : en somme on y trouve une sorte de Terre Pure. L'intention apologétique est évidente; elle répond à des objections comme on en lit par exemple chez un «amidiste» notoire des T'ang, Tao-tch'o 道綽 (562-647) : «Maitreya, le vénéré du monde, prêche l'*avaivartya* à son assemblée de *deva*, et ceux qui, à l'entendre, produisent la foi, en recueillant profit...; mais nombreux aussi sont ceux qui s'attachent aux plaisirs et n'ont aucune foi... Et, certes, au Tuṣita il y a [comme en Sukhāvatī] des oiseaux aquatiques et des forêts qui chantent et bruissent harmonieusement; mais c'est afin de donner du plaisir aux *deva*; ceux-ci obéissent à leurs cinq désirs [désirs des cinq sens], et ces chants ne leur procurent point le chemin saint [tandis qu'en Sukhāvatī «tout son est un son de Loi»]. Quiconque s'oriente vers la Sukhāvatī devient *avaivartin* dès l'instant même où il obtient d'y naître [cf. *Sukhāvatīvyūha*, T. 360, II, 272 *b*⁹⁻¹⁰]; on n'y est plus mêlé à des non-*avaivartin* [tandis qu'au Tuṣita Maitreya doit encore prêcher l'*avaivartya*, avec un succès partiel]. Et, de plus, ceux qui renaissent en Sukhāvatī sont purs (*anāsrava*); ils sortent du triple monde et le dépassent; ils n'ont plus à transmigrer...» (*Ngan lo tsi* 安樂集, T. 1958, I, 9 *b-c*). C'est également dans la «cour intérieure» (*nei yuan* 內院) du Tuṣita que font vœu de renaître Hiuan-tsang (*sup.*, p. 388 et n. 3), et de même plus tard les pèlerins chinois de Bodh Gayā (Chavannes, *Rev. Hist. Rel.*, 1897, p. 91-94; Pelliot, *Rev. Arts As.*, V, p. 201; Bagchi et Chou, *New Lights on the Chinese Inscriptions from Bodhgayā*, in *Sino-Indian Studies*, I, 1945, p. 111-113, ont commis sur le terme *nei yuan* 內院 une faute de lecture doublée d'un contresens), et au Japon, entre bien d'autres personnages célèbres, Kōbō Daishi d'après une tradition de l'école Shingon (*Mikkyō daijiten*, p. 1683 *b*).

Au temps de Hiuan-tsang, Tao-che déclare nettement que c'est dans la «cour intérieure» qu'il faut faire vœu de naître, car là seulement on se trouve «devant le Buddha» [futur] et l'on peut obtenir l'état d'*avaivartika* en «cultivant l'étude», tandis que dans la «cour extérieure» on courrait le risque de «s'attacher aux cinq désirs et de ne pas obtenir la délivrance» (*Tchou king yao tsi*, T. 2123, I, 6 *b*); et à l'époque mandchoue l'épigraphiste Wang Tch'ang 王昶, auquel les subtilités de la dogmatique bouddhique restaient évidemment étrangères, ne manque pas d'identifier cette «cour intérieure» de Maitreya à une Terre Pure, autre que celle d'Amitāyus, mais de nature identique (*Kin che ts'ouei pien*, CXXV, cité par Chavannes, *loc. cit.*).

Il est cependant bien difficile de fonder cette distinction sur le *Sūtra... de Maitreya monté...*, autorité canonique de la sotériologie maitreyenne. Le Tuṣita, en effet, y est décrit comme un ciel où les *devaputra* créent tout d'abord pour Maitreya d'innombrables palais de joyaux (*ratna-vimāna*); puis un grand dieu crée à son tour, avec des «perles précieuses» spontanément sorties de son front, un «Hall de la Bonne Loi» de quarante-neuf étages : c'est au haut de ce hall que siège et prêche Maitreya. Dans son commentaire du *sūtra* (T. 1772, I, 287 *b*, II, 289 *a*), K'ouei-ki déclare que ce hall constitue la «cour intérieure», par opposition aux palais externes. Mais ce hall est justement décrit dans le *sūtra* (T. 452, 419 *a-b*) comme un lieu de délices, où des fils et filles de *deva* circulent dans des galeries, et où l'on est servi par des *apsaras* (*t'ien niu* 天女). Certes les chants de ces «femmes célestes» enseignent «les dix bons actes et les quatres grands vœux», et leurs concerts instrumentaux «exposent la douleur, la vacuité, l'impermanence, le non-moi, et les *pāramitā*»; mais on peut se demander avec les «amidistes» si les «cinq désirs» ne trouvaient pas aussi la tentation de se satisfaire dans cette

Dans le *Jātaka de Siṁhacandra*, Maitreya est désigné comme un *ekajāti-pratibaddha-bodhisattva* [1], comme un Buddha *futur* [2], et Vasumitra revêt au Tuṣita la condition de *devaputra* ou *devarāja* [3]. Telle est bien la doctrine des grands *sutra* maitreyiens : c'est seulement ici-bas, au Jambudvīpa sous l'arbre Nāgapuṣpa, que Maitreya deviendra Buddha, dans un avenir éloigné, après son séjour au Tuṣita où ses auditeurs sont des *devaputra;* ceux-ci l'accompagneront sur terre, pour une renaissance « humaine » ; c'est alors seulement qu'il prononcera sa première prédication à titre de Buddha [4], et qu'il leur conférera leur premier *vyākaraṇa* [5] ; après quoi ils « rencontreront » encore tous les Buddha qui doivent succéder à Maitreya, selon la doctrine hinayāniste d'une succession de Buddha chacun unique en son temps, soit dans le *kalpa* actuel, soit encore dans le *kalpa* futur [6]. Au contraire, Amitāyus a son *bodhidruma* en Sukhāvatī ; c'est « actuellement » qu'il y prêche la Loi, en tant que Buddha accompli. Le Tuṣita du *Sūtra... de Maitreya monté...*, T. 452, offre certes maintes analogies avec la Sukhāvatī, tant par sa description même que par les conditions dans lesquelles on y naît : ces analogies sont même si étroites que dans les textes mahāyānistes le *ciel* Tuṣita sert souvent de terme de comparaison pour les *Terres Pures* de différents Buddha (comme s'il en avait été le modèle) [7]; on y lit

---

« cour intérieure ». Le *Lotus de la Bonne Loi* ne manque pas d'insister sur les *apsaras* lorsqu'il promet à ses lecteurs la renaissance au Tuṣita (*Saddharma-puṇḍarīka*, éd. Kern, p. 478 = T. 262, XII, 61 *c*, *t'ien niu* 天女). Le grand *Sukhāvatīvyūha* (texte sanskrit, § 23, *SBE*, XLIX, p. 44) mentionne à vrai dire la présence d'*apsaras* qui dansent en Sukhāvatī. Au nombre de sept fois sept mille, elles entourent les êtres nés au paradis (§ 19, *ib.*, p. 42). Mais ces passages, si je ne me trompe, ne se retrouvent pas dans le texte chinois correspondant traduit au milieu du IIIe siècle (*Wou leang cheou king*, T. 360). Ce texte, comme du reste la plupart des textes « amidistes » traduits en chinois, décrit un paradis sans femmes ; les bienheureuses qui réussissent à y renaître sont automatiquement transformées en hommes, ce qui est aussi la doctrine du *Lotus* (ch. XXII, trad. Kern, p. 389-390), selon lequel la Sukhāvatī est un monde « où il n'existe ni femmes, ni érotisme d'aucune sorte » (ch. XXIV, st. 31). Il est clair que, chez les « amidistes » comme chez les « maitreyens », on s'est donné beaucoup de mal pour épurer les paradis et les soustraire à l'imagination plantureusement sensuelle qui se manifeste dans la peinture bouddhique de l'Inde et en particulier dans les représentations du monde des *deva*. [Voir encore *inf.*, p. 436.]

(1) T. 176, 444 *c*8. Cf. *supra*, p. 369, 372.

(2) *Wei lai fo* 未來佛, *ib.*, 444 *c*19. Cf. *Maitreyavyākaraṇa* tibétain dans Lévi, *Mélanges Linossier*, p. 382.

(3) C'est du moins en cette condition qu'il redescend sur terre du Tuṣita. Cf. *sup.*, p. 369, 376.

(4) « Pour la première fois ils entendront la Loi », *ti yi wen fa* 第一聞法, T. 452, 420 *a*.

(5) Cf. Peri, *BEFEO*, XI, p. 444-447 ; et *sup.*, p. 372.

(6) *Supra*, p. 372.

(7) Mais c'est peut-être au contraire le Tuṣita de Maitreya qui s'est transformé, dans l'imagination des fidèles, à l'imitation des Terres Pures. On a là-dessus le témoignage des inscriptions chinoises. En 511, le donateur d'une statue de Maitreya souhaite naïvement qu'en rétribution de ce don sa défunte mère aille renaître en Sukhāvatī (Chavannes, *Mission archéologique*, p. 494 et fig. 1626). De même, dans son étude sur les fresques et les peintures de Touen-houang (*Tonkō-ga no kenkyū*, Tōkyō, 1937, p. 95), E. Matsumoto remarque qu'il est souvent impossible de déterminer si les figurations du paradis maitreyen se rapportent au Tuṣita ou à la Terre Pure future d'ici-bas. Parfois ces deux aspects sont représentés conjointement, l'un au-dessus de l'autre (L. Bachofer, « *Maitreya in Ketumatī* » *by Chu Hao-ku*, in *India Antiqua*, Leiden, 1947, p. 6). M. Mus, *Barabuḍur*, in *BEFEO*, XXXIII, p. 973 et suiv., a attiré l'attention sur les documents épigraphiques et iconographiques, reflets des croyances populaires. Lorsqu'il ajoute (*ib.*, p. 973) que l'opposition entre Amitābha et Maitreya n'est qu'un produit de l'imagination des orientalistes, et leur rivalité un « dogme de la bouddhologie européenne », il n'a pas tenu compte de la volumineuse littérature chinoise (et japonaise) qui traite justement de ce « dogme ». Cette opposition, écrit-il (*ib.*, p. 974), est « complémentaire et non pas exclusive ». C'est peut-être vrai, mais dans la religion populaire chinoise, qui n'a jamais reculé devant aucun syncrétisme, car plus on invoque de dieux, plus on a de chances d'être exaucé. Je ne

que la Terre Pure de tel ou tel Tathāgata est *comme* le *ciel* des Tuṣita [1]. Mais celui-ci ne constitue nullement un *buddhakṣetra* : c'est dans les *sūtra* concernant la descente sur terre de Maitreya et sa *bodhi* sous le Nāgapuṣpa, T. 455 et 456, qu'est décrit le véritable et futur *buddhakṣetra* de Maitreya, ce qu'on peut appeler sa «Terre Pure» (le *Sūtra... de Maitreya monté...* emploie le terme de «domaine orné» qui est un synonyme de «Terre Pure») [2]. A plus forte raison le Tuṣita n'est-il pas une Terre Pure (*tsing t'ou* 淨土), comme la Sukhāvatī; il n'est qu'une Terre Impure (*houei t'ou* 穢土).

Malgré les éléments mahāyānistes qui abondent dans le *Sūtra ...de Maitreya monté...* comme dans le *Jātaka de Siṁhacandra*, ces textes laissent le *buddhakṣetra* de Maitreya dans notre monde, tandis que la Sukhāvatī est un vrai paradis, un «ailleurs» transcendant [3] qui rompt le cadre de la cosmologie normale; elle est «hors du triple monde», comme la définissent de nombreux *sūtra* et *śāstra*. Dans son commentaire du *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus*, l'exégète Ki-tsang (549-623) se livre à des prodiges de «concordisme» pour établir que tout est dans tout, et en particulier le Petit dans le Grand Véhicule et la doctrine de Maitreya dans celle d'Amitāyus; mais il est bien obligé de reconnaître que, «si l'on se place au point de vue étroit des différences, le *Sūtra de la contemplation d'Amitāyus* ressortit au Mahāyāna, le *Maitreyavyākaraṇa* au Hīnayāna» [4].

5. *Conclusions*

L'influence anti-«amidiste» exercée par l'école Yogācāra en Chine s'explique donc si l'on tient compte des origines hīnayānistes de cette école. La *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, qui en était l'autorité essentielle et d'où l'école tire sans doute son nom, avait été précédée d'ouvrages hīnayānistes du même titre, qui en étaient des prototypes, dont elle n'était qu'une réplique, un développement mahāyāniste, tout engoncé encore dans les cadres et les rubriques de l'Abhidharma des Sarvāstivādin. De ces *Yogācārabhūmi* antécédentes, nous avons en chinois celle de Saṅgharakṣa, et celle de Buddhasena [5], provenant toutes deux du Cachemire et traduites, l'une aux IIe et IIIe siècles de notre ère, l'autre dans les premières années du Ve siècle. Il faut y

---

crois pas qu'il faille chercher là-dessous un «système» (*ib.*, p. 974 [1]) de haute spéculation dont les fabricants de dédicaces eussent été bien en mal de s'expliquer. Les «théologiens» qui avaient pour métier de dogmatiser et de systématiser ne se satisfaisaient pas à si bon compte.

(1) Textes du *Ratnakūṭa*, de la *Sāgarapariprcchā*, du *Mahāsaṁnipāta*, cités par S. Mochizuki, *Jōdokyō no kigen oyobi hattatsu*, p. 645.

(2) *Tchouang yen kouo kiai* 莊嚴國界, T. 452, 418 c [17]. Sur les traits iraniens du paradis de Maitreya, terre nivelée, langage unifié, etc. (traits qui lui sont du reste communs avec le paradis d'Amita), cf. E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Berlin-Leipzig, 1928, p. 185, n. 3; «*Der Buddha Maitreya*», dans *B. Soc. suisse des Amis de l'E.-O.*, VII (1945), p. 25, n. 47.

(3) «Les Bodhisattva Avalokiteśvara et autres proviennent tous de *buddhakṣetra* d'ailleurs», 皆從他方佛土來, écrit le *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, VII, 111 *a* (trad. Lamotte, p. 430). M. Lamotte restitue *t'o fang* 他方 en *deśāntara*, et le traduit par «région étrangère», ce qui est ambigu et peut faire croire qu'il s'agirait d'une origine étrangère d'Avalokiteśvara et autres figures congénères du panthéon mahāyāniste. Je crois qu'il vaudrait mieux restituer en *dig-antara*, et qu'il s'agit en tout cas de cosmographie religieuse et non de géographie. Le pseudo-*Śraddhotpāda-śāstra*, T. 1666, 583 *a* (cité *Hōbōgirin*, p. 25 *b*) oppose également le *t'o fang fo t'ou* 他方佛土 d'Amita (*buddhakṣetra* d'«ailleurs» ou d'«autre part») au *sahaloka*.

(4) *Kouan wou leang cheou king yi chou*, T. 1752, 236 *c*.

(5) *Supra*, p. 362-363.

ajouter une *Yogācārabhūmi des Bodhisattva,* aussi appelée *Le questionnaire de Vīradatta* (*Vīradatta-paripṛcchā*), plus réduite et qui ne traite qu'en quelques pages assez banales des pratiques de *pāramitā,* de la méditation sur le corps humain, etc.[1]; cet opuscule, traduit en chinois vers l'an 300[2], inclus plus tard dans le *Ratnakuṭa*[3], devait être un de ces petits manuels de Yoga du Grand Véhicule comme on en réclamait alors au Cachemire ou en Asie Centrale, ainsi qu'en témoignent les appendices mahāyānistes des *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et de Buddhasena. Un peu plus tard, au début du vᵉ siècle, pour compiler un traité de Yoga à l'usage de ses disciples chinois[4], Kumārajīva utilise, outre la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa et le *Saundarananda* d'Aśvaghoṣa, toutes sortes de «sommaires du 'Dhyāna'» (*tch'an yao* 禪要) dus à une série d'autres patriarches Sarvāstivādin : Vasumitra, Upagupta, Saṅghasena, Pārśva, Kumāralāta. Dans une préface de la même époque, écrite par Houei-yuan qui devait tenir ses informations de Buddhabhadra, un «maître de Dhyāna» fort bien renseigné sur les traditions cachemiriennes de son temps[5], on lit qu'après le schisme du bouddhisme en cinq écoles, survenu à l'époque du patriarche Upagupta, chacune de ces écoles eut ses *sūtra,* ses textes canoniques composés à l'éloge du «Dhyāna»[6]. Il est probable, comme dans le cas du *Saundarananda* d'Aśvaghoṣa ou de la *Dṛṣṭāntapaṅkti* de Kumāralāta, tous deux utilisés par Kumarājīva dans son traité, que la plupart de ces *sūtra* n'étaient pas spécialement et exclusivement consacrés au Yoga, sinon en ce sens que, selon la grammaire convenue de la pensée indienne, toute matière est traitée en objet de méditation et tout s'achève en Yoga.

De la grande somme mahāyāniste d'Asaṅga, c'est donc la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa qui devait être le prototype hīnayāniste le plus considérable et sans doute le plus ancien. S'il est vrai qu'Asaṅga vécut vers le milieu du ivᵉ siècle, son œuvre n'était en somme postérieure que de quelque deux siècles à celle de Saṅgharakṣa, que la tradition associe à l'empereur Kaniṣka et aux maîtres qui fleurirent sous son règne, Aśvaghoṣa, Vasumitra, Dharmatrāta et autres[7]. C'est au cours de cet inter-

---

(1) *P'ou-sa sieou hing king* 菩薩修行經 (ce titre est indiqué dans le texte lui-même, 66 *a* [13], avec celui de *Vīradatta-paripṛcchā*), T. 330, traduit par Po Fa-tsou entre 290 et 306. Po Fa-tsou 帛(白)法祖, *alias* Po Yuan 帛(白)遠, était un Chinois de Ho-nei, dans le Ho-nan actuel, qui avait appris le sanskrit et rédigea un assez grand nombre de traductions. Il fut mêlé aux controverses avec Wang Feou (Wang Fou) au sujet du *Houa hou king;* cf. Pelliot, *BEFEO*, VI, p. 380.

(2) Voir les extraits cités dans le *Śikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 34, 230-232.

(3) T. 310, xcvi, 540 *a*-543 *a* (XXXVIIIᵉ assemblée), trad. Bodhiruci (706-713). Le titre de *Bodhisattva-yogācārya-bhūmi* (*P'ou-sa yu-k'ie che ti* 菩薩瑜伽師地) est indiqué dans le texte, 543 *a* [17-18]. Cette traduction est postérieure à Hiuan-tsang qui, on le sait, avait recueilli en Inde (à Nālandā) et emploie dans toutes ses traductions la forme *yogācārya* au lieu de *yogācāra.* Une autre traduction du même opuscule, faite à la fin du xᵉ siècle par Che-hou, donne également cette forme, T. 331, 70 *b* [27]. Deux traductions antérieures à celle de Po Fa-tsou sont aujourd'hui perdues (*K'ai-yuan lou*, T. 2154, ii, 498 *b* [29]).

(4) Le «*Sūtra» de la pratique du Dhyāna et du Samādhi*, T. 614, *sup.*, p. 355-356. Pour l'énumération des «sommaires du Dhyāna» utilisés par Kumārajīva, avec les noms de leurs auteurs, voir la préface de Seng-jouei, T. 2145, ix, 65 *a-b.*

(5) *Sup.*, p. 377-378. Buddhabhadra avait été au Cachemire le disciple de Buddhasena, auteur d'une *Yogācārabhūmi*, T. 618, qui était compté comme l'un des patriarches réguliers de l'école cachemirienne des Sarvāstivādin.

(6) Préface de Houei-yuan (vers 412) à la *Yogācārabhūmi de* Buddhasena, T. 2145, ix, 65 *c* (*sup.*, p. 368, n. 4). Ce texte a échappé à Lin Li-kouang, qui a étudié dans *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi* les textes chinois sur le schisme des cinq écoles. Upagupta passait lui-même pour un spécialiste du «Dhyāna» (*Aśokāvadāna*, trad. Przyluski, *La légende de l'empereur Açoka*, p. 308, 348, 363; cf. *sup.*, p. 369, n. 2).

(7) *Sup.*, p. 365, etc.

valle que le Grand Véhicule dut, je ne dis naturellement pas se créer, mais se répandre, se diffuser peu à peu dans le Nord-Ouest de l'Inde et en particulier au Cachemire, où avait régné jusqu'alors le Petit Véhicule des Sarvāstivādin. L'addition, peu après 284, d'un appendice mahāyāniste à la *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa ne peut guère s'expliquer que par une demande nouvelle née, au Cachemire, du fait de la multiplication croissante des adeptes du Grand Véhicule; il n'était plus possible aux maîtres de Yoga de ne pas tenir compte de cette clientèle dans leurs manuels. Et cette phase de transition dut se prolonger jusque vers la fin du IVe siècle, si l'on en juge par toute la littérature hybride, provenant du Cachemire, qui fut traduite ou utilisée en chinois aux alentours de l'an 400. Les conceptions relatives à Maitreya, attestées à la même époque et pour la même région, reflètent le même stade d'évolution doctrinale; elles sont, elles aussi, à cheval sur les deux Véhicules. C'est vers le milieu du IVe siècle qu'Asaṅga et Vasubandhu, tous deux adeptes de Maitreya, se convertissent au Grand Véhicule dans le Gandhāra, que Kumārajīva, après avoir étudié les écritures hīnayānistes pendant son enfance au Cachemire, se met à l'école des Mādhyamika à Kachgar[1]. La documentation chinoise contemporaine nous permet ainsi d'entrevoir, bien encadré dans le temps et dans l'espace, un épisode de l'histoire du bouddhisme indien, en même temps qu'elle nous renseigne sur un aspect de la tradition littéraire qui reliait l'école des Yogācāra à celle des Sarvāstivādin.

IV. ANALYSE DU TEXTE[2]

CHAPITRE Ier. — *Assemblage et dispersion* (?)[3] 182 a4–182 c20. (Ng. 230 c9-231 b21.)

Huit stances d'introduction générale : éloges (imagés) du Buddha, des Trois Joyaux, de la doctrine «pareille à la rosée douce» (*amṛta*), suivis des vers suivants : 182 a4-19.

S'il en est qui se consacrent à la pratique [voir p. 398, n. 1],
  Et observent la mondanité
Avec les nombreux tourments qui lui sont inhérents,
  L'instabilité des naissances et des morts,

---

[1] Cf. *JA*, 1950, p. 382, n. 2, et *supra*, p. 357, n. 7, et 380-381.

[2] Dh. = version de Dharmarakṣa (T. 606); Ng. = version de Ngan Che-kao (T. 607); sans indication, il s'agit de la version de Dharmarakṣa. En raison de leur rédaction archaïque, ces versions offrent maintes difficultés dont beaucoup n'ont pu être élucidées. Les expressions chinoises qui présentent un intérêt terminologique seront signalées dans les notes, même si elles n'appellent pas de commentaire. Les pages, les tiers de page et les lignes de l'édition de Taishō sont indiqués en marge.

[3] Dh. *tsi san* 集散. Ce titre pourrait s'appliquer à la concentration de l'esprit distrait (*tsi san* est, dans les textes mahāyānistes, le nom d'un *samādhi* grâce auquel on peut, à son gré, «rassembler» ou «disperser» l'esprit, cf. *inf.*, p. 429, n. 1) ou encore à la dissolution (*san*) de ce *samudaya* (*tsi*) qu'est la personnalité, ou à l'inévitable séparation (*viprayoga*) par laquelle s'achève toute union (*saṃyoga*, *samāgama*) entre les êtres qui se chérissent (cf. *Udānavarga*, I, 22, *Buddhacarita*, VI, 46, etc.), ou même à la compilation (*tsi*) de textes dispersés (*san*) qu'est l'ouvrage de Dharmarakṣa. Ng. a *san tchong* 散種, litt. «dispersion-semence», qui est encore plus obscur; à la fin du présent chapitre (T. 607, 231 b20-21, cf. T. 606, 182 c18), on retrouve dans Ng. ces deux mots, mais ils n'y ont peut-être pas la même valeur que dans le titre : «Le sage obtient la *semence* du *nirvāṇa* ...J'énonce le *śamatha-vipaśyanā*, qui dans d'autres *sūtra* est énoncé

Et comment [les hommes] sont noyés dans le monde [2],
De même qu'un char pourri s'enfonce dans la vase
Et ne peut s'en extraire par lui-même,
Il faut qu'ils suivent l'essentiel des *sūtra* [3].
C'est pourquoi, par pitié pour le monde, j'expose [l'essentiel des *sūtra*],
De même qu'on cueille des fleurs,
Afin qu'en écoutant alternativement le [*Yoga*]*ācāra-sūtra*
Ils détruisent l'existence et parviennent au sans-existence [4].

182 a^{20-27}. Exhortation à mettre en pratique ce *sūtra*, pour se délivrer de tout l'assemblage [5] des tourments; les pratiquants, tant *gṛhastha* que *pravrajita*, doivent être résolus sans retour [6]. Une stance récapitulative.

182 b^{1-12}. Définition de ce qu'il ne faut pas pratiquer [7] : colère, luxure, etc.; stance récapitulative.

182 b^{13-28}. Définition de ce qu'il faut pratiquer : bienveillance, chasteté, etc.; deux stances récapitulatives.

182 b^{29}–182 c^{1}. Définition de *yogācāra* [8] : «Pratiquer la culture [9] et les exercices [10]».

182 c^{1-14}. Définition de *yogācārabhūmi* [11] : «Ce que pratique le pratiquant, c'est là la terre du pratiquant» [12].

182 c^{2-14}. Les *yogācāra* se répartissent en trois catégories : *pṛthagjana* [13], *śaikṣa*, *aśaikṣa*;

---

de façon *dispersée*». Dans Ng. le mot *tchong* correspond souvent à *skandha* (231 b^{29}, 232 a^{7}, etc.) et dans Dh. à *dhātu* (ch. XXI). Dans la terminologie de Kumārajīva, *tsi san* 集散 correspond au sk. *āya-vyaya*, «arrivée et départ, augmentation et diminution, accumulation et dispersion» : ainsi dans le chapitre de la *Pañcaviṁśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* où il est enseigné que l'*āya-vyaya* des *skandha*, des facultés sensibles et de leurs objets, etc., est insaisissable, impercevable, etc. (texte sk., éd. Dutt, Londres, 1934, p. 124 = trad. Kumārajīva, T. 223, III, 234 *a*, ou T. 1509, XLII, 363 *c*). Dans les autres versions chinoises de ce texte, *āya-vyaya* est rendu par «commencement et fin» (*tchong che* 終始, T. 221, II, 13 *c*), «origine et terme» (*pen mo* 本末, T. 222, III, 167 *a*), «augmentation et diminution» (*tseng kien* 増減, T. 220, CDVIII, 45 *b*). Dans le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 175^{16-18}), où tous les traducteurs ont adopté l'équivalent *lai k'iu* 來去, «venue et allée» (T. 670, III, 503 *c*; 671, V, 547 *c*; 672, IV, 613 *a*), *āya* est expliqué par *utpādarāśi* «masse de production», *samūhāgamād utpanna* «produit par assemblage», et *vyaya* par *vināśa* «dissolution, destruction», interprétations qui justifient la traduction *tsi san* «assemblage et dissolution», de Kumārajīva. Mais on ne voit pas comment une telle interprétation serait possible pour le titre de notre chapitre, où il n'est nullement traité de l'«assemblage» ni de la «dissolution» des *skandha*. Il est vrai que les chapitres suivants sont bien consacrés aux *skandha*.

(1) [Note de la p. 397.] Dh. *sieou hing* 修行, Ng. *hing* 行 : *ācāra*.

(2) Litt. «dans les racines du monde» (Dh.); «submergés dans le monde» (Ng.).

(3) Le mot *king* a été partout rendu par *sūtra*, bien qu'il ait généralement dans ces textes la valeur, moins technique et plus générale, d'autorité scripturaire, de «texte canonique». On a renoncé à mettre *sūtra* entre guillemets.

(4) *Yeou wou* 有無, *bhāva-abhāva?* La version de Ng., où ces stances sont traduites en prose, n'offre aucun secours. Le «char pourri» y est remplacé par un «éléphant vigoureux, qui, tombé dans une fosse, n'en peut sortir par lui-même».

(5) *Tsi houei* 集會; le terme manque dans Ng. Est-ce la «réunion» qu'il s'agit de «disperser»?

(6) Dh. *pou tchouan houan* 不轉還, *pou fou houan* 不復還, *avaivartika?*

(7) *Hing* 行, *car-*.

(8) Dh. *sieou hing* 修行; Ng. *hing tchö* 行者, «le pratiquant» (*yogācāra* en *bahuvrīhi*).

(9) Dh. *sieou* 修, Ng. *si* 習.

(10) Dh. *si* 習, Ng. *kin si* 近習.

(11) Dh. *sieou hing tao*, ~ *tao ti* 修行道, ~ 道地; Ng. *tao hing ti* 道行地. Cf. *sup.*, p. 343.

(12) *Sic* Ng.; Dh. : «S'appliquer de façon concentrée au *tao* du calme, c'est là *sieou hing tao*».

(13) Dh. *fan fou* 凡夫; Ng. *wei tö tao tcho* 未得道者.

mais c'est aux deux premières catégories seulement qu'est destiné l'ouvrage. En effet, le *Yogācārabhūmi-sūtra* enseigne l'apaisement et la contemplation (*śamatha-vipaśyanā*)[1], lesquels orientent vers les quatre fruits de *śramaṇa*[2], c'est-à-dire vers le *sopadhiśeṣa-nirvāṇa*[3], d'où l'on parviendra au *nirvāṇa* complet[4]. Mais il importe de pratiquer *śamatha* et *vipaśyanā* avec persévérance et continuité, sinon les efforts resteront vains, comme dans le cas de l'homme qui frotte deux pièces pour obtenir du feu, mais s'interrompt sans cesse avant la production du feu.

Trois stances, dont voici la dernière : 182 c15-20.

Ayant pénétré toutes les merveilles subtiles des arcanes,
J'ai vu et recueilli les enseignements prononcés par les saints.
Ce *sūtra* a pour grande glose le terme *śamatha-vipaśyanā*;
Pour l'exposer, j'ai copié les *sūtra*[5].

CHAPITRE II. — *L'origine des cinq* skandha[6] 182 c21–183 a13. (Ng. 231 b25–c10.)

Quatre stances : 182 c22-29.

Recueillant l'essentiel d'un certain nombre de *sūtra*,
J'institue des paroles d'*amṛta*, grâce auxquelles on ne vieillit ni ne meurt.
Que l'auditeur éclairé mette en pratique ce que ses oreilles entendent;
La pure sagesse détruira les ténèbres souillées...
Le Buddha a expliqué les cinq *skandha* et leur existence foncière;
Il faut voir les *sūtra* et en suivre la source.

Bref exposé en prose : «Le *yogācāra* doit encore contempler l'origine des cinq *skandha* corporels» : *rūpa*, *vedanā*[7], *saṁjñā*[8], *saṁskāra*[9] et *vijñāna*. Ces *skandha* sont des agrégats : le *skandha* de *rūpa* comporte les 10 *āyatana*[10] et l'*avijñapti*[11], les *skandha* de *vedanā*, de *saṁjñā*, etc., comportent 108 *vedanā*, 108 *saṁjñā*, etc.[12], de même qu'une ville murée comprend de nombreuses maisons. Trois stances récapitulatives. 183 a1-13.

---

(1) Dh. *tsi kouan* 寂觀, Ng. *tche kouan* 止觀.

(2) C'est-à-dire les quatre fruits de *śaikṣa*, dont le 4e (celui d'Arhat) fait accéder au degré d'*aśaikṣa*.

(3) Dh. *yeou yu ni-yuan* 有餘泥洹; Ng. *yeou yu wei* 有餘爲, [le *wou wei*] qui comporte un reste de *wei*.

(4) *Wou wei* 無爲.

(5) *Sic* Dh.; Ng. obscur.

(6) Dh. *wou yin pen* 五陰本; Ng. *tche wou yin houei* 知五陰慧, «la connaissance des cinq *skandha*». Plus loin *skandha* est rendu dans Ng. par *tchong* 種, «semence, espèce».

(7) Dh. *t'ong* 痛, «souffrance»; Ng. *t'ong yang* 痛痒.

(8) Dh. *siang* 想, Ng. *sseu siang* 思想.

(9) Dh. Ng. *hing* 行.

(10) *Jou* 入. Le *rūpa*, objet de la faculté visuelle, est pris ici comme représentant l'ensemble des cinq facultés sensorielles et de leurs objets; cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. 1, p. 45.

(11) Dh. *sö kouan fa* 色觀法, Ng. *ts'ong fa cheou jou* 從法受入 (?). Pour cette définition du *rūpa-skandha*, cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. 1, p. 14.

(12) 108 est un «grand total» courant en Inde. Dh. écrit (fautivement?) «800».

183 a14–183 b6. (Ng. 231 c12-23.)

Chapitre III. — *Les caractéristiques*[1] *des cinq* skandha

Six stances.

Le *rūpa* a pour caractéristiques d'être lumineux, de comporter des figures, de pouvoir être pris dans la main, d'être montrable à d'autres personnes[2], etc. Une stance.

183 b8–26. (Ng. 231c25–232a16.)

Chapitre IV. — *Discrimination des cinq* skandha[3]

Trois stances : Hommage au Buddha, à ses enseignements, etc.

Le fonctionnement simultané des cinq *skandha* à l'occasion d'un objet unique est illustré par la comparaison d'un homme qui trouve un collier de perles tombé dans un carrefour : la vue du collier est *rūpa*, le plaisir qu'il en éprouve est *vedanā*, l'opération par laquelle il le reconnaît à première vue comme étant un collier est *saṁjñā*, le désir de le prendre est *saṁskāra*, la connaissance discriminative[4] du collier est *vijñāna*. Une stance.

183 b28–189 b10. (Ng. 232a18–235b22.)

Chapitre V. — *Constitution et ruine des cinq* skandha[5]

Trois stances : hommage, etc.

Ce chapitre fort long, entremêlé de stances et illustré par de nombreuses comparaisons, enseigne comment le *yogācāra* doit méditer sur l'inexistence du *pudgala*, la transmigration n'étant due qu'au *karman* et à sa causalité, et aux vicissitudes des *skandha*, tantôt « constitués » tantôt « ruinés », qui ne font point un *pudgala* durable. Il y est traité des maladies[6], de la mort, de l'*antarābhava*[7], de l'embryologie et de

---

[1] Dh. *siang* 相, *lakṣaṇa*(?); Ng. *souei ying siang* 隨 應 相, *anulakṣaṇa* (?).

[2] Sous ces termes maladroits, on reconnaît les propriétés classiques du *rūpa* : *varṇa*, *saṁsthāna*, *pratighāta*, *deśanidarśana*; cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. I, p. 16, 45.

[3] Dh. *fen pie wou yin* 分 別 五 陰; Ng. *wou yin fen pie hien tche* 五 陰 分 別 現 止 (faute pour *kouan tche* 觀 止 = contemplation discriminative des cinq *skandha*). Probablement *vibhaṅga* (*vibhāga*).

[4] Dh. *fen pie* 分 別, Ng. *tche* 知. Cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, ch. I, p. 30 : *vijñānaṁ prativijñapti*, le *vijñāna* est la connaissance objet par objet (*viṣayaṁ viṣayaṁ prati*); la connaissance visuelle saisit seulement le visible, non pas le son, etc.

[5] Dh. *wou yin tch'eng p'ai* 五 陰 成 敗; Ng. a *wou tchong* 五 種 dans ce titre, mais la préface de Tao-ngan donne *wou yin*. *Tch'eng* et *p'ai* servent parfois à traduire *vivarta* et *saṁvarta*, l'« évolution » et l'« involution » des *kalpa*, par ex. dans la version du *Madhyamāgama* due à Saṅghadeva (fin du IVe s.; T. 26, XL, 680 a), ou dans celle du **Lokasthāna-prajñapti-sūtra* (trad. 265-316 p. C.; T. 23, VI, 305 b-309 c). Cf. aussi *Vīradatta-paripṛcchā* dans *Śikṣāsamuccaya*, éd. Bendall, p. 230 : *kāya samudāgato ... kāya vināśo*.

[6] Au nombre de 404, soit d'après Dh. 101 pour chacun des quatre *mahābhūta* corporels, et d'après Ng. 101 pour chacun des trois *doṣa* et pour leur combinaison. Cf. *Hōbōgirin*, p. 253.

[7] *Tchong tche* 中 止. L'*antarābhava* était admis par les Sarvāstivādin, nié par les Mahāsāṅghika et autres écoles, d'après le *Traité des Sectes* dit de Vasumitra.

la renaissance, avec force détails médicaux, physiologiques, etc.[1]. Le début du chapitre met en scène, avec un curieux réalisme, dû peut-être aux rédacteurs chinois enclins à « romancer », un malade qui va mourir, et qui déjà se voit en rêve emmené « au T'ai-chan » 太山 devant le roi Yama[2]. Le médecin qu'on envoie chercher invoque « une affaire pressante » pour s'esquiver en promettant de revenir un peu plus tard. Aussitôt qu'il a prognostiqué la mort inévitable[3], les parents et amis se lamentent, durant l'agonie, « pareils à des porcs qui regardent fixement, les oreilles dressées, comment on fait boucherie d'un de leurs pareils » ; le messager de Yama entraîne le moribond en enfer, « sur le bateau du *saṁsāra* tiré par les péchés », etc. Même note réaliste et pittoresque dans la description de la mort sous l'action des vents (185 c^{7}), de l'*antarābhava* (186 a^{19}), dans celle de la conception (186 c^{18}), de la gestation (187 a^{6}) et de la renaissance (188 a^{14}), toutes également dégoûtantes. Durant l'*antarābhava*, les *skandha* subsistent sans subir aucune diminution, mais c'est à la façon du sceau qui subsiste dans l'argile par son impression (il n'est ni présent sur l'argile, ni séparé de l'argile), ou de la semence qui subsiste dans le fruit : de même, pour les « âmes » des morts (186 b^{6}), les *skandha* ne sont ni identiques aux anciens, ni différents d'eux. Chacun obtient rétribution selon ce qu'il a semé : pour les vertueux l'*antarābhava* est bon, pour les méchants il est mauvais, etc. C'est ainsi que le *yogācāra* doit méditer sur la manière dont les *skandha* se constituent et se détruisent.

Quatre stances finales. Hommage au Buddha...

Parmi les *sūtra* du Buddha,
J'ai recueilli en abrégeant,
J'ai choisi et copié ;
Et, selon ses enseignements, j'ai composé le *Yogācārasūtra*.

CHAPITRE VI. — *La maitrī* 189 b^{15}–190 b^{15}

Cinq stances :

Un marchand, voyageant dans le désert,
Par chemin difficile, est affamé et assoiffé ;
Un guide le sauve et le protège,
L'amenant en un lieu où il trouve eau et fruits.

---

(1) Dans Dh., 185 *a*, citation de textes médicaux et mention nominale de médecins pour chacun des cinq premiers *aṅga* de l'Āyurveda (cf. *Hôbôgirin*, p. 260) : somatologie (185 a^{4}), microchirurgie (185 a^{2}), traumatologie (185 a^{14}), pediâtrie (185 a^{20}), démonologie (185 a^{26}). Parmi les médecins figurent des Yue-tche (185 a^{10}) et même des Chinois, tels K'i-po 岐伯 et Pien-ts'iue 扁鵲 (185 a^{2}; sur ce dernier, cf. la glose de Hiuan-ying dans T. 2128, LXXI, 792 *c*). Tout ce passage, intéressant pour l'histoire de la médecine, mais d'interprétation difficile, est beaucoup plus bref dans Ng., 233 *a*, qui mentionne seulement Pien-ts'iue.

(2) Dh. Yen 閻 (184 a^{7}), Ng. Yen 鹽, var. [fautive] Hien 檻 (232 b^{19}). Cf. *inf.*, p. 408, n. 4; et Chavannes, *Le T'ai chan*, qui montre, p. 399, que dès l'époque des Han le T'ai-chan était devenu résidence des morts, mais se trompe en disant, p. 15, que l'idée bouddhique du jugement des morts ne s'introduisit dans le culte du T'ai-chan que sous les T'ang. [Cf. *inf.*, p. 436.]

(3) Dans Ng., le médecin a l'honnêteté — ou l'indiscrétion — de communiquer son prognostic à la famille; mais dans Dh., il lui enjoint simplement de donner au malade tout ce qu'il désirera. L'abandon des incurables était d'usage chez les médecins dans tout le monde antique.

Hommage au Buddha, vénéré du monde,
    Qui, grâce au chemin du Nirvāṇa [1],
Détruit toute souillure,
    Augmente la tranquillité et procure un esprit égal!
Le bateau qui, en pleine mer,
    Se trouve devant la gueule d'un poisson Makara
Et va entrer dans le ventre du monstre,
    Il le sauve par sa *maitrī*,
Avec ses hommes et ses trésors,
    Au moment même où ils vont être engloutis.
Il connaît toutes les douleurs et tous les plaisirs,
    Innombrables par cent et par mille, du commencement jusqu'à la fin.
Il l'emporte sur tous les saints antérieurs;
    Ses mérites sont une grande montagne;
Sa sapience éclipse la lumière du soleil.
    Offrant nos vœux, prosternons-nous devant sa sagesse!

Le *yogācāra* doit cultiver la pensée de bienveillance (*maitrī-citta*), en rejetant la colère [2]. La *maitrī* ne doit pas être seulement verbale ni mentale... Les diverses pratiques de *maitrī* sur lesquelles doit méditer le *yogācāra;* exposé en prose, entremêlé de stances récapitulatives [3].

190 b^{17}–c^{20}. CHAPITRE VII. — *Élimination de la crainte*

Douze stances : Hommage au Buddha, « qui fait obtenir la paix, délivre des douleurs, élimine toute crainte », etc.

190 c^{12-16}. « Si le *yogācāra,* dans son ermitage [4] ou en un lieu écarté, conçoit soudain une crainte qui fasse dresser ses vêtements [5] et ses poils, qu'il pense à l'excellence des mérites du Tathāgata, à son icone, au Dharma et au Saṅgha; qu'il réfléchisse sur les défenses et interdictions; qu'il comprenne distinctement la vacuité; qu'il connaisse les six éléments et les douze *nidāna;* qu'il cultive la compassion. Même s'il est épouvanté, il ne craindra plus rien s'il pense à ces choses. »

190 c^{17-20}. Deux stances :

Si l'on est prostré de crainte
    Et qu'on ne puisse se redresser dans la Loi,
Il est enseigné de maintenir ferme la Loi des Défenses (*śīla*),
    Pour être inébranlable comme la montagne sur laquelle souffle le vent.
De même que l'abeille recueille les saveurs des fleurs,
    Ainsi je copie les *sūtra :*
Mon texte est réduit, mais grand est l'apaisement qu'il apporte;
    C'est pour éliminer la crainte que j'explique ceci.

---

(1) *Wou wei* 無爲.

(2) D'après Seng-jouei (*sup.*, p. 356, n. 1), ce passage sur la colère aurait inspiré Kumārajīva dans son *Tso tch'an san-mei king*, T. 614, I, 271 b^{14-19}.

(3) T. Watanabe, dans son article déjà cité (*sup.*, p. 344, n. 4), p. 130-131, prétend retrouver toutes les matières de ce chapitre dans l'*Ekottarāgama*, le *Saddharmapuṇḍarīka-sūtra* et le *Vimuktimārga* d'Upatiṣya (Taishō, 1648). Mais ses rapprochements demanderaient vérification.

(4) *Hien kiu* 閑居, *araṇya.*

(5) *Sic.*

CHAPITRE VIII. — *Discrimination des caractéristiques*[1] 190 c^{22}-196 a^{17}.

Six stances d'hommage, commençant par cette comparaison : 190 c^{22}-191 a^{4}.

Ayant perdu une perle précieuse
    Qu'on a laissé tomber dans la grande mer,
Si l'on se met aussitôt, avec une épuisette,
    A transvaser la mer pour la chercher,
Avec zèle et sans négligence,
    D'un esprit soutenu et sans se laisser détourner,
Alors, voyant cela, le dieu de la mer,
    Sort la perle et la rend[2]...

Le *yogācāra* doit méditer sur l'élimination des trois *kleśa*, en particulier du *moha*, 191 a^{5}-c^{7}.
au moyen de la sapience (*prajñā*); sur la foi (*śraddhā*), qui fait renoncer au moi; sur le zèle (*vīrya*), etc. La connaissance permet au *yogācāra* de bien distinguer le moment des *dhyāna*, le moment de la *vipaśyanā*, celui du *samādhi*, etc.

Comment le *yogācāra* doit pratiquer de façon correcte, honnêtement, sincèrement, 191 c^{8-16}.
sans chercher à flatter : s'il commet des fautes ou rencontre des difficultés, il s'en ouvrira à son maître de Loi, comme un malade se confesse au médecin; et le maître lui enseignera les correctifs convenables, à savoir :

1. Contre l'excès de désir, la contemplation de l'impur; 191 c^{17}-192 b^{14}.
2. Contre l'excès de colère, la pensée de bienveillance;
3. Contre l'excès de stupidité, la contemplation de la causalité;
4. Contre l'excès de pensée, le décompte des expirations et des inspirations;
5. Contre l'excès d'orgueil, la contemplation du squelette.

Définitions de ces cinq défauts et de leurs contrecarrants[3].

Le maître de la Loi, pour pêcher les *sūtra*, examine le tempérament des adeptes; 192 b^{15-27}.
ceux-ci se classent en dix-neuf catégories, selon les *kleśa* qui les caractérisent[4] :

1. Luxure; 2. Colère; 3. Stupidité; 4. Luxure et colère; 5. Luxure et stupidité; 6. Stupidité et colère; 7. Luxure, colère et stupidité; 8. Pureté orale et luxure d'esprit; 9. Douceur de parole et dureté d'esprit; 10. Intelligence orale et stupidité d'esprit; 11. Beauté de parole, mais l'esprit nourrit les trois poisons[5]; 12. Grossièreté de parole et esprit accommodant[6]; 13. Mauvaises paroles et esprit dur; 14. Grossièreté de parole et esprit stupide; 15. Grossièreté orale et nourrir les trois poisons; 16. Stupidité orale et luxure d'esprit; 17. Stupidité orale et

(1) *Fen pie siang* 分別相, probablement *lakṣaṇa-vibhaṅga* (*vibhāga*).

(2) Pour ce thème de folklore, v. *Mahāsāṅghika-vinaya* (Chavannes, *Cinq cents contes*, II, p. 310 et suiv.); *Le sage et le fou* (*ib.*, IV, p. 91); *Jātaka* (T. 154, 1, 76 *a*). Cf. *sup.*, p. 352, n. 1.

(3) Ce sont les «cinq contemplations qui arrêtent le *citta*»; cf. *sup.*, p. 356, n. 3, p. 360, n. 5, p. 363, n. 2, etc.

(4) Pour une classification du même genre, cf. *Visuddhimagga*, p. 101 et suiv. (N. Dutt, «*The Buddhist Meditation*», *IHQ*, XI, IV, déc. 1935, p. 730 et suiv.).

(5) *San tou* 三毒, *tridoṣa*, les trois *kleśa* fondamentaux, nos 1-3 de la présente classification.

(6) Var. colérique.

nourrir la colère; 18. Stupidité d'esprit et de parole; 19. Stupidité de parole, l'esprit nourrit les trois poisons.

Stances récapitulatives éclaircissant cette répartition : les trois poisons, 1-3; combinés, 4-7; douceur de parole, 8-11; grossièreté de parole[1], 12-15; stupidité de parole, 16-19[2].

192 b28–194 c12. Indications détaillées sur les «caractéristiques» de ces dix-neuf catégories, avec stances récapitulatives[3].

194 c13–195 b19. Le maître de la Loi enseignera la Loi aux adeptes en les observant d'après cette classification. Indications sur les contrecarrants appropriés, avec stances récapitulatives.

195 b20–c16. Classification des auditeurs en quatre catégories suivant leurs capacités soit intellectuelles, soit morales ou religieuses : savants et possédant les *pāramitā*[4], moraux mais non savants, savants mais non moraux, ni savants ni moraux; et de même suivant leur aptitude à comprendre plus ou moins bien l'enseignement[5]. Huit stances récapitulatives.

195 c17–196 a15. Classification des *yogācāra* en trois catégories, suivant qu'ils cultivent la *yogācārabhūmi*[6] : 1. De corps sans que l'esprit suive; 2. D'esprit sans que le corps suive; 3. De corps et d'esprit à la fois. Définitions avec stances récapitulatives. La troisième catégorie est seule irréprochable; voici en quoi consiste «la fixation[7] simultanée du corps et de l'esprit» : le corps est assis bien droit, mais l'esprit ne se relâche point; les *indriya* sont apaisés à l'intérieur, ils ne «vont» pas non plus à l'extérieur obéir au jeu des causes et des conditions; le corps et l'esprit sont fixés inébranlablement, tous deux de façon «égale», identique; ils sont en parfaite «correspondance mutuelle»[8]. C'est ainsi qu'on parvient rapidement au *nirvāṇa*.

196 a16–17. Une stance finale :

J'explique un certain nombre de sens essentiels;
C'est comme si l'on mange du lait mêlé à du miel.
Ceux qui pourront, sans duperie, observer la Loi,
Se dompteront eux-mêmes grâce à l'enseignement du Buddha.

---

[1] Le texte porte «stupidité orale», qui est évidemment fautif.

[2] En comparant la terminologie employée dans ces définitions avec celle du passage précédent, on peut établir le tableau suivant :

1-3. Les trois *doṣa*, luxure, colère, stupidité.
4-7. Leurs combinaisons.
8-11. «Luxure» verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.
12-15. «Colère» verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.
16-19. «Stupidité» verbale, associée à chacun des trois *doṣa* spirituels et à leur combinaison.

[3] Ces «portraits» caractérologiques, assez développés et qui témoignent d'un curieux effort d'analyse psychologique, auraient inspiré, d'après la préface de Seng-jouei (*sup.*, p. 356, n. 1), ceux qui sont tracés du luxurieux, du colérique et du stupide dans le manuel de «*dhyāna-samādhi*» compilé, au début du ve siècle, par Kumārajīva (*Tso tch'an san-mei king*, T. 614, 1, 271 a2-c1); mais l'emprunt est loin d'être littéral. La caractérologie était à la mode en Chine vers l'époque où ces traductions furent rédigées; cf. par exemple le *Jen wou tche* 人物志 de Lieou Chao 劉邵 († ca. 250).

[4] *Tche tao* 至道 (195 b21), *tou wou ki* 度無極 (195 c2).

[5] La terminologie est si confuse qu'il serait difficile d'interpréter ces catégories avec précision.

[6] *Sieou hing tao* [ou *tao tö*] *ti* 修行道[德]地.

[7] *Ting* 定, *samādhi* (?).

[8] *Siang ying* 相應 (196 a13), terme qui dans la terminologie chinoise plus tardive sert d'équivalent à *yoga*. C'est bien, en effet, au *yoga*, «technique du corps» autant que de l'esprit (Mauss, *Journal de Psychologie*, 1935, p. 293), que s'applique exactement la définition de notre texte. Cf. les images du lait coupé d'eau et de la balance aux poids égaux, *inf.* p. 411.

CHAPITRE IX. — *Efforts de l'esprit* [1] 196 a22–198 b15.

«Dans la *Yogācārabhūmi*, par quel moyen [2] peut-on rectifier son propre esprit?» Apologue longuement narré, avec des stances entremêlées, du roi qui, pour éprouver des candidats au poste de ministre, leur fait porter un *pātra* plein d'huile, de la porte septentrionale à la porte méridionale de sa ville, et jusqu'au parc situé à vingt lieues de la ville; un des candidats réussit à parcourir ce trajet sans laisser tomber une goutte d'huile, malgré les distractions occasionnées par de jolies femmes, par un éléphant «ivre», un incendie, des abeilles qui le piquent, une tempête, etc. [3]. De même le *yogācāra* doit dompter son esprit, le préserver de la distraction que provoquent les *doṣa*, le recueillir et cultiver les quatre *smṛtyupasthāna* [4].

Deux stances finales :

Droiture, foi, zèle,
    Sagesse, absence de duperie,
Ces cinq vertus [5] sans tache
    Éliminent les innombrables souillures de l'esprit.

En choisissant et en expliquant des *sūtra* sans nombre,
    On s'éveille à la doctrine du Buddha;
Je n'en prends que les paroles essentielles,
    Mais les sens que j'analyse sont innombrables.

CHAPITRE X. — *Écarter les méprises* [6] 198 b17–199 c20.

Trois stances d'hommage. Le *yogācāra* risque de se laisser rebuter par la difficulté des quatre vérités [7] : tel un homme qui coupe un cheveu en cent et ne peut plus le reconstituer; il tombe dans les méprises. Bref exposé, agrémenté de comparaisons, des quatre méprises : prendre l'impermanent pour le permanent, la douleur pour le plaisir, l'impersonnel pour le personnel, le vide pour le réel (litt. «le plein») [8]. Le

---

[1] *K'iuan yi* 勸意. *Yi* est ici pour *smṛti*; *k'iuan* «exhorter, encourager», peut aussi signifier «être encouragé, s'encourager», d'où «faire des efforts, persévérer». Cf. *inf.*, ch. XX, où l'on a *tseu k'iuan* «s'encourager».

[2] *Fang pien* 方便, *prayoga, paryāya, upāya*...

[3] Pour cet *avadāna*, cf. *Saṃyuktāgama*, T. 99, XXIV, 174 *b-c* (= *Saṁ. Nik.*, *Satipaṭṭhāna*, vol. V, p. 170) et *Mahāparinirvāṇa-sūtra*, T. 374, XXII, 1496 *b-c*, où il illustre la persévérance dans la *smṛti*.

[4] *Yi tche* 意止 : *t'i* 體 (*kāya*), *t'ong-yang* 痛痒 (*vedanā*), *sin* 心 (*citta*), *fa* 法 (*dharma*). Même terminologie dans le *Sūtra de Nāgasena*, traduit sous les Tsin orientaux (317-420), *BEFEO*, XXIV, 110, n.

[5] Les cinq *kuśaladharma* (dits aussi *indriya, bala*...) : *śraddhā, vīrya, smṛti, samādhi, prajñā*, mal reconnaissables dans notre traduction.

[6] *Li t'ien tao* 離顛倒 (*t'ien tao* = *viparyaya, viparyāsa*).

[7] *K'ou pen* 苦本 (*duḥkha*), *tchou si* 諸習 (*samudaya*), *tsin mie* 盡滅 (*nirodha*), *tao chou* 道術 (*mārga*).

[8] *Tch'ang* 常, *wou tch'ang* 無常 (*nitya, anitya*); *k'ou* 苦, *lo* 樂 (*duḥkha, sukha*); *fei chen* 非身, *yeou chen* 有身 (*anātman, ātman*); *k'ong* 空, *che* 實 (*śūnya*...). Dans le *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. V, p. 21, la dernière méprise est de prendre l'impur pour le pur (*śuci, aśuci*); c'est ce qu'on trouve dans la plupart des listes de *viparyaya*.

yogācāra s'en gardera et méditera au contraire sur l'inexistence foncière (de toute permanence, etc.); il se reconnaîtra alors capable d'obtenir lui aussi les quatre fruits [1] et la qualité de Buddha.

198 c^{29}-199 c^{20}. CHAPITRE XI. — *Comprendre ce qu'est la nourriture* [2]

Quatre stances d'hommage, rappelant des occasions où le Buddha reçut des offrandes de nourriture. Le *yogācāra* doit méditer sur la nourriture, son impureté, le processus répugnant de la digestion (détails physiologiques). L'alimentation est susceptible d'augmenter les passions, mais elle est nécessaire pour maintenir la vie : elle doit être modérée. Stance récapitulative. Apologue des oiseaux en cage, dont les plus gras sont choisis pour la cuisine. L'un d'eux se dit que s'il engraisse on le mangera, mais que s'il ne mange rien il mourra d'inanition; il mange donc modérément, en vue de s'évader [3]. Autres apologues [4].

199 c^{22}–200 a^{6}. CHAPITRE XII. — *Maîtriser les sens* [5]

Le *yogācāra* chez lequel les *tridoṣa* sont affaiblis s'imagine avoir obtenu le chemin [6] et la vue des vérités saintes, alors qu'il n'en est rien; il se relâche et laisse aller son esprit parmi les objets des sens. C'est la preuve qu'il doit encore dompter ses *indriya*, comme un berger dont le bétail piétine les champs d'autrui ramène ses bœufs et les bat jusqu'à ce qu'ils se corrigent. De même le pratiquant empêche ses *indriya* de suivre les six objets des sens [7], et les fait «revenir» en se corrigeant lui-même.

200 a^{8-15}. CHAPITRE XIII. — *La patience* [8]

Comment le *yogācāra* supporte les injures en méditant sur leur «vacuité». Il les réduit à néant en les épelant, il fait l'aveugle, etc.

---

(1) *Tao-tsi* 道迹 «sur les traces du *tao*», *srotaāpanna*; *wang houan* 往還 «aller et retour», *sakṛdāgāmin*; *pou houan* 不還 «sans retour», *anāgāmin*; *wou so tchou* 無所着 (plus loin *wou tchou* 無着) «sans attachement», *arhat*.

(2) *Hiao leao che* 曉了食.

(3) Cet apologue est cité dans le *Tch'ou yao king*, c'est-à-dire la partie en prose de l'*Udānavarga*, attribuée à Dharmatrāta, et qui se réfère expressément au *Yogācāra*-«*sūtra*» du *bhadanta* Saṅgharakṣa (cf. Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 330). Un autre passage de T. 606 (ch. VIII) est également cité, sous le même titre, dans le *Tch'ou yao king* (cf. *ib.*, p. 331). Lin soutient avec beaucoup de vraisemblance que ce Dharmatrāta était le même que le maître Dārṣṭāntika de ce nom souvent mentionné dans la *Vibhāṣā*.

(4) Ce chapitre se rapproche du *Saundarananda*, IV, 1-19; mais les comparaisons ne sont pas les mêmes.

(5) *Fou cheng tchou ken* 伏勝諸根 (*indriya*). Les chapitres XII-XIV sont fort brefs et ne comportent aucune stance.

(6) *Tao-tö* 道德, ici *mārga*, ou *yoga* (*sup.*, p. 342, n. 4, 404, n. 6), ou peut-être *pāramitā*? En tout cas, pas *bodhi*, souvent rendu par *tao* 道 dans les traductions de la première époque (cf. Pelliot, *T'oung Pao*, XIII, p. 406).

(7) *Lieou chouai* 六衰, «les six déperditions», *āyatana* externes ou *viṣaya*; cf. ch. XXI, 208 a^{22}, 211 b^{7}, où *chouai* est accolé à *jou* 入, «entrée», les *āyatana* internes. *Lieou chouai* est généralement glosé par *lieou tch'en* 六塵 «les six poussières», les six objets des sens; ce dernier terme est lui aussi employé dans le présent texte, p. ex. p. 195 a^{28}, 195 b^{2}.

(8) *Jen jou* 忍辱, *kṣānti* (cf. *Twin Pagodas of Zayton*, Harvard Univ., 1935, p. 63, où il faut lire 忍辱 au lieu de 忍守).

CHAPITRE XIV. — *Renoncer à faire le mal* 200 a^{17-25}.

Si durant ses exercices il est victime de mauvais traitements corporels, il méditera sur l'inanité de tout *nāmarūpa* : le battu et celui qui bat sont également inexistants, et il en est de même du colérique et de celui qui est l'objet de sa colère. Il se gardera donc de toute colère et de toute rancune. Du reste, jamais il ne pourrait se venger de tous ses ennemis : on ne saurait tirer vengeance des serpents, centipèdes, poux et insectes qui molestent l'homme extérieurement, ni des cent quatre maladies et des quatre-vingts vers [1] qui le tourmentent à l'intérieur de son corps.

CHAPITRE XV. — *L'œil divin qui voit tout* [2] 200 a^{27}–200 b^{27}.

Comment le *yogācāra* doit lutter contre la somnolence : penser à la mort prochaine et aux tourments du *saṁsāra*, se laver mains et visage, regarder aux quatre orients et contempler les étoiles, afin de dompter son esprit; déambuler, changer de siège, etc. Il méditera sur la lumière, jusqu'à ce que celle-ci illumine son esprit, même si ses yeux sont fermés [3]; il obtiendra ainsi «l'œil religieux» [4]; sa vision devient «égale», transcende toute distance, parvient jusqu'au ciel des dieux Śuddhāvāsa [5], parcourt les cinq *gati* et tout le trichiliocosme : il réalise l'*abhijñā* de l'œil divin. Stances récapitulatives.

CHAPITRE XVI. — *L'oreille divine* [6] 200 b^{29}–c^{22}.

Deux stances d'hommage. L'*abhijñā* de l'oreille divine se produit tout naturellement à la suite de celle de l'œil divin, de même qu'en cherchant un trésor on en trouve un autre. Définition de cette *abhijñā* : elle permet d'entendre les sons des cinq *gati*, des trois mondes... Stances récapitulatives.

...Du sens des grands *sūtra* innombrables
Ayant obtenu un résidu, j'en donne l'ambroisie;
De même qu'aux hommes malades on donne une bonne drogue,
Ainsi j'expose l'enseignement du Bhagavat sur l'œil divin.

CHAPITRE XVII. — *La commémoration des existences antérieures* [7] 200 c^{24}–201 a^{9}.

Deux stances d'hommage. Troisième *abhijñā* : grâce à l'œil divin, le pratiquant a la vision de ses existences antérieures. Comparaisons; stances récapitulatives.

---

(1) Sur les 80 vers, cf. Lin Li-kouang, *op. cit.*, p. 110, n. 3.

(2) *T'ien yen kien tchong che* 天眼見終始, litt. «l'œil céleste (*divyacakṣus*) qui voit (jusqu'à) la fin et (depuis) le commencement».

(3) La méditation photique prépare à l'œil divin qui est «du domaine des *dhyāna*». Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. VII, p. 123 (*divye śrotrākṣiṇī rūpa-prasādau dhyāna-bhūmikau*, Gokhale, «*The Text of the Abhidharmakośakārikā*», in *J. Bombay Br. R. As. Soc.*, XXII, 1946, p. 98).

(4) *Tao yen* 道眼.

(5) *Tsing-kiu t'ien* 淨居天.

(6) *T'ien eul* 天耳, *divyaśrotra*.

(7) *Nien wang che* 念往世, *pūrvanivāsānusmṛti*.

201 a11–c16. CHAPITRE XVIII. — *La connaissance de la pensée d'autrui* (1)

Deux stances d'hommage. Quatrième *abhijñā*, également liée à l'œil divin. Nombreuses stances et comparaisons. A la fin, méditation sur les *gati* des animaux et des *preta*.

201 c17–204 c28. CHAPITRE XIX. — *Les enfers* (2)

La troisième des *durgati*. Méditation sur les enfers et sur les actes qui y font renaître. Description circonstanciée des huit grands enfers (chauds) (3) et de quelques-unes des seize annexes de chacun d'eux (4). Nombreuses stances.

205 a4–b4. CHAPITRE XX. — *S'encourager au contentement* (5)

Quatre stances d'hommage. Si le *yogācāra* a des pensées de faiblesse, il doit se dire qu'il a cependant déjà obtenu des bénéfices : il a évité les huit difficultés, rencontré un Buddha et pu rendre hommage aux trois Joyaux; il a réalisé le *brahmacarya*, il est orienté vers le Chemin, bientôt il sera un fils du Roi de la Loi et parviendra à la «ville du *nirvāṇa*», etc. Le contentement que lui procurent ces constatations doit l'encourager à persévérer. Stances récapitulatives; stance finale sur la compilation de l'ouvrage.

205 b6–211 c3. CHAPITRE XXI. — *Pratiquer la vacuité* (6)

Quatre stances d'hommage. En méditant sur la vacuité universelle, on se détache de la notion de moi (7). Apologue du bouffon en deuil de sa mère, qui doit répondre à l'appel du roi et se livrer à des bouffonneries de commande : il finit par oublier son chagrin. De même le *yogācāra*, en fixant son esprit sur la vacuité, finit par oublier son moi. Stances et comparaisons.

---

(1) *Tche jen sin* 知人心, *paracittajñāna*.

(2) *Ti yu* 地獄, *niraya*.

(3) 1° *siang* 想, *saṃjīva*; 2° *hei cheng* 黑繩, *kāla-sūtra*; 3° *ho houei* 合會, *saṃghāta*; 4° *kiao houan* 叫喚, *raurava*; 5° *ta kiao houan*, *mahāraurava*; 6° *a-pi* 阿鼻, *avīci*; 7° *chao tche* 燒炙, *tāpana*; 8° *p'ou tchou* 烳煑, *pratāpana*. Sur les enfers, cf. Lin Li-kouang, *op. cit.*, p. 3-16.

(4) *Che lieou pou* 十六部 (204 c), *utsada*. P. ex. pour le grand enfer Saṃghāta : *T'ie ye ts'ong chou* 鐵葉叢樹 (202 c), «la forêt aux feuilles de fer», *asipattra-vana*; *ts'eu ki chou* 刺棘樹 (203 a), «les arbres aux épines», *ayaḥśalmali-vana*; *fei houei lieou ho* 沸灰流河 (203 c), «la rivière des cendres bouillantes», *khārodakā nadī*, etc. Il est question à plusieurs reprises du T'ai-chan, siège de l'enfer chinois, dont le dieu était identifié à Yama; cf. ci-dessus, p. 401 [et *infra*, Addenda, p. 436].

(5) *K'iuan yue* 勸悅, ou plus loin, 205 a22, *tseu k'iuan* «s'encourager», 205 a4, *tseu mien* «s'efforcer»; cf. *sup.* p. 405, n. 1.

(6) *Hing k'ong* 行空, *śūnyatā-caryā*?

(7) *Wou wo siang* 吾我想, *ātma-grāha*? *Wou wo* pourrait répondre à *ātmātmīya*; mais pour *ātmīya* le texte a *wo so* 我所 (208 c12), qui en est la traduction classique.

La croyance au moi est due à la croyance au corps; on l'élimine en méditant sur l'irréalité du corps, qui n'est qu'un assemblage des six éléments[1]. Exposé fort développé de ces éléments, internes et externes : ils ne constituent point un moi. Nombreuses stances et comparaisons[2]. Ayant réalisé qu'il n'y a de moi ni dans les éléments, ni dans les *skandha*, ni dans les *āyatana*, le *yogācāra* parvient aux (trois *samādhi* nommés) portes de la délivrance[3] : vacuité, absence de vœu, absence de caractères particuliers[4].

Nombreuses stances récapitulatives; stance finale du compilateur :

J'ai examiné la Loi des *sūtra* du Buddha,
  Afin de rechercher la délivrance, la tranquillité éternelle.
Le sens est en profond, l'exposé vaste, ils s'inspirent d'une compassion totale;
  Pour en faciliter l'intelligence aux pratiquants, j'ai longuement[5] expliqué [la vacuité.

CHAPITRE XXII. — *Les bases de la thaumaturgie*[6] 211 c[8]–213 a[19]. (Ng. 235 b[24]–236 a[13].)

Trois stances d'hommage.

Le *yogācāra* obtient la délivrance, soit d'abord par l'apaisement[7], puis par la contemplation[8], soit dans l'ordre opposé. Définition de l'apaisement : l'esprit est correctement fixé, immobile, sans distraction ni négligence. Définition de la contemplation : par suite de l'apaisement, l'esprit contemple le *saddharma*, examine ce qui est fait, et voit le néant foncier[9]. L'apaisement est illustré par la comparaison de l'acheteur d'or qui, ayant vu l'or, n'en discute pas la qualité; la contemplation, par celle de l'acheteur qui examine l'or, en distingue le pays d'origine, le titre, l'authenticité, l'espèce; ou encore, l'apaisement est pareil à l'acte du moissonneur qui saisit les épis de la main gauche, la contemplation à l'acte de les couper à la faucille de la main droite[10]. L'apaisement, c'est la contemplation égale, synthétique, yeux 211 c[17]–212 a[10].

---

(1) *Dhātu* traduit par *che* 事 «choses», ou *fen* 分 «parties», ou *tchong* 種 «semences, espèces» (cf. *dhātu* glosé par *bīja*, *tchong-tseu* 種子 «semences», chez Asaṅga, T. 1606, II, 704 *b*; par *gotra*, *Kośa*, ch. I, p. 37, ch. III, p. 6); ou encore, pour les quatre premiers, *ta* 大 «grands» (*mahā*[*bhūta*], 208 *a*[8], 211 *b*[6]). *Vijñāna* est rendu par *chen* 神 (206 *a*[9]), par *houen chen* 魂神 (206 *a*[11]), par *sin chen* 心神 (210 *a*[3]), puis par *che* 識 (210 *a*[11]).

(2) P. ex. (208 *a*[2-18]) la connaissance sensorielle (*vijñāna*), née de la rencontre de l'organe interne et de l'objet externe, est comparée à la pièce d'orfèvrerie, qui implique l'association de l'orfèvre et des métaux. — (208 *b*[14]) Le mirage (*ye ma* 野馬, *marīci*), comparaison qui doit être tirée du *Saṃyuktāgama*, T. 99, X, 68 *c*, *ye ma* (= *Saṃ. Nik*, vol. III, p. 141, *marīcikā*). — (211 *a*[12]) Les enfants qui se battent pour défendre la possession de leurs châteaux de sable, mais les abandonnent sans regret quand vient le soir (traduit par A. Waley, dans *Buddhist Texts through the Ages*, Londres, 1954, p. 274; ne concorde pas avec les textes cités dans *Twin Pagodas of Zayton*, p. 55-56).

(3) *T'o men* 脫門, *vimokṣamukha*.

(4) *K'ong* 空, *śūnyatā*; *wou yuan* 無願, *apraṇihita*; *wou siang* 無相 (var. *siang* 想), *ānimitta*. Cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. VIII, p. 184 et suiv.

(5) Ce chapitre est, en effet, le plus long de tous.

(6) Dh. *chen tsou* 神足, Ng. *chen tsou hing* 神足行; *ṛddhipāda*.

(7) Dh. *tsi* 寂, Ng. *tche* 止; *śamatha*.

(8) Dh. Ng. *kouan* 觀; *vipaśyanā*.

(9) Dh. 省察所作而見本無 (var. 本元 [faute pour 无]). Ng. est obscur (235 *c*[3-5]).

(10) Même image dans le chapitre *Samatha-vipaśyanā* du *Satyasiddhi-śāstra*, T. 1646, XV, 358 *a*; aussi *Milindapañha*, p. 32 (*BEFEO*, XXIV, p. 104), où elle illustre les rapports du *yonisomanasikāra* et de la *paññā*.

ouverts ou yeux fermés, du squelette humain dans son ensemble ; la contemplation, c'est la réflexion détaillée sur chacune de ses parties.

212 a11–b10. Pour obtenir l'apaisement, il y a deux moyens principaux : la contemplation de l'impur [1] et le contrôle calculé du souffle, expirations et inspirations [2]. Dans ce chapitre il n'est traité que du premier de ces deux procédés. Il y est décrit en détail : inspection du cadavre dans les cimetières, puis identification du corps vivant au cadavre (d'abord le mien, puis celui de toutes les personnes), qu'on voit sans cesse et partout « comme tous les cours d'eau vont à la mer » : ainsi l'on parvient à l'apaisement [3].

212 b15–c6. De cet apaisement résulte le premier *dhyāna*, caractérisé par l'élimination de cinq obstructions [4] et la possession de cinq mérites [5], par l'absence de toute « pensée » [6], de tout désir, de tout *dharma* de mal, la concentration de l'esprit fixé dans le calme, la joie, etc. [7]. Les profanes [8] peuvent accéder à ce *dhyāna*, mais ils sont encore sujets aux écoulements [9] ; les *ṛṣi* « extérieurs » (au bouddhisme), qui ont supprimé le désir et persistent indéfiniment dans ce *dhyāna*, ne sont pas encore aptes à « pénétrer dans la maison » [10]. Il n'en est pas de même des disciples du Buddha, dont la manière de cultiver ce *dhyāna* est différente [11]. Les trois autres *dhyāna* s'obtiennent facilement à la suite du premier, de même qu'au tir à l'arc ce sont les débuts qui sont ardus [12].

212 c7–213 a17. Le *yogācāra* peut alors obtenir les bases des pouvoirs miraculeux. Dans ce but, il pratique tout d'abord la contemplation du vide (ou de l'espace) [13] ; celle-ci consiste à voir partout le vide : dans les articulations et dans les différentes parties du corps, qui apparaît comme un sac ; la notion de forme sensible, de *rūpa*, est éliminée par celle du vide, ou du moins, si l'on continue à voir le corps, c'est sans plus éprouver aucun attachement à son égard : on est libre de le voir ou de ne pas le voir, libre aussi de voir ou de ne pas voir le vide. La vision du corps et celle du vide deviennent

---

(1) Dh. *wou lou kouan* 惡露觀, *pou tsing kouan* 不淨觀; Ng. *nien wou lou* 念惡露; *aśubhā bhāvanā*. Sur le terme *wou lou*, cf. la glose de Hiuan-ying dans T. 2128, LXXV, 792 *c*. *Wou* signifie « haïssable, dégoûtant » (on a la variante *wou* 汚 « sale », p. 215 *c*17, 221 *b*8), et *lou* « découvert, à nu », ou encore « écoulement, purulence ». En médecine, ce terme s'applique à l'écoulement du sang après l'accouchement.

(2) Dh. *chou si cheou tch'ou jou si* 數息守出入息 « en comptant le souffle contrôler les expirations et les inspirations »; Ng. *nien ngan-pan cheou yi* 念安般守意 « le contrôle de l'esprit (*smṛti*) consistant à penser à l'*ānāpāna* »; *ānāpānasmṛti*.

(3) Ici s'arrête ce chapitre dans la version de Ngan Che-kao (T. 606, V, 212 *b*8 = T. 607, 236 *a*12). Cf. *sup.*, p. 344.

(4) *Kai* 蓋, *nivaraṇa*. Sur les cinq *nivaraṇa* qui font obstacle au *dhyāna*, cf. *Kośa*, chap. V, p. 98-100; *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, trad. Lamotte, p. 1013-1020.

(5) Il doit s'agir des cinq *dharma* dont la possession est nécessaire pour pratiquer le *dhyāna* : *chanda*, *vīrya*, *smṛti*, *saṃprajñāna*, *cittaikāgratā*. Cf. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, trad. Lamotte, p. 1020-1021.

(6) *Sseu siang* 思想. Il ne peut s'agir du *vitarka-vicāra*, qui subsiste justement dans le premier *dhyāna*, pour ne disparaître que dans le deuxième.

(7) On reconnaît dans ce passage peu clair quelques-uns des cinq *aṅga* qui constituent le premier *dhyāna* : *vitarka*, *vicāra*, *prīti*, *sukha*, *samādhi* (*cittaikāgratā*). Cf. *Kośa*, chap. VIII, p. 147.

(8) *Fan fou* 凡夫, *pṛthagjana*.

(9) *Leou* 漏, *tch'ouan leou* 穿漏; *āsrava*.

(10) *Louen yu*, XI, XIV.

(11) La question est reprise au début du chapitre suivant.

(12) Même image à propos de *śūraṅgama-samādhi* dans le *Śūraṅgama-samādhi-sūtra*, trad. Kumārajīva, T. 642, I, 634 *a*17-18. Cf. mon *Concile de Lhasa*, p. 73 et n. 4.

(13) *K'ong* 空, *hiu k'ong* 虛空. Il s'agit d'une forme de l'*ākāśānantyāyatana-samāpatti*, une des quatre *ārūpya-samāpatti*.

interchangeables; le corps et l'esprit ne font plus qu'un; comme le lait et l'eau mélangés, ils deviennent identiques, «égaux»[1]. Alors le *yogācāra*, affermissant sa volonté, élève par son esprit son corps au-dessus de son siège, en concentrant sa pensée sur l'espace, de même qu'on élève une balance suspendue lorsque les deux plateaux sont bien équilibrés par des poids égaux[2]. Il s'élève ainsi à la hauteur d'une lente[3], puis d'un grain de sésame, d'un gros pois, d'un jujube, puis, à force d'exercice, jusqu'au ciel de Brahmā et au palais des Śuddhāvāsa[4]. Dès lors le Sumeru lui-même ne lui est plus un obstacle; il pénètre dans le sol sans interstice, et en sort sans trou, comme si le sol était de l'eau; il circule dans les airs comme s'il était sur terre, dans les quatre attitudes[5]. Il émet du feu par le haut de son corps, de l'eau par le bas, ou inversement[6]. Les trous de ses poils resplendissent de multiples radiances. Il peut multiplier son corps, se métamorphoser en toute sorte d'animaux[7]. Dans le moment d'une pensée, il parcourt tout un domaine de Buddha, aller et retour[8]. Tels sont les miracles[9] que permettent de

---

(1) *Teng* 等, *sama*.

(2) C'est la perfection de l'équilibre physico-psychique, de l'interpénétration, de l'identification du corps et de l'esprit, idéal du *yoga* (*sup.*, p. 404, n. 8).

(3) *Ki* 蟣, *likṣā*, terme de mesure.

(4) Cf. la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, II, 319 a^{21-27} :

«Dans les quatre *dhyāna* fondamentaux
Il cultive et produit les cinq *abhijñā*.
S'étant rendu présent le *samādhi*,
L'esprit fixe, il contemple son propre corps.
Concevant des notions de légèreté et de souplesse,
Peu à peu il s'élève, immobile.
L'objet lui étant bien présent,
Il quitte le sol, comme d'un grain de sésame,
Puis comme d'un grain d'orge,
Puis peu à peu à une hauteur de quatre doigts;
Et, graduellement, d'un siège (litt. d'une couche) à l'autre,
Il peut circuler à son gré.
Il vole et se transforme,
Librement, sans obstacle.
Du *yogācāra*, c'est là ce qu'on appelle
La sublime force d'*abhijñā*...»

(5) C'est le déplacement (*gamana*) dit de «transport du corps» (*vāhin*) (*Kośa*, chap. VII, p. 113; cf. Gokhale, *J. B. Br. R. As. Soc.*, XX, 97); pour les détails, voir l'énumération des *ṛddhiviṣaya* dans les *Āgama-Nikāya* (*Kośa*, chap. VII, p. 98, n. 1).

(6) Comme dans le grand miracle de Śrāvastī. Ces «prodiges jumelés» (*yamaka-prātihārya*, cf. Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 536) ne sont, en effet, pas réservés au seul Buddha. Le *Divyāvadāna*, p. 161, stipule expressément que la faculté de les accomplir est commune à tous les *śrāvaka*. Dans le *Lotus* (trad. Burnouf, p. 270), ils sont accomplis par deux princes qui ne sont que de futurs Buddha; Śāriputra (dans un *sūtra* mahāyāniste, T. 156, V, 159 *a*) et Mahāprajāpatī avec les cinq cents nonnes (dans son *sūtra* de l'*Ekottara*, T. 125, I, 869 *c* = T. 144, 868 *a* et T. 145, 869 *c*, et aussi dans le *Sūtrālaṁkāra*, trad. Huber, p. 399) s'y livrent avant de précéder le Buddha dans le Nirvāṇa. Dans l'*Ekottara*, ces miracles sont suivis, dans le *Sūtralaṁkāra*, ils sont précédés de la pratique des *dhyāna*.

C'est par abus que T. Watanabe veut voir dans ce passage de la *Yogācārabhūmi* un emprunt au *Lotus* (cf. *supra*, p. 344, n. 4).

Tous les éléments de la série de pouvoirs miraculeux ici décrits se retrouvent soit dans les sources citées ci-dessus, soit dans la liste de *ṛddhi-viṣaya* des *Āgama-Nikāya*, soit dans celle des dix-huit «transformations» (*pien* 變) qu'énumèrent des textes chinois divers (cf. p. ex. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 2366).

(7) *Pien* 變, *houa* 化 (*nirmita*, *Kośa*, chap. VII, p. 113).

(8) C'est le déplacement «rapide comme la pensée» (*manojava*, *Kośa*, *ibid.*).

(9) *Pien* 變, *prātihārya*, *vikurvaṇa*.

réaliser les bases de la thaumaturgie : ces bases sont le résultat des quatre *dhyāna*, lesquels résultent eux-mêmes de la contemplation de l'impur et du décompte du souffle.

Dans tout ce chapitre, la prose est régulièrement récapitulée en stances. Stance finale du compilateur :

213 a18-9. Nageant dans le lac d'ambroisie des *sūtra* du Buddha,
Comme un grand éléphant dans une source fleurie,
J'en résume le sens général conformément à la doctrine authentique;
C'est pourquoi je chante la réalisation de ces bases de la thaumaturgie.

213 a21-219 a2. CHAPITRE XXIII. — *La respiration comptée* [1]

Trois stances d'hommage, dont voici la dernière :

Je lis et choisis les *sūtra* du Buddha, pareils à une mer,
Afin de trouver le *dhyāna-samādhi* sans écoulement,
Grâce auquel on peut se compter au nombre des disciples du Buddha;
C'est pourquoi je me prosterne devant la Paix Suprême.

213 a27-b6. Le *yogācāra* doit méditer sur les questions suivantes : Qu'est ce que le premier *dhyāna* sans écoulement, et qu'appelle-t-on un disciple du Bhagavat? Si son *dhyāna* comporte des écoulements, il doit se dire : j'ai obtenu le premier *dhyāna*, mais je le pratique avec des écoulements; je puis naître ainsi au ciel de Brahmā, mais le *puṇya* qu'on gagne là-haut est mince. A ma mort, je retomberai en enfer ou parmi les *preta*, les animaux ou les hommes; la naissance au ciel de Brahmā ne me sauvera pas des *durgati*. Je reste un homme du commun, un profane, car je n'ai point encore la délivrance [2].

Si le débutant obtient un *dhyāna* à écoulement,
Sa pratique est percée comme un vase qui coule;
Bien qu'il naisse au ciel de Brahmā, il en devra revenir,
De même que par la pluie un vêtement brodé perd ses couleurs.

---

[1] *Chou si* 數息, pour *chou si kouan* 數息觀, la traduction restée la plus courante d'*ānāpānasmṛti*.

[2] Sur les modalités *sāsrava* et *anāsrava* du *dhyāna*, dites aussi *laukika* et *lokottara*, et dont la seconde seule est propre aux bouddhistes, voir en dernier lieu Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse*, p. 1035, n. 1. Le *Saundarananda*, XI, 39-62, qui doit appartenir à la même époque que notre texte, insiste également sur le thème de la chute du paradis céleste, à laquelle sont exposés les non-bouddhistes; l'analogie est parfois littérale (cf. *inf.*, p. 413, n. 1). On se rappellera l'histoire de Baka (*Majjhima*, XLIX, *Saṁyutta*, VI, 1, 4), ainsi résumée par S. Lévi (*Mélanges Linossier*, p. 356) : «Le Buddha va chercher au plus haut du ciel une divinité absorbée dans sa béatitude, une béatitude si longue qu'elle lui paraît être sans commencement et sans fin, en dehors du temps; il lui rappelle son passé de mérites et de démérites, le terme inévitable, et la chute, et l'éternel recommencement. Et le pauvre Baka, tout *mahābrahmā* qu'il est, est terrifié; il n'aspire plus qu'à la libération définitive...» La chute du haut des cieux, l'impermanence de la condition divine, est aussi un des grands thèmes du *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra* (également de l'époque d'Aśvaghoṣa et de Saṅgharakṣa?); cf. Lin Li-kouang, *L'aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 50, et les stances réunies dans le chapitre *Anityatā* du *Dharmasamuccaya*, 167 et suiv., 182 et suiv., 205 et suiv., 227 et suiv., p. ex. stance 167 : «De même qu'il faut s'abstenir de l'aliment où le poison se mêle au miel, ainsi est à rejeter le bonheur des dieux, qui a pour fin la chute.»

Apologue, longuement « romancé », du ministre incarcéré pour délit grave, qu'un roi relâche pour quatre mois en récompense d'un petit service rendu. Son congé est empoisonné par la perspective du retour en prison, il n'en retire pas plus de plaisir qu'un condamné à mort n'en ressent des fleurs qu'on l'autorise à porter sur la tête [1]. De même, le *yogācāra* qui, grâce au *dhyāna* à écoulement, est né au ciel de Brahmā, sait qu'il en devra retomber dans les *durgati*. 213 b7–214 c12.

Apologue de l'oiseau attrapé par un gamin, qui le tourmente, puis le relâche avec un fil à la patte [1]. De même le *yogācāra* parvenu au ciel de Brahmā devra revenir dans la sphère du désir, et recommencer à souffrir. C'est par le *dhyāna* sans écoulement qu'on se délivre de la douleur et qu'on devient un enfant du Buddha (un *yogācāra* bouddhiste). On ne se nourrit plus d'erreur; délivré du doute, parvenu au premier *dhyāna* dans le chemin correct, on peut accéder à la vue des saintes vérités. 214 c13–26.

C'est par la contemplation du squelette [2] qu'on peut parvenir au *dhyāna*, par la méditation des caractères impermanent, douloureux, vide et impersonnel (sans-moi) du corps; mais il faut concevoir que ces caractères sont également ceux de l'esprit même qui les constate, et qui n'est lui aussi que le produit d'un enchaînement des causes et des conditions. Ainsi les *skandha* apparaissent singulièrement fragiles non seulement dans le présent, mais dans les trois temps par le jeu de l'enchaînement causal, et non seulement dans le plan du désir, mais dans ceux du *rupa* et de l'*ārūpya*. 214 c27–215 a10.

La vacuité dans les trois plans et l'inexistence des *skandha* étant réalisées, on s'oriente vers l'*asaṃskṛta*, vers le *nirvāṇa*. L'esprit se fait docile à la pratique du *yoga*, il perd sa dureté, il s'adapte à la vue des vérités, et le *yogācāra* devient un saint, *ārya*, un *anāgāmin*. Apologue du voleur qui remet à un paysan un vase bouché, peint, jonché de fleurs et parfumé, en lui disant qu'il contient du sucre et du vin; il lui donne rendez-vous, pour qu'ils ouvrent le vase ensemble et se régalent de son contenu. Le paysan emporte le vase et, après avoir attendu jusqu'au soir, finit par l'ouvrir tout seul; il le trouve plein de saletés : le voleur l'a trompé. De même, le *yogācāra*, lorsqu'il voit les vérités saintes, réalise que, « portant » depuis si longtemps des corps à travers les transmigrations, il a été trompé, « volé », depuis toujours, par les cinq *skandha*. Apologue du fils d'un chef de caravane, qui adore sa femme et menace de se suicider lorsque son père veut l'envoyer loin d'elle, dans un pays lointain, pour faire des achats. Sur les exhortations de ses amis, il part tout de même, mais son cœur est transpercé de désir et de regrets. A son retour, il trouve sa femme atteinte de maladies multiples, couverte d'ulcères sanglants, défigurée et folle, grouillante de mouches, pareille à un *preta* ou à un cadavre au cimetière; son amour, son désir sont anéantis et font place au dégoût. De même la contemplation de l'impur supprime le désir et conduit à l'apaisement. 215 a10–c20.

Après avoir exposé l'obtention du *dhyāna* « bouddhique » au moyen de la contemplation de l'impur, le texte passe au second procédé, le contrôle de la respiration 215 c21–216 a2.

---

(1) Ces deux comparaisons dans *Saundarananda*, VI, 59-60 : emprunt? source commune? La première se retrouve dans le « *Sūtra* de *dhyāna-samādhi* » compilé par Kumārajīva, où les emprunts au *Saundarananda* sont nombreux, T. 614, II, 294 a7. La seconde est très courante; cf. p. ex. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, trad. Lamotte, p. 568.

(2) *Kou souo* 骨鎖, « la chaîne des os », *asthi-śṛṅkhalā* (*śaṅkalā*). La contemplation du squelette est une des pratiques essentielles de la contemplation de l'impur, qui peut y être ramenée tout entière. Cf. *Kośa*, La Vallée Poussin, chap. VI, p. 150 (et addition); *Vibhāṣā*, T. 1545, XL, 208 *a* et suiv.

comptée[1]. Définition du terme *ānāpāna* : *āna*[2] signifie «expiration», *apāna*[3] «inspiration»[4]; suivre les expirations et les inspirations sans avoir d'autres pensées, c'est «compter l'*ānāpāna*». «Contrôler l'esprit (*cheou yi*, attention consciente) en comptant les respirations» (*ānāpānasmṛti*, l'attention fixée sur la respiration, la respiration consciente) conduit à l'apaisement.

216 a^{2}, 216 a^{29}–b^{23}. L'*ānāpānasmṛti* comporte quatre opérations[5] :

1° L'opération proprement dite «compter les respirations»[6], qui consiste à «compter les expirations et les inspirations, en recueillant son esprit sans distraction», jusqu'à dix; si l'esprit est distrait, il faut recommencer à compter, par exemple, de un à deux, ou de un et deux jusqu'à neuf si la distraction se produit à neuf. En s'exerçant ainsi jour et nuit pendant un mois, une année, on parvient à éviter toute confusion;

2° «Suivre»[7]. L'esprit suit les respirations, de même qu'on suit quelqu'un comme son ombre. Il n'a aucune autre pensée, aucune distraction; il est «soumis» au calcul des respirations;

3° «Observer»[8]. Le *yogācāra* se tient en état d'observation, depuis le début du compte des respirations jusqu'à la fin, tel un berger immobile qui de loin regarde paître ses bœufs;

4° «Purifier en retour»[9]. Fixant son esprit sur le bout de son nez[10], il observe les respirations comptées et connaît les expirations et les inspirations, tel un portier qui, assis immobile sur la porte, observe les gens qui sortent et entrent et les reconnaît tous.

216 $a^{3,11-14}$, 216 b^{24}–c^{1}. L'*ānāpānasmṛti* doit être exempte des deux «taches» ou défauts suivants[11] :

1° Le compte des respirations est trop «long» : par exemple, on compte d'avance, avant de respirer, ou l'on compte «deux» avant que le souffle soit arrivé au nez (expiration);

---

(1) *Chou si cheou yi* 數息守意, *ānāpānasmṛti*.

(2) *Ngan* 安.

(3) *Pan* 般.

(4) Faute des traducteurs. En chinois, les mots *tch'ou* et *jou* se composent en *tch'ou jou* «sortir-entrer», jamais en *jou tch'ou* «entrer-sortir»; et dans le taoïsme — ou plus généralement dans la physiologie chinoise — l'expiration (qui est *yang*) est toujours considérée comme précédant l'inspiration (qui est *yin*; cf. Maspero, *Les procédés de nourrir «le principe vital»*, dans *JA.*, 1937, I, p. 183). Ainsi s'explique la traduction d'*ānāpāna* «inspiration et expiration», par *tch'ou jou si* «expiration et inspiration». Dans T. 602, I, 165 *a*, Ngan Che-kao donnait la définition correcte.

(5) On en compte généralement six (*ṣaḍ-vidhāḥ*, *Kośa*, ch. VI, p. 154-155, *Vibhāṣā*, T. 1545, XXVI, 134 c^{29}-135 a^{1}); elles sont exposées de manière très détaillée dans la *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, I, 306 a^{28}-307 a^{17} et 309 b^{28}-c^{10}, et dans le *Dhyāna-samādhi* de Kumārajīva, T. 614, I, 273 a^{12}-275 b^{12}. La terminologie de notre texte est ici la même que dans la «Grande» *Ānāpānasmṛti* de Ngan Che-kao (T. 602), dont l'exposé de l'*ānāpānasmṛti* suit un plan assez proche du nôtre.

(6) *Chou si* 數息, *gaṇanā*.

(7) *Siang souei* 相隨, *anugama*.

(8) *Kouan* 觀, *upalakṣaṇā*.

(9) *Houan tsing* 還淨, *vivartanā* et *pariśuddhi*.

(10) C'est le *sthāna*, généralement compté comme la troisième opération de l'*ānāpānasmṛti*.

(11) *Hia* 瑕. Le *Kośa*, ch. VI, p. 155, mentionne ces deux défauts et en ajoute un troisième : confondre inspiration et expiration; cf. aussi *Vibhāṣā*, T. 1545, XXVI, 134 *c*-135 *a*, et *Yogācārabhūmi* de Buddhasena, T. 618, I, 309 c^{17}-310 b^{20}.

2° Il est trop court : on compte un pour deux, alors que le souffle, après être arrivé au nez (expiration), est déjà revenu au nombril (deuxième inspiration).

L'*ānāpānasmṛti* comporte seize excellences[1] : 216 $a^{3,15-28}$, 216 c^{2}–218 a^{1}.

1° Lorsque les respirations comptées sont «longues», on le sait[2] : c'est-à-dire que, dès le début du compte des respirations, le *yogācāra* les suit, on observe la lenteur ou la vitesse, en devine la direction et connaît la limite des expirations et des inspirations;

2° Lorsque les respirations comptées sont «courtes», on le sait[3]... [Etc.]

C'est en vue d'obtenir l'apaisement, la stabilisation de l'esprit, que les *yogācāra* pratiquent la contemplation des expirations et des inspirations. Mais il faut distinguer entre les profanes (*pṛthagjana*) et les bouddhistes («disciples du Buddha»). Si les profanes recherchent l'apaisement, c'est seulement pour fixer l'esprit, éliminer la douleur inhérente aux *skandha*, obtenir le premier *dhyāna*, et par suite les cinq *abhijñā*. Les bouddhistes, eux, ne recherchent l'apaisement qu'en vue d'obtenir successivement les quatre racines de bien[4] : attiédissement[5], sommets[6], acquiescement au(x) *dharma*, qui oriente vers la vue des quatre vérités[7], *dharma* mondains suprêmes[8]. Grâce à ces derniers, ils savent que tout est douleur 217 a^{1-13}.

---

(1) Cette liste de seize pratiques supérieures ou transcendantes (*t'ö cheng* 特勝, le terme sanskrit ne semble pas être attesté : Hiuan-tsang traduit *cheng hing* 勝行 = * *uttaracaryā*), où sont énumérés les thèmes de méditation sur lesquels doit porter l'*ānāpānasmṛti* lorsqu'elle s'élève au dessus du simple contrôle conscient des respirations elles-mêmes, remonte aux *Āgama-Nikāya* : *Saṁyuktāgama*, T. 99, XXIX, 206 *a-b* = *Saṁ. Nik.*, LIV, 1, vol. V, p. 311 et suiv.; *Ekottarāgama*, T. 125, VIII, 582 *a-b* = *Majjh. Nik.*, vol. 1, p. 425. On la retrouve notamment dans le *Vinaya des Sarvāstivādin*, T. 1435, II, 8 *a-b*, dans la *Vibhāṣā*, T. 1545, XXVI, 136 *a-b* (qui se réfère à l'*Āgama*), dans le *Satyasiddhi-śāstra* de Harivarman, T. 1646, XIV, 355 *c*-356 *a* (avec définitions), dans le *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, XI, 138 *a* (trad. Lamotte, p. 641-642), dans la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, XXVII, 432 *a-b*; le *Visuddhimagga*, vol. I, p. 266-293, la commente longuement (*soḷasa-vatthukaṁ ānāpānasati-kammaṭṭhānaṁ*).

Cette rubrique était donc courante dans toutes les écoles; aussi figure-t-elle dans la plupart des manuels de Yoga traduits à l'usage des Chinois (*Ānāpānasmṛti-«sūtra»* de Ngan Che-kao, T. 602, I, 165 *a*, ouvrage dont notre texte se rapproche beaucoup en ce qui concerne l'*ānāpānasmṛti*; *Dhyānasamādhi-«sūtra»* de Kumārajīva, T. 614, I, 275 b^{12}-276 a^{2}). Mais les différentes sources présentent de multiples variantes, et il serait inopportun d'entreprendre l'étude de cette liste à partir de notre texte, dont la terminologie difficile nécessiterait un commentaire fastidieux. On a donc renoncé à traduire ici l'énumération et les définitions de Saṅgharakṣa. La *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, LIII, 8-22, donne une énumération en sanskrit (qui diverge de celle de la *Vibhāṣā* traduite par Hiuan-tsang, malgré la note de Wogihara).

(2) *Dīrgham āśvasan dīrgham āśvasāmīti yathābhūtaṁ prajānāti*, et de même pour *praśvasa*, *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, LIII, 10-11; *dīghaṁ vā assasanto dīghaṁ assasāmi ti pajānāti*, etc., *Saṁ. Nik.*, vol V, p. 311.

(3) *Hrasvam āśvasan*, etc.

(4) *Chan pen* 善本, *kuśalamūla*, autre désignation des *nirvedhabhāgīya*. Pour tout ce qui suit, cf. *Kośa*, ch. VI, p. 144 et suiv., dont notre texte se rapproche ici pour le plan et la gradation des exercices.

(5) *Wen ho* 温和, plus loin *wen nouan* 温煖; *uṣmagata*.

(6) *Ting fa* 頂法, plus loin *fa ting* 法頂; *mūrdhan*. Première définition : «On voit que les cinq *skandha* sont vides et entièrement impersonnels.»

(7) *Kien sseu ti chouen hiang fa jen* 見四諦順向法忍, plus bas *ti jeou ho fa jen* 諦柔和法忍 «*dharmakṣānti* qui assouplit (pour la vue) des vérités». Le *Kośa*, ch. VI, p. 165, a simplement *kṣānti*.

(8) *Che* (ou *che kien*) *tsouei chang tche fa* 世(間)最上之法, plus loin *sou kien tche tsouen fa* 俗間之尊法, etc.; *laukikāgradharma*.

(première des quatre vérités) et discernent les trente-sept rubriques de la *bodhi*[1]; ils gagnent ainsi la huitième terre[2], et deviennent des *srotaāpanna*[3] (c'est-à-dire des saints bouddhistes, par opposition aux profanes)[4].

217 a13-28. Exposé détaillé des exercices d'apaisement, d'une part à la façon profane, de l'autre à la façon bouddhique[5]. Dans les deux cas, on part du décompte des respirations.

---

(1) *Tao p'in fa* 道品法, *bodhipakṣikadharma*.

(2) *Ti pa tche ti* (ou *N tch'ou* «endroit») 第八之地(處). Sur ce terme qui, dans le *mārga* du Petit Véhicule, désigne l'état précédant immédiatement celui de *srotaāpanna*, cf. *Kośa*, ch. VI, p. 201. — (3) *Tao tsi* 道跡.

(4) L'*Aśokavadāna* rapporte plusieurs cas de moines (de Mathurā et du Cachemire) ayant obtenu les *dhyāna* «mondains», sans être pour cela des saints. L'un d'eux, qui se croit Arhat, s'enorgueillit de ses *abhijñā*. Mais c'est par erreur que tous ces religieux croyaient avoir obtenu les fruits de sainteté, *srotaāpanna*, etc. (cf. Przyluski, *La légende de l'empereur Aśoka*, p. 390-396, et «*Bouddhisme et Upaniṣad*», dans *BEFEO*, XXXIII, p. 155-156); l'*A-yu wang tchouan a che sou tch'an* 世俗禪, que Przyluski traduit par «*dhyāna* du monde profane», mais l'*A-yu wang king* donne *che kien* 世間 qui équivaut simplement à *laukika*.

(5) Cet exposé, d'un caractère assez scolastique et qui s'inspire évidemment de l'Abhidharma, est rédigé en prose, sans aucune stance. Sur la question du Yoga profane et bouddhique, des exercices «mondains» et «supramondains», excellente synthèse dans La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, ch. II-III. Cf. aussi *Dict. PTS*, art. *Jhāna*; Fr. Heiler, *Die buddhistiche Versenkung* (Munich, 1922), p. 14, 47; La Vallée Poussin, «*Musila et Narada*», in *Mél. ch. 5.*, V (1937), p. 210-222; Lamotte, *Traité de la grande vertu de sagesse*, p. 1035, n. 1.

D'après le *Kośa*, ch. II, p. 199-204, les quatre *dhyāna* et les quatre *ārūpya* procurent la naissance dans les deux sphères supérieures; mais ces recueillements, qui sont accessibles aux *pṛthagjana*, ne signifient point délivrance définitive. Le quatrième *dhyāna*, ou recueillement d'inconscience (*asaṁjñi-samāpatti*), comporte encore nécessairement une rétribution dans le *kāmadhātu*; de même le recueillement qui n'est ni conscience ni inconscience (*naivasaṁjñā-nāsaṁjñāyatana-samāpatti*), quatrième des *ārūpya*. Seul le recueillement dit de la destruction de toute notion et sensation (*saṁjñā-vedita-nirodha-samāpatti*), qui est propre aux saints bouddhistes exclusivement, ne comporte point de «rétribution nécessaire». Ce recueillement, qui transcende la «cime de l'existence» (*bhavāgra*) et qui est, en fait, équivalent au *nirvāṇa* (*nirvāṇa-sadṛśa*, *Kośa*, ch. II, p. 208, ch. VI, p. 224), se situe en marge et au-dessus des *ārūpya*, qu'il vient couronner dans la série des huit *vimokṣa* (*Kośa*, ch. VIII, p. 204 et suiv.). Il est l'aboutissement du chemin pur ou «sans écoulement» (*anāsrava-mārga*), tandis que les *dhyāna* et les *ārūpya* peuvent se cultiver soit selon le chemin impur ou mondain (*sāsrava-mārga*), c'est-à-dire non bouddhique, soit selon le chemin pur ou supramondain (*anāsrava-mārga*, *lokottara-mārga*), qui comporte la vue (*darśana*) et la compréhension (*abhisamaya*) des saintes vérités bouddhiques, et qui seul conduit à la délivrance telle que la conçoivent les bouddhistes.

Le recueillement d'inconscience fait naître au ciel des Bṛhatphala, où l'on reste plongé dans l'inconscience pendant une période d'une grande longueur, mais d'une longueur limitée. En effet, lorsque la force du recueillement d'inconscience est épuisée, la conscience se produit à nouveau, et l'on meurt pour renaître dans le *kāmadhātu*, «comme des flèches tombent sur le sol quand leur élan est épuisé». C'est par erreur que les *profanes* identifient l'inconscience avec la délivrance; les *saints* bouddhistes savent que «l'impur (*anāsrava*) ne peut être la vraie délivrance» (*Kośa*, ch. II, p. 199-204). Dans son commentaire du *Kośa*, T. 1823, V, 848 *b*, Yuan-houei remplace le mot «profanes» (*pṛthagjana*) par celui d'«hérétiques» (*wai tao* 外道, non bouddhistes). Et dans le *Tsong king lou* 宗鏡錄 (cité *Ta tsang fa chou* 大藏法數, XIX), le recueillement d'inconscience est défini comme «mondain» (*che kien* 世間, *laukika*), le recueillement de destruction comme «supramondain» (*tch'ou che kien*, *lokottara*).

En somme, le rapport entre les huit recueillements accessibles aux profanes d'une part, et de l'autre le recueillement de destruction qui n'appartient qu'aux saints bouddhistes, est analogue au rapport entre les cinq premières *abhijñā* et la sixième. La clairvoyance, la clairaudience, la connaissance de la pensée d'autrui, la mémoire des existences passées, et surtout les pouvoirs miraculeux, toutes ces facultés surnaturelles qui dépendent et résultent des *dhyāna* n'ont en elles-mêmes aucun caractère de sainteté; elles sont communes aux religieux non bouddhistes (p. ex. Ārāḍa-Kālāma), aux *ṛṣi*, aux *pṛthagjana* comme dit l'Abhidharma.

Pour les bouddhistes, les *abhijñā* n'ont de valeur que par la connaissance qu'elles peuvent

Le profane parvient à l'apaisement en concentrant son esprit sur les respirations comptées; il détruit ainsi l'obstacle des *skandha*, parvient au détachement, et entre dans le premier *dhyāna*, où il s'exerce pour obtenir les *abhijñā* et en particulier les bases des pouvoirs thaumaturgiques, dont il devient maître dans le quatrième *dhyāna*. Pendant ces exercices, son esprit n'a pas d'autre notion que les respirations elles-mêmes (1).

Le *yogācāra* bouddhiste, lui, a sans cesse présente à l'esprit la notion des mérites du Buddha, de la Loi et de la Communauté (2), et celle du sens des quatre vérités, grâce à quoi il obtient les quatre racines de bien, définies ici en détail, avec force 217 *a*28–*c*27.

---

procurer des saintes vérités, par leurs applications sotériologiques au sens bouddhique. Seule la sixième, celle qui consiste à éprouver la connaissance de l'épuisement des impuretés (*āsrava-kṣaya-jñāna-sākṣātkārābhijñā*) est particulière aux *aśaikṣa*, aux *arhat*, aux saints bouddhistes; en l'obtenant ils savent qu'ils n'auront plus à renaître (cf. «*Sur la mémoire des existences antérieures*», in *BEFEO*, XXVIII, p. 283 et suiv.; *Kośa*, ch. VII, p. 98 et suiv.).

Or, c'est de la même manière que d'après le *Kośa*, ch. VI, p. 154, l'*ānāpānasmṛti* appartient exclusivement aux bouddhistes (les hérétiques ne connaissent que le *prāṇāyāma*). Elle est *smṛti*, un acte de mémoire, d'attention consciente portant sur la respiration, une prise de conscience, une «mentation» du souffle : «Une discipline intellectuelle, car l'attention, une fois affermie par le contrôle du vent respiratoire, s'applique à des considérations métaphysiques»; elle est «un procédé de concentration de l'esprit par lequel l'ascète s'élève à la considération du caractère transitoire des choses» (La Vallée Poussin, *La morale bouddhique*, p. 84, 115). En effet, comme le dit fort bien notre *Yogācārabhūmi*, elle doit s'accompagner de pensées pieuses, de réflexions proprement bouddhiques sur les saintes vérités qui ouvrent les portes de la délivrance, et à la suite du présent chapitre consacré à l'*ānāpānasmṛti*, Saṅgharakṣa insère un chapitre sur la «contemplation», la méditation de l'impermanence des *skandha*, de l'inexistence du corps, etc. La vieille technique respiratoire subit dans le bouddhisme le même processus de transmutation, de sublimation, que les *abhijñā* et les *dhyāna*. De ce processus, commun du reste à toutes les religions évoluées et sujettes à des mouvements de réforme, le bouddhisme offre une autre illustration, plus tardive, dans le traitement qui fut appliqué aux techniques magiques, au Tantra lorsque celui-ci fit une envahissante irruption dans les milieux bouddhiques, vers le milieu du VIIe siècle, à l'époque du plein essor de la philosophie bouddhique idéaliste; la même réaction de défense entra en jeu, et le Tantra se vit soumis à l'épuration, à l'idéalisation bouddhiques, ainsi qu'en témoignent les textes tantriques traduits en chinois au VIIIe siècle. Le *Vairocana-sūtra*, par exemple (cf. R. Tajima, *Étude sur le Mahāvairocana-sūtra*, Paris, 1936), couronne le Tantra de toute une superstructure doctrinale destinée à l'élever à un plan transcendant, «supramondain» (*lokottara*) : les rites et les formules, plutôt qu'à obtenir des satisfactions d'ordre mondain, servent à favoriser l'éclosion du *bodhicitta* (*op. cit.*, p. 8); le sacrifice du *homa* n'est plus, au sens «supramondain», qu'un symbole de la combustion des passions; le rite «s'intériorise» (*ib.*, p. 137) et devient une contemplation; les phénomènes magiques qui résultent des pratiques tantriques ne sont qu'une occasion de constater l'irréalité du monde phénoménal (*ib.*, p. 86 et suiv.); la simple récitation orale des *mantra*, avec contrôle de la respiration, est «mondaine», elle ne devient «supramondaine» que lorsque s'y associe une expérience d'ordre spirituel (*ib.*, 139).

Assez tardif pour le Tantra, ce processus me paraît être du même ordre que celui qui avait abouti, dans l'Abhidharma classique (sanskrit), à la distinction plus ancienne, et d'une portée plus générale, entre un chemin de salut «mondain» et un chemin «supramondain» (cf. La Vallée Poussin, *Note sur le Chemin*, dans *Kośa*, avant-propos des ch. V-VI, p. VIII-X). A la fin de la section sur la *bhūmi* des *śrāvaka*, la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga (T. 1579, XXXIII-XXXIV) analyse successivement le chemin mondain, que suivent les hérétiques, les profanes et certaines catégories de bouddhistes, et le chemin supramondain : le premier comporte notamment la pratique des *dhyāna*, des *ārūpya*, des *abhijñā*; le second consiste à connaître les vérités saintes sous leurs seize aspects. Dans notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa, la question est envisagée sous un angle plus restreint, à propos de l'*ānāpānasmṛti*; mais c'est la même.

(1) Passage peu clair (217 *a*18) : «Si le souffle sort ou entre, il est toujours accompagné de l'esprit, dont il conditionne les notions et pensées...»

(2) La méditation des mérites du Buddha, de la Loi et de la Communauté vient en tête des six ou des dix *anussatiṭṭhānāni* (cf. *Dict. PTS*, *s. v.*, et Dutt, *IHQ*, XI, IV, p. 720; *Ekottara*, T. 125, I, 552 *c* et suiv., II, 554 *a* et suiv.).

analyses classificatoires, comparaisons, etc. Ainsi «l'attiédissement» (*uṣmagata*) est comparé à l'état d'un homme qui souffle sur du feu : la chaleur atteint son visage, mais le feu ne le touche pas. Le «sommet», c'est comme un homme qui regarde du sommet d'une haute montagne : il y a des gens qui montent sur la montagne (ce sont ceux qui accèdent au chemin saint), d'autres qui en descendent (ceux qui entrent dans la «terre des profanes») : si le *yogācāra*, après avoir déjà atteint le «sommet», redescend à la terre des profanes [1], il s'en afflige fort, tel un homme qui se noie en tentant de traverser un torrent, etc. Le *yogācāra* (bouddhiste) cultive ensuite les seize pensées sans écoulement [2] par lesquelles s'effectue la compréhension des quatre Vérités : *dharmajñāna-kṣānti* et *dharmajñāna*, *anvayajñāna-kṣānti* et *anvayajñāna* [3], se rapportant respectivement à chacune des quatre vérités ($4 \times 4 = 16$). Dès la première de ces pensées, à laquelle on accède par le «recueillement sans vœu» (*apraṃhita-samādhi*), qui est une des trois portes de la délivrance [4], on élimine dix entraves [5], on est orienté vers l'*anāsrava*, on accède à la vue correcte; on a dès lors franchi la terre des profanes et l'on réside dans le chemin des saints (*ārya-mārga*). On échappe aux trois *durgati* inférieures, et à la mort violente; on peut devenir *srotaāpanna*. On possède les sept *bodhipakṣika-dharma*, qui conduisent à la deuxième pensée, etc. Le nombre et la nature des entraves éliminées varie selon chacune des seize pensées : lors de la seizième pensée, elles atteignent un total de quatre-vingt-huit [6]. Ayant parcouru ces pensées, le *yogācāra* devient un *srotaāpanna* accompli : il n'aura plus à renaître que sept fois parmi les dieux, sept fois parmi les hommes; il a mis fin à jamais à la racine de la douleur... Il est au-delà des trois mauvaises destinées, il ne commet plus les cinq péchés de damnation immédiate [7]... Il est comme un homme qui, fuyant un pays de famine, arrive

---

[1] En effet, on ne perd définitivement la qualité de *pṛthagjana* qu'avec l'acquisition des «suprêmes *dharma* mondains» ou de la «patience», tous deux postérieurs au «sommet»; cf. *Kośa*, ch. VI, p. 182-183.

[2] *Wou leou sin* 無漏心, *anāsravacitta*; cf. *Kośa*, ch. VI, p. 185, *Siddhi*, p. 594 : *ṣoḍaśacitta* (ces seize sont *anāsrava*, *Kośa*, ch. VI, p. 183).

[3] Par ex., pour la vérité de la douleur (*duḥkha*) : *kiai k'ou fa jen* 解苦法忍 et *kiai tche k'ou* 解知苦, *tche k'ou souei jen* 知苦隨忍 et *chouen yi houei* 順宜慧. La terminologie est très flottante.

[4] Cf. *sup.*, p. 409, n. 4.

[5] *Kie* 結, *saṃyojana* (pour cette équivalence, cf. *inf.*, p. 421, n. 2). Ce sont les dix *anuśaya*, cinq «aigus» qui sont *dṛṣṭi* (*inf.*, p. 421, n. 2) et cinq «obtus» qui ne sont pas *dṛṣṭi* (amour, haine, orgueil, erreur, doute). Cf. *Kośa*, ch. V, p. 9; *Hōbōgirin*, p. 125 *b*. La terminologie est très gauche : *t'an chen* 貪身 «convoiter le corps» pour *satkāyadṛṣṭi*; *kien chen* 見神 «la vue d'une âme(!)» pour *antagrāhadṛṣṭi*; *sie kien* 邪見 «vue perverse» pour *mithyādṛṣṭi*; *yeou yu* 猶豫 «hésitation, doute(!)» pour *dṛṣṭiparāmarṣa*; *che kiai* 失戒 «manquer aux défenses» pour *śīlavrātaparāmarṣa*; etc.

[6] Cf. *Kośa*, ch. V, p. 9. Dans le *Kośa*, ch. V, p. 13, le total des *anuśaya* est 98, soit 88 qui sont éliminés par la vue (*darśana*), 10 par la pratique ou «culture» (*bhāvanā*). Or, sur les seize pensées, quinze relèvent de la vue, mais la seizième relève de la pratique (*ib.*, ch. VI, p. 191-193). Notre texte semble ici s'écarter du *Kośa* (cf. la note de La Vallée Poussin, ch. VI, p. 191, n. 2); il stipule en effet (p. 218 c[18-19]) que, lors de la 16e pensée, le *yogācāra* n'a détruit que 88 *anuśaya*, 10 étant «à soustraire» (*k'iu che siang kie* 去十想結). Il doit s'agir des dix *anuśaya* dont on se débarrasse par *bhāvanā*; ces dix ne sont du reste que comme «la goutte d'eau dans le fleuve».

[7] *Ni* 逆 «offense»; *ānantarya*. Cf. *Kośa*, ch. VI, p. 195 : «Au seizième moment, l'ascète devient un résident dans le fruit [*srotaāpanna*...], auquel il était candidat...» *Ib.*, p. 200-205 : «Le résident dans un fruit, qui n'a pas détruit ce qu'on doit abandonner par *bhāvanā*, est un *saptakṛtparama*, au-maximum-sept-fois... Ayant transmigré, ayant passé sept fois et chez

dans une contrée prospère, comme un prisonnier libéré, comme un malade guéri[1].

Ainsi procède le *yogācāra* pour obtenir l'apaisement par l'*ānāpānasmṛti*. Une stance finale sur l'*ānāpānasmṛti*. 218 c^{27}-219 a^{2}.

CHAPITRE XXIV. — *La contemplation*[2]

219 a^{7}–220 c^{18}. (Ng. 236 a^{15}–b^{25}.)

Huit stances d'hommage.

Définition de la contemplation : méditant solitaire en son ermitage[3], sous un arbre, le *yogācāra* voit les cinq *skandha* selon la vérité[4]; ils ne sont que douleur, vide, impermanence, impersonnalité[5], et le corps est foncièrement inexistant.

Le *yogācāra* médite sur cinquante-cinq aspects métaphoriques du corps : 219 a^{21}–b^{1}

1. Il est insaisissable comme l'écume;
2. Insatiable comme la mer;
3. Il va à la vieillesse, à la maladie et à la mort, comme le fleuve à la mer;
4. Comme un excrément, les sages le rejettent;
5. Il est fragile comme une muraille de sable, . . . [etc.];

51. Pourchassé par la mort, il est comme sans refuge;
52. Il est pareil à la cithare, qui n'a de son qu'en raison des cordes;
53. Au tambour, vide sous son enveloppe de peau et de bois;
54. Au pisé, sans solidité;
55. A une muraille de cendre, que détruisent vent et pluie.

---

les dieux et chez les hommes, il réalisera la fin de la douleur... Le *srotaāpanna* est déclaré incapable de tomber dans une mauvaise destinée, parce qu'il n'accumule pas d'actions qui puissent y faire tomber...» Toutes ces formules sont extraites des *Āgama*.

[1] Cf. *Saundarananda*, XVII, 33, où le *srotaāpanna* est comparé au malade guéri.

[2] Dh. Ng. *kouan* 觀, probablement *vipaśyanā*, venant après le *śamatha* qui a été exposé ci-dessus. Il pourrait s'agir de *bhāvanā*, venant après le *darśana*, la «vue» des vérités; en effet, ce chapitre enseigne bien (*inf.*, p. 420, n. 1) une «contemplation répétée des vérités» (cf. La Vallée Poussin, *Note sommaire sur le chemin*, avant-propos du *Kośa*, ch. V, p. VI-VII), ce qui est le sens de *bhāvanā* dans *bhāvanā-mārga*, le «chemin de la contemplation» qui complète le «chemin de la vue». Mais, dans le «Grand *Ānāpānasmṛti-sūtra*» de Ngan Che-kao, T. 602, 1, 165 *c*, la contemplation (*kouan*) des «cinquante-cinq choses» (qui ne sont pas énumérées dans ce texte) et des douze *nidāna* suit la «fixation» de la respiration, «lorsqu'on ne sent plus le souffle sortir ni entrer», c'est-à-dire qu'on est en *śamatha*. Dans Ng., où le chapitre *kouan* se réduit à une simple énumération (du reste divergente de celle de Dh.) des cinquante-cinq thèmes de «contemplation du corps», ce chapitre suit immédiatement le passage sur le *śamatha* du chapitre XXII (cf. *sup.*, p. 410, n. 3). — *Vipaśyanā* est plutôt une inspection, un examen, qu'une «contemplation»; j'ai traduit le terme chinois.

[3] *Hien kiu tou tch'ou* 閑居獨處, *araṇya*.

[4] *Jou chen ti* 如審諦, *yathābhūtam* (?).

[5] Dans l'Abhidharma ce sont les quatre aspects (*ākāra*) de la vérité de la douleur (cf. *Kośa*, ch. VII, p. 31).

219 b25–220 c14. Autres considérations sur l'abjection du corps. Méditations sur les cinq *skandha*; sur *nāma* et *rūpa*; sur l'impermanence. Nombreuses comparaisons; stances intercalées. Cinq stances finales [1].

220 c16–221 c27. CHAPITRE XXV. — *La terre de* śaikṣa [2]

Huit stances d'hommage.

220 c24–221 b3. Devenu *srotaāpanna*, le *yogācāra* voit bien, il connaît par la pensée, l'impermanence des plaisirs (ou désirs) que causent les cinq objets des sens : couleurs, sons, odeurs, saveurs, tangibles [3]; mais il ne peut se débarrasser entièrement de ces désirs. Devant la sphère du désir [4], il est comme un cheval effrayé; son esprit n'a plus d'attachement pour les couleurs, mais tout n'est point tranché encore.

Apologue du fils de brâhmane qui, s'étant sali les doigts, veut se les faire toucher au feu par un forgeron. Celui-ci le met en garde contre la brûlure, et l'engage à se nettoyer plutôt les doigts à la chaux et à l'eau. Mais l'autre insiste, en se vantant de sa patience, de sa sagesse, etc., et le forgeron le brûle au fer rouge. Surpris par la douleur, le jeune homme porte ses doigts, encore sales, à sa bouche et déclare au forgeron qui se moque de lui : Avant de souffrir, je voyais bien la saleté de mes doigts (et me serais gardé de les porter à ma bouche); mais la douleur me l'a fait oublier! De même le *srotaāpanna*, souillé depuis toujours par le désir, s'en est bien, en un instant, débarrassé; mais il lui suffit de voir de belles «couleurs» pour que son désir se réveille.

221 b4–28. Pour éteindre l'ardeur du désir, qui le brûle comme un profane, il cultive sans cesse la contemplation de l'impur; alors ses passions, amour, colère, erreur, diminuent, et il devient *sakṛdāgāmin* : il ne devra plus renaître qu'une seule fois. Il est purifié du désir; mais si en lui les trois passions sont «ténues» [5], elles ne sont pas encore tranchées. Apologue du mari qui adore sa femme. Celle-ci est fort belle, mais on le prévient que c'est une ogresse (*rākṣasī*). Tout d'abord il refuse d'y croire, puis il décide de la mettre à l'épreuve. Une nuit, il simule le sommeil, et la suit au cimetière où il la voit, sous son aspect démoniaque, se repaître de cadavres. Il rentre se coucher; sa femme le rejoint et reprend sa beauté, à laquelle le mari ne résiste pas; mais en même temps, lorsqu'il pense à ce qu'il a vu au cimetière, il est terrifié. Il en est de même du *sakṛdāgāmin*, pris entre le désir que lui inspirent les beautés apparentes du corps, et la vision de l'impur (cadavre, squelette). Certes les trois entraves de la sphère du désir (amour, haine, erreur) sont pour lui ténues; il ne lui en reste pas grand-chose. Grâce aux vérités saintes, il a vu la «tache», l'impureté du désir; il n'y est plus attaché comme le sont les profanes, pareils aux mouches qui s'attachent au cadavre.

221 b28–222 a9. Mais, pour détruire sans résidu ces trois entraves et obtenir le *dhyāna* sans écoulement, qui lui assurera une conduite pareille à celle des dieux du ciel de Brahmā,

---

(1) Il y est dit que c'est après être parvenu à la vérité du chemin (p. 220 c2), ou à la compréhension des quatre vérités (p. 220 c28), qu'on voit le corps pareil à une boîte pleine de serpents; et les deux stances finales définissent le *kouan* (titre du chapitre) comme une «contemplation des vérités» (*ti kouan* 諦觀) qui fait accéder aux portes de la délivrance.

(2) *Hiue ti* 學地, *śaikṣa-bhūmi*. Plus précisément il y a deux terres de *śaikṣa*.

(3) *Si houa* 細滑 «fin et lisse» (agréable à toucher, à caresser), *spraṣṭavya*.

(4) *Ngai yu kiai* 愛欲界, *kāmadhātu*.

(5) *Po* 薄, *tanu*. Cf. l'*Āgama* cité *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, ch. vi, p. 208 : «On devient *sakṛdāgāmin* par l'abandon des trois entraves (*saṁyojana*), et en raison de la ténuité (*tanutvāt*) de l'amour, de la haine et de l'erreur.»

un calme pareil à celui des dieux Śuddhāvāsa, il reprend la contemplation de l'impur, et devient *anāgāmin*. Dès lors il est à jamais délivré de l'amour, de la haine et de l'erreur; il voit l'origine des *skandha*; il a pour recueillement la cessation [1]; il a mis fin aux cinq entraves, et à l'obstacle des *skandha*; il ne reviendra plus dans le monde, car il est délivré du désir [2]. Apologue du marchand qui arrive de loin par une nuit sans lune. Les portes de la ville sont fermées; aveuglé par l'obscurité, la fatigue et la soif, il va se désaltérer et se baigner dans le fossé qui entoure les murailles, sans s'apercevoir de la saleté de l'eau, où s'accumulent les immondices de la ville. Le lendemain matin, se réveillant frais et dispos à la lumière de l'aube, il constate la saleté de l'eau. Ainsi le *yogācāra* réalise l'impureté du désir où il se vautrait.

Mais, pareil à l'enfant qui s'amuse avec ses propres excréments, puis renonce à ce jeu lorsqu'il grandit et en préfère d'autres, le *yogācāra* se dégoûte de ce qu'il désirait lorsqu'il parcourait les cinq *gati* [3] au cours de ses transmigrations; loin de chercher à renaître (même dans les deux sphères supérieures), il entreprend de nouveaux efforts pour se libérer totalement, dépasser les trois sphères (du désir, matérielle, immatérielle) et obtenir le quatrième fruit, celui d'*arhat*. Apologue des marchands qui arrivent de l'Orient, dans un pays lointain. Un dupeur va les trouver hors de la ville et leur offre l'hospitalité dans son prétendu palais, mais les lâche au moment où ils entrent dans la ville; un maître de maison prévient alors le chef de caravane de la mystification dont il a été victime. La maison du dupeur (c'est le corps humain), leur dit-il, est immonde. Elle est entourée d'une eau fétide (les neuf orifices corporels, pareils à des plaies) : mais, réplique le chef, nous brûlerons de l'encens et répandrons des fleurs contre la puanteur; elle est pleine de vers infects qui dévoreront vos bagages (les quatre-vingts vers qui se nourrissent de la chair, du sang, de la moelle du corps humain) : fort bien, reprend le marchand, nous nourrirons nous-mêmes ces vers; aux quatre coins de la maison nichent quatre serpents venimeux (les quatre éléments matériels du corps) : qu'à cela ne tienne, nous rendrons ces serpents inoffensifs par l'emploi de drogues et de charmes. Enfin, le maître de maison déclare que la maison menace ruine : à cela le chef de caravane ne trouve rien à répondre; et, après avoir entendu tout ce que le maître de maison lui rapporte, et vu de ses propres yeux la maison du dupeur, il renonce à y descendre. De même l'*anāgāmin*, qui a entendu l'enseignement véridique du Buddha et vu le corps humain et tout le triple monde tels que les révèlent les saintes vérités, se détourne du *saṁsāra* et aspire à la terre d'*aśaikṣa*, à l'*arthattva*. 222 a^{9}-c^{12}

Nombreuses stances récapitulatives. 222 c^{13-27}.

Chapitre XXVI. — *La terre d'*aśaikṣa [4] 222 c^{29}-223 b^{4}.

Deux stances d'hommage. Déjà, dans la terre de *śaikṣa*, le *yogācāra* a perdu tout désir. Lorsqu'il ne convoite plus rien dans aucune des trois sphères, et s'est élevé au-delà du *rūpa* et de l'*ārūpya*, qu'il a tranché toutes les entraves [5], qu'il cultive

[1] *Mie tsin wei ting* 滅盡爲定. Il semble s'agir de la *nirodha-samāpatti*, recueillement dont peut jouir l'*anāgāmin* (cf. *Kośa*, ch. vi, p. 223 et suiv.).

[2] Il échappe au *kāmadhātu*. Les «cinq entraves» (*kie* 結) sont les cinq *saṁyojana* dits «inférieurs» parce qu'ils relèvent du *kāmadhātu* : *satkāyadṛṣṭi*, *śīlavrātaparāmarśa*, *vicikitsā*, *kāmacchanda* et *vyāpāda* (*Kośa*, ch. v, p. 84-85, 111); leur abandon constitue le fruit d'*anāgāmin* (*Āgama* cité *ib.*, ch. vi, p. 244). Le saint (*ārya*) détaché du *kāmadhātu* est l'*anāgāmin* (*ib.*, ch. iv, p. 119).

[3] Enfer, mânes, animaux, hommes et dieux.

[4] *Wou hiue ti* 無學地, *aśaikṣa-bhūmi*.

[5] L'Arhat brise tous les *anuśaya*, *Kośa*, ch. vi, p. 228.

les *bodhipakṣa*, des *smṛtyupasthāna* jusqu'aux membres de la *bodhi* [1], qu'il est apaisé par la vue de la destruction [2], et détaché du *rūpa* et de l'*ārūpya*, des jeux et de l'orgueil : alors il sait que, se tenant immobile [3] dans la terre même de *śaikṣa*, il est devenu *arhat* [4], c'est-à-dire *aśaikṣa*. Ses écoulements sont épuisés; il pratique la pure conduite brahmique; ce qu'il avait à faire est fait; il a déposé son lourd fardeau; il a gagné son bénéfice; il a tranché les naissances et les morts; il a obtenu la sagesse «égale» [5], etc. Il a détruit les cinq catégories (d'entraves supérieures) [6] et obtenu l'ensemble complet des six *abhijñā* [7]. L'*arhat* est «digne» (*arh-ant*) de revêtir des vêtements de dieux et de résider dans les palais des dieux, où l'alimentation est spontanée et où le réjouiront des concerts célestes. Alors, se levant du siège (où il pratiquait ses exercices), il s'écrie, en bondissant de joie : «Me voici maintenant un fils (du Buddha) aux dix forces!» [8] Dès lors il est un *bhagavat* [9] pour tous les êtres, divins et humains. Ceux qui le vénèrent portent profit à la race des dieux et nuisent aux *asura*... «Ayant suivi l'enseignement du Buddha jusqu'au terme final, on dit qu'il a gagné la terre de qui n'a plus à étudier (*aśaikṣa-bhūmi*).»

223 b^{6}-c^{22}.

CHAPITRE XXVII. — *L'aśaikṣa* [10]

223 b^{6}-c^{14}. Huit stances d'hommage. Ce chapitre traite brièvement, en prose reprise en vers, des deux *nirvāṇa* [11], «avec reste» et «sans reste» [12]. Dans le premier, on ne commet plus aucun acte nouveau qui mène à la renaissance; l'esprit est concentré, sans jamais se relâcher; on est exempt de tout attachement aux cinq objets des sens, comme le

---

(1) *Kiue yi* 覺意, *bodhyaṅga*.

(2) *Kien mie wei tsi* 見滅爲寂; il doit s'agir du *kṣayajñāna*, qui accompagne l'obtention de l'*arhattva*.

(3) *Pou tong* 不動. Ce terme ne figure que dans une stance récapitulative (223 a^{18}) : «Le *yogācāra*, résidant dans la terre de *śaikṣa*, immobile, accomplit le chemin saint. Il a gagné son bénéfice; il est sauvé de la douleur, etc. C'est ce qu'on appelle l'*arhat*.» Il ne semble pas qu'il soit ici question de l'*arhat* en tant qu'*akopya*, «inébranlable», tel que le définit le *Kośa*, ch. VI, p. 251-252.

(4) *Lo-han* 羅漢, *wou so tchou* 無所著.

(5) *P'ing teng houei* 平等慧, *samyag-ājñā*, cf. *Mahāvyutpatti*, éd. Wogihara, XVIII, 13. C'est la formule des *Nikāya* (par ex. *Saṁ.*, vol. III, p. 161) : *Arahaṁ khīṇāsavo vusitavā kata-karaṇīyo ohita-bhāro anuppatta-sadattho parikkhīṇa-bhava-saññojano sammad-aññā-vimutto ti.*

(6) *Wou p'in* 五品. Il doit s'agir des cinq *saṁyojana* dits «supérieurs» parce qu'ils lient aux deux sphères supérieures (*sup.*, p. 421, n. 2) : *rāga* à l'égard du *rūpa*, *rāga* à l'égard de l'*ārūpya*, *auddhatya*, *māna*, *avidyā*; cf. *Kośa*, ch. V, p. 87.

(7) Les cinq qui sont accessibles aux profanes comme aux saints, aux hérétiques comme aux bouddhistes, *plus* la connaissance de l'épuisement des écoulements (*āsrava-kṣayajñāna-sākṣātkārābhijñā*, qui n'appartient qu'aux bouddhistes saints, plus précisément aux *aśaikṣa*, c'est-à-dire aux *arhat*. Cf. *Kośa*, ch. VII, p. 100-109; *BEFEO*, XXVII, p. 283 et suiv.; *supra*, p. 416, n. 5.

(8) *Che li* 十力, *daśabala*, épithète de Buddha.

(9) *Tchong yeou* 衆祐. Cf. p. 218 c^{25}, où ce terme s'applique au Buddha. Sur l'équivalence *tchong yeou* «l'aide de tous (?)» = *che tsouen* 世尊 «le vénéré du monde» = *bhagavat*, cf. le glossaire de Hiuan-ying, éd. Tōkyō (1885), XXXIX, VI, 1 *b*, et *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, I, 4 *c*.

(10) *Wou hiue* 無學.

(11) *Ni-yuan* 泥洹, mais dans les stances *nirvāṇa* est interprété par *wou wei* 無爲 «sans activités», et *mie tou* 滅度 «extinction-salut».

(12) *Yeou yu* 有餘, *wou yu* 無餘, *sopadhiśeṣa*, *nirupadhiśeṣa*.

lotus qui n'est pas attaché à l'eau boueuse, comme l'or non mêlé de fer. Le passage au *nirvāṇa* sans reste est comparé au refroidissement du fer que le forgeron a chauffé à rouge pour le battre au marteau et enlever toute tache; une fois le fer refroidi, on ne sait pas où s'en est allée la chaleur du feu. De même, on ne sait plus où se trouve le *yogācāra* entré dans le *nirvāṇa* sans reste, on ne connaît plus son «lieu», ni où est allée son «âme»[1]; ni les dieux, ni les *ṛṣi*, ni les *nāga*, ni les hommes, n'en sauront jamais rien. Il est pareil à la goutte de pluie qui s'est évaporée; il est pur et sans saveur comme l'eau de la source, etc.

Formules de conclusion : 223 b^{29}, 223 c^{15}.

Ce «*sūtra*» est appelé *Yogācāra*... Ceux qui pratiqueront les enseignements de cette *Yogācārabhūmi* obtiendront graduellement la délivrance et parviendront au *nirvāṇa*.

Deux stances : 223 c^{17-20}.

Ceux qui recherchent le *nirvāṇa* et aspirent au salut par l'extinction,
A l'abandon pour toujours de l'impureté et du trouble, à l'obtention de l'ambroisie[2],
Qu'on leur explique ce *Yogācārasūtra*!
Par les enseignements du Buddha, que les ténèbres s'illuminent!
Si l'on explique ce «*sūtra*»
Et que l'on ait des auditeurs,
Le Buddha leur montrera la route
Vers la paix éternelle et sans fin!

Conclusion en prose : 223 c^{21-22}.

En étudiant ainsi, on gagne le terme final. En cultivant la *yogācārabhūmi*, l'esprit devient pareil à l'espace; les cinq *abhijñā* sont spontanées; on s'exempte à jamais de toute crainte; on est pour toujours comme une lampe éteinte.

Chapitre XXVIII. — *Les pratiques des trois catégories de disciples*[3] 224 a^{4}–226 b^{11}.

Six stances d'hommage, analogues à celles qui ouvrent la plupart des chapitres précédents. Elles semblent servir d'introduction aux trois derniers chapitres, car les chapitres XXIX-XXX en sont dépourvus : 224 a^{5-9}.

Sublime est le Buddha, le vénéré riche en mérites!
Incommensurable est sa grâce[4]!
Par son *dharma*, il convertit en tout temps,
Et son œuvre de salut s'exerce dans les dix directions.
Voyant la souillure des naissances et des morts,
Il fait apparaître le pont de la Loi.
Il décrit l'éternelle douleur
Et entonne l'éloge du *nirvāṇa*.

---

[1] *Chen* 神, sans doute addition chinoise. Dans le *Suttanipāta*, 1073-1075, ce sont les *dharma* du saint qui ont disparu comme la flamme. Cf. aussi *Saṁyukta*, T. 99, XXXIV, 245 c-246 a (= *Majjhima*, vol. I, p. 487), et surtout *Milindapañha*, p. 73 (*BEFEO*, XXIV, p. 68 156).

[2] *Kan lou* 甘露, *amṛta*.

[3] *Ti tseu san p'in sieou hing* 弟子三品修行; cf. *sup.*, p. 349-350.

[4] *Wei chen* 威神, *adhiṣṭhāna*? Cf. *inf.*, p. 428, n. 9.

Distinguant ce qui agrée (respectivement) aux (trois catégories de) disciples,
Il leur révèle les pratiques convenables,
Afin de les guider peu à peu
Jusqu'à la grande paix.

224 a10–c10. Le *yogācāra* qui a vu (la sainte vérité de) la douleur éternelle ne saurait plus supporter les transmigrations dans les cinq *gati*, etc. Description des souffrances humaines, et des efforts du *yogācāra* pour s'en délivrer. Apologue du marchand qui arrive dans un pays lointain où éclate une épidémie ; un médecin le guérit, et il peut regagner sa patrie, mais se promet de ne plus jamais retourner dans le pays où il a tant souffert : de même le *yogācāra* qui a vu la douleur des transmigrations atteint l'état « sans retour »[1], grâce à cette médecine qu'est la Loi bouddhique.

224 c10–226 b9. Apologues illustrant les différences entre *arhat* et *bodhisattva;* la prose est régulièrement reprise en stances, comme aux chapitres précédents.

224 c10–225 a18. Des marchands, fatigués la nuit, s'endorment non armés dans un désert, où ils sont surpris par des bandits ; les plus forts peuvent s'échapper, et repartent de chez eux bien armés, avec des compagnons braves : les bandits n'osent plus les attaquer. Dans l'explication de cet apologue apparaissent des notions mahāyānistes. Les marchands incapables de poursuivre leur route pendant la nuit sont pareils au *yogācāra* qui ne médite pas le sens des *sūtra profonds* ; ils manquent d'armes, comme le *yogācāra* qui ne cultive pas une sagesse comportant *grande bienveillance* et *grande compassion*, qui n'aspire qu'à son propre salut sans penser aux autres êtres ; les marchands forts qui se sauvent sont pareils à l'*arhat* ; lorsqu'ils cherchent des compagnons forts et reprennent leur voyage, ils sont comme l'*arhat* qui, parvenu au *nirvāṇa*, sait qu'il n'a point atteint le terme, que l'*arhattva* est limité et non point définitif : aussi conçoit-il la pensée[2] de devenir *bodhisattva* avec ces compagnons que sont les six *pāramitā*[3]. Dès lors il cultivera la bienveillance et la compassion, en les concevant comme « vides » ; il sera sans attachement, mais aussi sans détachement. Possédant l'*anutpattikadharma-kṣānti*[4], et connaissant la vacuité du triple monde, il ne craint plus les transmigrations. Les stances récapitulatives précisent que le *nirvāṇa* n'est plus alors pour lui qu'une limitation[5], un obstacle qui l'empêche de rentrer dans le *saṁsāra*.

225 a19–24. Le *yogācāra* qui accède aux quatre *apramāṇa-citta*[6], mais qui, en *arhat*, ne cultive pas la grande bienveillance et la grande compassion[7], est comme le petit dragon qui ne fait tomber la pluie que sur un district. Le *bodhisattva*, c'est le dragon de mer qui provoque une pluie universelle : ses bienfaits s'étendent à tous les êtres.

225 a24–c3. Apologue des trois fils qui encourent les reproches de leur père parce qu'ils ne lui rendent pas les bienfaits dont il les a comblés dans leur jeunesse, et ne l'entretiennent pas dans sa vieillesse : il menace de les traduire en justice et de les faire tuer. Effrayés, ils partent en mer pour gagner de quoi entretenir leur père, et lui

---

(1) *Pou t'ouei tchouan* 不退轉, *avaivartika*.

(2) *Fa yi* 發意, *cittotpāda*.

(3) *Tou wou ki* 度無極.

(4) *Pou k'i fa jen* 不起法忍.

(5) *Hien* 限.

(6) *Teng sin* 等心.

(7) *Maitrī* et *karuṇā* font partie des quatre *apramāṇa* ; mais la *mahā-maitrī* et la *mahā-karuṇā* sont propres aux Bodhisattva (et aux Buddha). Cf. *Kośa*, ch. VII, p. 77, et surtout *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, XX, 211 *b*, XXVII, 256 *b*-257 *c*, où cette question est traitée en détail.

rapportent les sept *ratna*, ainsi qu'une perle lumineuse qui le rajeunit. Les trois fils, c'est la triade *citta-mano-vijñāna*; l'entretien qu'ils reçoivent dans leur jeunesse, ce sont les trois passions — concupiscence, haine, erreur — et l'attachement au triple monde; les vêtements et la nourriture que leur donne le père, ce sont les cinq *skandha*, les six objets des sens, le lien des douze *nidāna;* devenus adultes, ils continuent à se laisser entretenir par leur père, comme les désirs du *citta-mano-vijñāna* sont insatiables; ils ont peur de l'accusation du père, comme on perçoit l'impermanence, comme on désire trancher les six *āyatana*; ils se soumettent au père, comme on prend refuge auprès du Buddha; les sept *ratna*, ce sont les *bodhyaṅga*, qui procurent l'*arhattva*; la perle lumineuse qui rend toutes ses facultés au vieillard, c'est le pouvoir qu'obtient le *bodhisattva* de voir tous les Buddha des dix points cardinaux, sans plus être gêné par aucune limitation corporelle [1].

La tortue de mer et le renard. L'*arhat*, qui réprime les *skandha* et ne se laisse point tenter par Māra, est pareil à la tortue qui rentre sa tête et ses pattes sous sa carapace [2] pour échapper au renard. Quand celui-ci est parti après une vaine attente, la tortue regagne la mer et obtient du *nāgarāja* d'être elle-même transformée en *nāgarāja;* sous cette forme, elle peut voler dans les airs et n'a plus rien à craindre : tel le *bodhisattva* qui vaque librement au salut des êtres. 225 c^{5-12}.

L'*arhat* est pareil au marchand qui entreprend de lointains et pénibles voyages (les exercices du *yogācāra*) à la recherche de gain, mais qui est dévalisé par des bandits et qui perd tout. Le *bodhisattva*, c'est l'homme intelligent qui, sans bouger de chez lui et par d'habiles expédients (*upāya*), recueille des bénéfices dont il fait profiter tous ses voisins; il sait que tout est vacuité, qu'il n'y a ni intérieur ni extérieur, que ceux qu'il sauve ne sont pas à sauver; il a accompli l'éveil égal [3]; le chemin n'est pour lui « ni loin ni près ». 225 c^{13-25}.

Les *arhat* sont comme les soldats faibles qui, dans la défaite, ne cherchent qu'à se sauver eux-mêmes; ils ne songent pas au salut des êtres. 225 c^{26-27}.

Apologue de la ville magique, tirée du *Lotus* [4]. 225 c^{29}–226 a^{16}.

Apologue du pays (le triple monde) où sévissent trois calamités : banditisme, cherté des céréales, épidémie (les *tridoṣa*). Les habitants se sauvent; une fois la crise passée, les uns rentrent au pays (les *bodhisattva*, qui rentrent dans le triple monde munis de l'*anutpattikadharma-kṣānti*), d'autres n'y rentrent pas, parce qu'ils ont peur d'un retour des calamités (les *arhat*, qui craignent de retomber dans les *durgati*). 226 a^{16}–226 b^{9}.

Une stance d'hommage. 226 b^{10-11}.

Chapitre XXIX. — *Le* pratyekabuddha 226 b^{13}–227 b^{3}.

Définition des *pratyekabuddha :* ce sont ceux dont l'éveil dépend de conditions (*pratyaya*) [5], car ils ne comprennent pas par eux-mêmes [6]; après être parvenus à 226 b^{13-17}.

---

(1) Sur cet apologue, cf. *sup.*, p. 352, n. 1.

(2) Image canonique du recueillement introverti (*Saṁ. Āg.*, T. 99, XXII, 160 *c*, *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, XIX, 383 *b*) ou du *nirvāṇa* (*Saṁ. Nik.*, vol. I, p. 7).

(3) *P'ing teng kiue* 平等覺, *saṁbodhi* ou *samyak-saṁbodhi*.

(4) Cf. *sup.*, p. 351, n. 2.

(5) *Yuan kiue* 緣覺, « éveillé par les conditions » (*pratyaya*), c'est-à-dire devenu Buddha par le simple effet de ses conditions antérieures, et non par l'enseignement d'autrui (d'un autre Buddha). Cf. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, XVIII, 191 a^{29} (trad. Lamotte, p. 1068) : « Il produit la sapience tout seul, en raison de ses conditions antérieures, sans l'avoir entendue d'autrui. » Cette traduction qui repose sur une étrange étymologie est restée usuelle en chinois.

(6) 而不自了. Ou bien le texte est fautif, ou bien les traducteurs n'ont rien compris à l'étymologie qu'ils viennent de traduire.

l'éveil correct suprême[1], ils ne transmettent pas la Vraie Loi à des amis de bien[2]; ils ne pratiquent que le retour sur eux-mêmes[3] et, s'ils cultivent les six *pāramitā*, ce n'est qu'en vue d'obtenir le titre honorifique de Buddha, avec les signes secondaires et principaux[4]; ils ne comprennent pas les expédients opportunistes[5] du Buddha, et ils prennent le *rūpakāya*[6] pour un corps réellement existant.

226 b17-25. Ils sont pareils à celui qui, voulant voir la mer, ne visite que fossés et rivières, et n'y trouve que du cristal[7] et de petites perles de claire lune[8], qu'il prend pour du diamant. Ils reculent devant l'esprit des *bodhisattva*; ils voient la vacuité, mais ne connaissent pas les pratiques conformes à la vacuité. Ils obtiennent leur salut dans les trois sphères, mais ne progressent pas plus loin; ils l'emportent sur les disciples[9], mais ne parviennent pas à [l'idéal des vrais] Buddha : ils s'arrêtent à mi-chemin. Comme s'ils prenaient un roitelet barbare pour l'empereur céleste, leur étude des *bodhyaṅga* est limitée, car ils n'accèdent point à la *prajñā* profonde. C'est ceux qui ont ces dispositions que le Buddha guide vers l'état de *pratyekabuddha*.

226 b26-c23. Apologue de la maison en feu et des trois Véhicules[10], tiré du *Lotus*[11].

226 c24-227 a28. Ne pénétrant pas le néant foncier, ils éprouvent de l'attachement pour le *rūpakāya*, avec ses signes principaux et secondaires. Apologue de l'homme qui recherche le *cakravartin*, souverain des quatre univers, père de mille fils valeureux, possesseur des sept *ratna* et d'une capitale magnifique. Il s'égare et arrive dans une ville de démons, qu'il prend pour la capitale du *cakravartin*; mais un *devarāja* nommé «Repos»[12] le tire d'erreur, et il repart dans la bonne voie.

Stances récapitulatives constantes. Deux stances d'hommage à la fin.

227 b5-230 c2. CHAPITRE XXX. — *Le* bodhisattva[13]

227 b5-c8. Le *yogācāra* médite sur le *saṁsāra*. L'homme qui transmigre dans les trois sphères est pareil à la roue du char, tournant sur elle-même, tantôt en haut, tantôt en bas, sans jamais quitter le sol; mais ce n'est là qu'une erreur due à l'ignorance. La pseudo-personnalité ainsi vouée aux transmigrations n'a pour «corps» que les quatre

---

(1) *Wou chang tchen tao* 無上眞道, *anuttara-saṁbodhi*.

(2) *Chan yeou* 善友, *kalyāṇamitra*. J'ai interprété *cheou* 受 «recevoir», au sens de *cheou* 授, «donner», car on n'a pas à recevoir le *saddharma* lorsqu'on a accompli la *bodhi*.

(3) *Tseu fan* 自反, le «retour sur soi-même», terme désignant l'introspection confucéenne.

(4) *Siang* 相, *lakṣaṇa*; *hao* 好, *anuvyañjana*.

(5) *K'iuan* 權, *upāya* ?

(6) *Sö chen* 色身.

(7) *Chouei tsing* 水精, *sphaṭika*.

(8) *Ming yue tchou* 明月珠, une sorte de perle (cf. *BEFEO*, XXIV, p. 289-293), ou peut-être simplement une gemme (*maṇi*, cf. *inf.*, p. 427, n. 13).

(9) *Ti tseu* 弟子, ici *śrāvaka*.

(10) *San tao* 三道. *Mahāyāna* est rendu par *ta tch'eng* 大乘, plus loin par *ta tao* 大道, puis par *mo-ho-yen* 摩河衍.

(11) Cf. *sup.*, p. 351, n. 3.

(12) *Hieou-si* 休息.

(13) *P'ou-sa* 菩薩. Ce chapitre a été résumé par M. Rahder dans l'introduction de son édition du *Daśabhūmikasūtra*, Paris-Louvain, 1926, p. XXI-XXV.

éléments matériels; elle ne possède pas plus de réalité[1] que les personnages créés par l'illusioniste[2]. Apologue des voyageurs effrayés qui prennent pour des brigands tout ce qu'ils voient sur la route, ressauts de terrain, rochers, végétaux; mais le guide les morigène, les rassure et remet l'ordre dans la caravane. De même le *bodhisattva-mahāsattva*[3] connaît la vacuité du triple monde, l'illusion des *skandha*, etc.; il est un guide, un maître pour tous. Il se garde de consentir, par aversion pour les morts et les naissances, à la destruction de son corps, comme le font les «disciples»[4], dont la délivrance n'a du reste rien de définitif et comporte des régressions. Il se voue au contraire à l'enseignement et au salut des êtres, et tous ses auditeurs éclairés conçoivent, à l'entendre, la pensée de l'éveil suprême[5]; il leur montre le grand chemin profond, pareil au soleil levant dans un ciel sans nuages. Stances récapitulatives.

La carrière du *bodhisattva*, qui progresse graduellement jusqu'à la sapience 227 c9–26.
suprême, acquérant la pratique du «vide» à l'occasion des six *pāramitā*[6] et accumulant des mérites au cours d'innombrables *kalpa* avant d'atteindre la *bodhi*[7], est comparée à celle d'un petit fonctionnaire qui, après s'être enrichi, s'élève peu à peu[8] au rang d'empereur, de saint *cakravartin*, de Śakra Devendra, de Brahmā. De même le *bodhisattva* à partir du *bodhicitta*, pratiquant les six *pāramitā*, s'oriente peu à peu vers les trois portes de la délivrance, devient tour à tour *avaivartin*[9], puis «suppléant (du Buddha) après une naissance»[10]; puis, de même qu'on frotte un miroir et qu'on en lave et en polit le fer, qui en s'affinant reprend son éclat[11], ainsi le *bodhisattva*, s'exerçant peu à peu à pratiquer les six *pāramitā*, accumule des mérites pendant des *kalpa* innombrables et devient enfin un Buddha, dont le pouvoir salvifique s'étend aux dix points cardinaux. Stances récapitulatives.

En cultivant le *samādhi*[12], en concentrant sa pensée, le *bodhisattva* se débarrasse 227 c27–228 a10.
peu à peu de ses «taches». Apologue (extrait du *Lotus*) des quêteurs de joyaux qui, sans se lasser et bravant maintes difficultés, parviennent chez le *nāgarāja* marin, dont ils reçoivent une perle lumineuse *cintāmaṇi*[13], à charge de faire profiter tous leurs compatriotes de son éclat inépuisable et bienfaisant[14]. Ainsi le *bodhisattva*

---

(1) *Ti* 諦, *satya*.

(2) *Houan che* 幻師, *māyākāra*.

(3) Pour *mahāsattva* on a ici *ta jen* 大人, et plus loin (227 c3) *ta che* 大士.

(4) *Ti tseu* 弟子, *śrāvaka*.

(5) *Wou chang tcheng tchen tao yi* 無上正真道意, *anuttara-samyaksaṁbodhi-citta*.

(6) *Tou wou ki* 度無極. Dans l'énumération des *pāramitā*, *dhyāna* est rendu par *yi sin* 一心, *prajñā* par *tche houei* 智慧.

(7) *Fo tao* 佛道.

(8) Le texte donne toute une titulature adaptée à la hiérarchie administrative chinoise : *tch'eng wei* 丞尉, *ling tchang* 令長, *tcheou mou* 州牧, *kong k'ing ta tch'en* 公卿大臣, *ti wang* 帝王. La même comparaison illustre aussi la carrière «subite» du Bodhisattva, *infra*, p. 432, n. 4; 434, n. 6.

(9) *Pou t'ouei tchouan* 不退轉.

(10) *Yi cheng pou tch'ou* 一生補處, *ekajāti-pratibaddha*.

(11) C'est la métaphore classique du «gradualisme»; cf. «*Le miroir spirituel*», in *Sinologica*, I, II, (Bâle, 1947), p. 112-137.

(12) *Ting* 定, puis *san-mei* 三昧 (cette transcription ne figure pas dans les chapitres I à XXVII).

(13) *Jou yi* 如意 (*cintā*) *ming tchou* 明珠 (*maṇi*).

(14) Cf. *sup.*, p. 351, n. 5.

cultive les quatre *apramāṇa* (1) et concentre inlassablement sa pensée sur le Buddha et sur le salut des êtres, pendant sept jours, dix jours, trois mois, une année, jusqu'à ce qu'il voie tous les Buddha des dix directions, et reçoive leurs enseignements, et qu'il obtienne ainsi un *samādhi* au cours duquel, immobile (2), il prêche tous les êtres.

228 a^{10}–b^{7}. Autres apologues se rapportant à la vision des Buddha (*buddhānusmṛti*). L'homme longtemps épris d'une *apsaras* (3) céleste, mais qui ne peut monter au ciel faute de pouvoirs miraculeux (*ṛddhipāda*); à force de ne penser qu'à elle, il réussit à lui rendre visite en rêve (4) : de même le *bodhisattva* réussit à voir les Buddha des dix directions, à force de concentrer sa pensée sur chacun d'eux et de cultiver le *samādhi* au cours de périodes cosmiques (5). Apologue du médecin et de l'aveugle-né, tiré du *Lotus* (6) : l'aveugle est pareil à celui qui vient de concevoir le *bodhicitta*, mais qu'aveuglent encore les six *āyatana*, les cinq *skandha*, les trois *doṣa* (7); la médecine qui procure la vision des Buddha, c'est tout d'abord l'enseignement «profond» qu'on reçoit d'un *bodhisattva*, c'est la pratique des quatre *apramāṇa*, c'est enfin le *samādhi* dont on se lève pour sauver les êtres. Comparaison des matières précieuses (*ratna*) mises en contact avec le cristal (*sphaṭika*) : le récipient de cristal prend l'apparence, par exemple, du *vaiḍūrya* qu'on y dépose (8); de même le *bodhisattva* qui concentre sa pensée sur le Buddha les voit les uns après les autres, par la grâce (9) des Buddha et par ses propres mérites, et reçoit leurs enseignements. Stances récapitulatives.

228 b^{8}–c^{13}. Le *bodhisattva* considère tous les êtres comme ses enfants, comme sa propre personne, impartialement et sans faire de différences; il n'hésite pas à subir, pour les sauver, tous les tourments des longues transmigrations dans les cinq *gati*, sans jamais reculer. Sa carrière progressive est comparée à la croissance de la lune jusqu'à sa plénitude, de l'arbre jusqu'à la fructification, à la construction de la maison depuis l'aplanissement du sol jusqu'à la couverture et à la fête de l'inauguration (10) : de même le *bodhisattva* s'élève peu à peu du *bodhicitta* jusqu'à l'*anutpattikadharmakṣānti*, à l'omniscience de Buddha, riche en *upāya*, au *rūpakāya* qui réjouit les êtres, et à la prédication grâce à laquelle chacun des auditeurs accède, selon son propre esprit, à l'un ou l'autre des trois Véhicules. Stances récapitulatives.

228 c^{14}–229 a^{15}. Après cet exposé de la carrière «graduelle» du *bodhisattva*, longue analyse de la

---

(1) *Teng sin* 等心 «pensée égale», puis *ngen* 恩 «bienfait». *Upekṣā* est rendu par *hou* 護 «(se) recueillir».

(2) *Pou tong* 不動, *acala*, *akopya* (?). Cf. *sup.*, p. 382-383; et sur le *samādhi* «immobile» dans lequel Asaṅga trouve l'inspiration de ses ouvrages, p. 385-386.

(3) *Yu niu* 玉女, «femme de jade», terme taoïste. *Yu jou* 玉如, 228 a^{11}, est une faute; cf. 228 b^{2}.

(4) Cf. *inf.*, p. 431 et n. 5.

(5) Sur cet apologue qui semble s'inspirer d'un passage, célèbre en Chine, du *Pratyutpannasamādhi-sūtra*, et sur les rapports entre le rêve, les *ṛddhipāda* et la *buddhānusmṛti*, cf. *sup.*, p. 355, n. 1; *inf.*, p. 431 et n. 5.

(6) Cf. *sup.*, p. o, n. o.

(7) Cette triade figure à plusieurs reprises dans ce chapitre. *Āyatana* est rendu ici (228 a^{20}) par *jou* 入 «entrée», plus loin (228 a^{26}) par *ts'ing* 情, terme chinois désignant les sentiments ou passions qu'introduisent en nous les *āyatana* externes.

(8) Image indienne classique; cf. p. ex. *Saṁdhinirmocana-sūtra*, trad. Lamotte, p. 192 et la note.

(9) *Wei chen* 威神, *adhiṣṭhāna*? Cette phrase manque de clarté.

(10) Les murs sont élevés avant la charpente de bois, ce qui est contraire au procédé de l'architecture chinoise.

méthode brusquée dite «pratique par saut», qui consiste à franchir, à «sauter» certains degrés de la progression[1].

---

[1] *Tch'ao hing* 超行, *vyutkrāntakā caryā*. «Saut» comme dans *natura non facit saltus*. C'est une progression par degrés disjoints qui s'oppose à la progression normale par degrés conjoints (*wou kien* 無間, *anupūrva*, cf. *Kośa*, ch. II, p. 210, ch. VIII, p. 173), seule possible aux débutants. Dans la scolastique des Sarvāstivādin (*Kośa*, *loc. cit.*, et *Vibhāṣā*, T. 1545, CLXV, 835 et suiv.), cette méthode s'applique principalement à la progression des recueillements (*samāpatti*) qui forment une série de huit ou de neuf : quatre *dhyāna*, quatre *ārūpya* et *saṁjñā-vedita-nirodha*; elle consiste à sauter un des degrés intermédiaires, p. ex. du 1er au 3e *dhyāna*, du 3e *dhyāna* au 1er *ārūpya*, ou *vice versa*, et n'est accessible qu'aux Arhat possédant la maîtrise inconditionnelle en recueillements.

Dans le Grand Véhicule, les Bodhisattva jouissent d'un pouvoir plus étendu encore : ils peuvent sauter de l'un des huit degrés quel qu'il soit à tout autre, et en outre ils peuvent revenir directement, de n'importe lequel des recueillements, à l'état normal de dispersion, de distraction, qui précède les degrés, et *vice versa*; ils peuvent même accéder directement au recueillement de la «cime de l'existence» (*bhavāgra*) et à la *saṁjñāvedita-nirodha-samāpatti*, qui couronne les huit degrés. L'état où les Bodhisattva possèdent ce pouvoir constitue un *samādhi* particulier nommé «*samādhi* du saut» (*tch'ao yue san-mei* 超越三昧, terminologie de Kumārajīva, *Pañcaviṁśatikā-prajñāpāramitā*, T. 223, XX, 368 *b*) ou «*samādhi* de rassemblement et de dispersion» (*tsi san san-mo-ti* 集散三摩地, terminologie de Hiuan-tsang, texte parallèle au précédent, T. 220, CCCL, 800-801; l'édition Dutt du texte sanskrit ne contient pas ce passage; le *Kośa*, éd. Gokhale, p. 99, trad. La Vallée Poussin, ch. VIII, p. 17, a *vyutkrāntaka-samāpatti*).

Cette doctrine est commune aux *Prajñāpāramitā* (école Mādhyamika, cf. *Mahāprajñāpāramitā-śāstra*, T. 1509, LXXXI, 630 *b*, qui marque la différence entre le Hīnayāna, où l'on ne peut sauter qu'un seul degré, et le Mahāyāna où l'on saute à volonté) et à l'école Yogācāra. La *Vijñaptimātratā-siddhi* (trad. La Vallée Poussin, p. 406) dit que «celui qui a déjà pratiqué la *saṁjñāvedita-nirodha-samāpatti*, quand il en possède la maîtrise, peut se la rendre présente dans d'autres terres»; et le commentaire de K'ouei-ki, T. 1830, VII A, 480 *c*, définit à ce propos le «*samādhi* de rassemblement et de dispersion». La *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga, T. 1579, XII, 336 *a*, spécifie que ce *samādhi* n'est accessible aux Bodhisattva qu'à partir de la huitième des dix *bhūmi*; au-dessous, ils ne peuvent sauter qu'un degré, tout comme les *śrāvaka*.

On trouve également, déjà dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin, le «saut» des fruits, c'est-à-dire que le pratiquant ne passe pas nécessairement par la progression régulière des quatre fruits de sainteté (de *srotaāpanna* à *arhat*). Si l'ascète, grâce aux exercices de recueillement, encore impurs (*sāsrava*), qu'il a cultivés dans le «chemin mondain», lorsqu'il était profane (*pṛthagjana*), avant de «voir» les vérités bouddhiques, a déjà éliminé certaines catégories de *kleśa*, il peut sauter soit le premier, soit les deux premiers fruits, et accéder directement de l'état de profane, après avoir vu les vérités, soit au deuxième fruit (*sakṛdāgāmin*), soit au troisième (*anāgāmin*); cf. *Kośa*, ch. II, p. 135, ch. VI, p. 195, 232 : *anupūrvakādhigama* opposé à *vyutkrāntakādhigama*.

Cette doctrine du «saut» des fruits est, elle aussi, poussée plus loin par l'école Yogācāra, qui déclare possible le saut du premier fruit au quatrième fruit (*arhat*); et certains textes (cf. *Bukkyō-daijii* du Nishi Honganji, vol. III, Tōkyō, 1922, p. 3332, 3681) admettent même le passage direct de la terre de *pṛthagjana* (avant les fruits) au fruit d'*arhat* : c'est ce qu'en Chine, dans l'école T'ien-t'ai, on appelait le «grand saut», *ta tch'ao* 大超.

Enfin, on trouve déjà dans le *Traité des sectes* de Vasumitra, dans le *Kathāvatthu*, II, IX, dans l'Abhidharma des Sarvāstivādin (*Vibhāṣā*, T. 1545, CIII, 533 *a-b*, *Kośa*, ch. VI, p. 185), mention de certaines écoles du Petit Véhicule, Mahāsāṅghika, Mahīśāsaka, Vibhājyavādin, selon lesquelles l'intuition (*abhisamaya*) des saintes vérités ne s'opère pas nécessairement par une progression de seize pensées (*sup.*, p. 418), mais peut s'obtenir d'un seul coup (*ekābhisamaya*, *Kośa-vyākhyā* de Yaśomitra, éd. Wohigara, p. 545[2]). La question se posait même dès l'époque des *Āgama-Nikāya* (texte sanskrit du *Saṁyuktāgama*, cité *Kośa-vyākhyā*, p. 543[32]-544[3], cf. La Vallée Poussin, *Kośa*, VI, p. 188, n. 3; T. 99, XVI, 111 *c*[27]-112 *a*[13]; *Saṁ. Nik.*, XVI, XLIV, Kūṭāgara, vol. V, p. 452-453).

Toutes ces théories, d'autres encore dont il ne peut être traité ici, ouvraient la voie au «subitisme» qui devait avoir un si écrasant succès dans le bouddhisme chinois, en particulier dans la secte du Dhyāna et dans les écoles de Terre Pure. Le *Laṅkāvatāra* (éd. Nanjō, p. 215-216), qui fait en Chine autorité pour l'école du Dhyāna, enseigne que la gradation (*krama*, *kramānusaṁdhi*) des dix *bhūmi* est inadmissible du point de vue de la vérité absolue (*paramārtha*) :

«Mais la dixième est la première, et la première est la huitième;
Et la neuvième est la septième, et la septième est la huitième;

En voici la définition :

A peine a-t-on produit le *bodhicitta* initial [1], qu'on parvient à l'état sans régression (*avaivartya*) [2] ; n'ayant plus de quoi naître et ayant tout accompli [3], l'*anutpāda* étant

---

La deuxième étant la troisième, la quatrième est la cinquième;
Et la troisième est la sixième : car là où manque toute image
Il en est fait de la gradation (*nirābhāse kramaḥ kṛtaḥ*)!»

Dans notre texte, la notion de «saut» semble s'appliquer à la série des dix «stations» (*vihāra*, *tchou* 住), rubrique analogue à celle des dix *bhūmi*, qu'elle précède dans le schème pleinement développé, en cinquante-deux degrés, de l'*Avataṁsaka* (cf. Rahder, «*La carrière du saint bouddhique*», *B. M. Fr.-J.*, II, 1, 1929, p. 14). Cette rubrique est attestée dans des textes chinois fort anciens, traduits dès le IIe (T. 778) et le IIIe siècle (T. 280) de notre ère, et dont certains apparaissent comme des fragments de l'*Avataṁsaka-sūtra*, sans doute antérieurs à la compilation intégrale de cette grande somme. Voici la nomenclature sanskrite des dix *vihāra* d'après le *Gaṇḍavyūha*, éd. Suzuki et Izumi (Kyōto, 1934), p. 94 : 1. *prathamacittotpāda*; 2. *ādikarmika*; 3. *yogācāra*; 4. *janmaja*; 5. *pūrvayogasaṁpanna*; 6. *śuddhādhyāśaya*; 7. *avivartya*; 8. *kumārabhūta*; 9. *mahādharmayauvarājyābhiṣikta*; 10. *abhiṣeka*. Le saut a lieu, dans notre texte, de la 1re à la 7e station, puis de la 7e à la 10e. Une importance particulière s'attache, en effet, à ces trois degrés (1re, 7e, 10e). Ils constituent les étapes cruciales, les nœuds névralgiques de la progression : son début (1re station), son aboutissement (10e station), et, à la 7e station, le «sans retour» (*avivartya*), le tournant décisif à partir duquel il n'est plus de régression possible vers les états profanes; les ponts sont coupés.

En fait, il est probable que l'opposition entre les *vihāra* 1-7 et les *vihāra* 8-10 répond, doctrinalement et même historiquement, à une opposition beaucoup plus générale, celle des deux Véhicules. Nous avons là-dessus un témoignage très net, celui des textes de *Prajñāpāramitā*, où l'on trouve une liste de dix *bhūmi* différente à la fois de celle des dix *vihāra*, citée ci-dessus, et de celle des dix *bhūmi* de l'*Avataṁsaka* (de *pramuditā* à *dharmameghā*) qui sont exclusivement propres aux Bodhisattva. Or, dans cette liste (*Pañcaviṁśatikā-prajñāpāramitā*, éd. Dutt, p. 214 et suiv.; T. 1509, L, 417 *a*), les *bhūmi* 8-10 portent les noms suivants : 8. *pratyekabuddha*, 9. *bodhisattva*, 10. *buddha*. Quant aux *bhūmi* 1-7 (de *śuklavidarśanā* à *kṛtāvī*), elles se terminent par celle de *kṛtāvin*, qui est un synonyme d'*arhat*, et se laissent ramener au schème des quatre fruits du Petit Véhicule. Le *Mahāprajñāpāramita-śāstra* (T. 1509, XLIX, 411 *a-b* et LXXV, 585 *c*-586 *a*) indique expressément que les *bhūmi* 1-7 de cette liste sont communes aux *śrāvaka*, c'est-à-dire relèvent en fait du Petit Véhicule, alors que les *bhūmi* 8-10 n'en sont qu'un appendice se rapportant aux Trois Véhicules (c'est-à-dire en fait au Grand Véhicule). Cette liste de dix *bhūmi* des *Prajñāpāramitā* se présente donc exactement dans les mêmes conditions que notre *Yogācārabhūmi* de Saṅgharakṣa : un fond hīnayāniste avec un appendice mahāyāniste; elle doit dater, elle aussi, d'une époque de transition entre les deux Véhicules.

Et ce plan reste aussi celui de la grande *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga. On sait, en effet, que celle-ci a pour noyau essentiel un exposé de dix-sept *bhūmi* intitulé «La somme des *bhūmi*» (*Bahubhūmika-saṁgraha*), qui occupe dans la version chinoise (T. 1579) toute la première moitié de l'ouvrage (50 *kiuan* sur 100); le reste (*saṁgraha* II-V, *kiuan* LI-C) n'en forme qu'un complément (cf. sur ce point la glose de Jinaputra, T. 1580, 885 *a*). L'ouvrage était souvent désigné sous le titre de «Traité des dix-sept terres» (**Saptadaśa-bhūmi-śāstra*; cf. *sup.*, p. 380 et n. 1). Or les dernières de ces dix-sept *bhūmi* portent les noms suivants : 13. *śrāvaka-bhūmi*; 14. *pratyekabuddha-bhūmi*; 15. *bodhisattva-bhūmi* (c'est la seule partie de la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga qui soit disponible en sanskrit); 16. *sopadhiśeṣanirvāṇa-bhūmi*; 17. *anupadhiśeṣanirvāṇa-bhūmi*. En d'autres termes, on retrouve à la fin de cette liste les Trois Véhicules : 1. *śrāvaka* (*bhūmi* 13); 2. *pratyekabuddha* (*bhūmi* 14); 3. *bodhisattva* et *buddha* (*bhūmi* 15-17). Et il n'est pas jusqu'au chiffre de dix-sept que la *Yogācārabhūmi* d'Asaṅga n'ait hérité de la systématique du Petit Véhicule, à laquelle l'école Yogācāra doit tant. Ce chiffre se retrouve en effet dans une autre encyclopédie bouddhique du début de notre ère, le *Saddharmasmṛtyupasthāna-sūtra*, qui elle aussi classe les thèmes dont elle traite sous dix-sept *bhūmi*, à parcourir successivement par les *yogācāra* (cf. Lin Li-kouang, *L'Aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 242-244).

[1] *Che fa tao yi* 適發道意, *prathama-bodhicittotpāda*, premier des dix *vihāra*. Plus loin (p. 229 *c*⁵), on a *tch'ou fa yi* 初發意. Ainsi que l'indique M. Rahder, *Daśabhūmikasūtra*, Introd., p. XXII, n. 1, la doctrine d'après laquelle on accomplit la *bodhi* dès le *prathama-bodhicittotpāda*, par sa propre intuition et sans l'assistance d'autrui, est attestée dans l'*Avataṁsaka*, T. 278, VIII, 449 *c*.

[2] Ou *avivartya*, *pou t'ouei tchouan* 不退轉, septième *vihāra*.

[3] *Wou so ts'ong cheng kiu tsou tch'eng tsieou* 無所從生具足成就. M. Rahder, *op.*

complément réalisé, on gagne l'*abhiṣeka* [1]. Pourquoi n'en serait-il ainsi que des *bodhisattva* qui possèdent les pratiques? (C'est-à-dire : pourquoi les *bodhisattva* qui parcourent successivement tous les degrés de la carrière seraient-ils seuls à atteindre l'*abhiṣeka*?)

Le texte expose ensuite comment on peut parvenir à la science suprême en sautant, sans suivre l'ordre graduel : il faut comprendre que le triple monde est vide, que les cinq *skandha* n'ont point de lieu [2], que les quatre vérités elles-mêmes n'ont point de fondement et ne sont qu'un produit de *saṃjñā*, que les douze *nidāna* ont pour principe l'ignorance, laquelle n'a elle-même point de lieu; car c'est l'attachement à la recherche qu'on appelle ignorance, tandis que, pour la sapience, il n'y a que néant absolu, etc. Il faut qu'en leur vacuité les trois sphères apparaissent au *bodhisattva* comme des réalités purement nominales, hors de toute vue, pareilles au mirage [3], au rêve, aux fantasmagories, au stipe du bananier, à l'écho au fond des montagnes; de même l'illusionniste regarde les personnages qu'il crée et n'y voit point d'hommes. Comparaison du rêveur qui, après avoir vécu en songe dans les cinq *gati*, d'abord dans la *gati* humaine, où il jouit du luxe et des plaisirs des sens comme ministre d'un roi, puis dans les *gati* inférieures, puis au ciel où il s'amuse avec des *apsaras*, s'éveille et ne voit plus rien de qu'il possédait. Ainsi le *bodhisattva* comprend que les cinq *gati* sont comme un songe et que tout est foncièrement inexistant et insaisissable [4]; il parvient alors à l'*avaivartya* et au « sans lieu », etc. [5] Stances récapitulatives.

---

cit., p. XXII, veut trouver ici le terme *anutpāda*. Il est vrai que, d'après le *Daśabhūmika* (éd. Rahder, p. 63-64) et la *Bodhisattvabhūmi* (éd. Rahder, en appendice au *Daśabhūmikasūtra*, p. 21-22), le huitième *vihāra* est caractérisé par la connaissance de la nature improduite (*ādyanutpanna*) des choses (*dharma*) et par l'obtention de l'*anutpattika-dharma-kṣānti*. Mais, plus haut dans notre chapitre, p. 228 b^{10}, *anutpattika* est rendu par *pou k'i* 不起, comme dans les chapitres précédents. Il doit donc s'agir ici de l'arrivée du Bodhisattva à sa dernière naissance. Comme le dit le *Mahāvastu* (cité Rahder, *ib.*, p. VI), le Bodhisattva, dans la dixième *bhūmi*, sait qu'il ne reviendra plus à une nouvelle existence (*apunāvarta*) après celle où il va entrer (au Tuṣita). Dès le septième *vihāra*, il est « sans retour » (*avaivartya*, terme dont la définition varie beaucoup suivant les textes, les écoles et les Véhicules); au dixième il est « oint » (*abhiṣikta*) comme héritier du Roi de la Loi, et n'est plus « lié qu'à une seule naissance » (*ekajātipratibaddha*); dans plusieurs listes chinoises des dix *vihāra*, le terme *abhiṣeka* ou *abhiṣikta* pour le dixième *vihāra* est remplacé par *pou tch'ou* 補處, « en instance de suppléance », qui équivaut à *ekajātipratibaddha*.

(1) *A-wei-yen* 阿惟顏, transcription d'*abhiṣeka* dans toute une série de traductions des IIIe et IVe siècles : *Pañcaviṃśatikā-prajñāpāramitā* traduite par Wou-lo-tch'a en 291 (citée T. 2128, IX, 358 *b*); *Sūtra des dix séjours*..., traduit par Dharmarakṣa en 302 (T. 283, 454 *c*) et par Gītamitra entre 317 et 420 (T. 284, 457 *c*); *Sūtra du śīla intérieur des Bodhisattva*, traduction attribuée depuis les T'ang à Guṇavarman († 431), mais dont la terminologie paraît plus archaïque (T. 1487, 1034 *a*), etc. Cette transcription est bizarre, comme plusieurs des transcriptions qu'on trouve dans ces textes pour les noms des *vihāra*; mais il n'est pas douteux qu'elle corresponde à *abhiṣeka* (cf. les gloses de Hiuan-ying et de Houei-lin, dans T. 2128, IX, 358 *b*, XXXIV, 537 *c*) : les traductions parallèles plus récentes ont *kouan ting* 灌頂, « onction », ou *pou tch'ou*, « en instance de suppléance ». Peut-être le dernier caractère, *yen* 顏 (<*ngan), est-il fautif pour *che* 碩 (<*źįäk), faute qui serait devenue usuelle, ainsi qu'il est souvent arrivé dans la tradition des textes bouddhiques chinois.

(2) *Wou tch'ou* 無處, et plus loin (228 c^{22}, 229 a^{11}) *wou tch'ou so* 無處所, probablement *apratiṣṭhita* ou *asthāna*; cf. mon *Concile de Lhasa*, Paris, 1952, p. 71, n. 5.

(3) *Ye ma* 野馬, *marīci*.

(4) *Pou k'o tö* 不可得, *anupalabhya*.

(5) Cette comparaison est courante dans la littérature mahāyāniste. Dans la *Pañcaviṃśatisāhasrikā-prajñāpāramitā* (T. 1509, XCV, 722 *a*), le Buddha y recourt pour convaincre Subhūti de l'irréalité des plaisirs des sens, des transmigrations dans les cinq *gati*, des exercices purificateurs, etc. Ailleurs (*ib.*, VII, 110 *b*, trad. Lamotte, p. 425), ce sont trois frères qui ont commerce en rêve

229 a^{16}–b^{25}. La «pratique par saut» s'explique par l'«unité», la non-dualité foncière de l'homme : c'est parce qu'on ne comprend pas cette unité que surgit la notion de moi, d'où résulte l'attachement, d'où le lien, d'où le désir de se délivrer du lien; sans attachement et sans lien, qui donc rechercherait la délivrance? La pureté foncière de l'esprit n'est pas plus voilée par les cinq *skandha* que l'espace n'est sali par les cinq substances qui s'y trouvent : nuages, brouillards, poussière, fumée, cendre; ce n'est point par un processus graduel que l'on pénètre le néant des phénomènes, qu'on accède, grâce à une sapience sans obstacle (1), à la profonde acceptation des choses (2). Apologue du mendiant profane qui suit le Buddha et profite des aumônes des *dānapati*. Il a la bonne pensée de regretter que sa pauvreté, due à ses péchés antérieurs dont il s'accuse, l'empêche de pratiquer l'aumône, et se promet de faire de riches dons au Buddha et à sa communauté s'il fait fortune. Ayant quitté le Buddha, il se couche sous un arbre; midi passe et l'ombre des autres arbres se déplace, mais sous le sien elle reste immobile (3). La crasse et la poussière dont il est couvert tombent d'elles-mêmes et, sous son arbre, dont l'ombre le couvre comme un dais, il prend si grand air que les gens du pays, qui sont à la recherche d'un nouveau roi, lui offrent le trône (4). Dès lors il fait régner la vertu et entretient le Buddha et sa communauté. C'est de même qu'il suffit au *bodhisattva* de comprendre, par «saut», sa pureté foncière pour que ses mérites deviennent sublimes et qu'il sauve tous les êtres. Lui qui subissait les tourments des cinq *gati* dans le *saṁsāra*, il a entendu la Loi bouddhique profonde, celle qui enseigne la sapience du néant foncier, et s'il pratique la grande bienveillance et la grande compassion universelles,

---

avec les courtisanes Āmrapālī, Sumanā, Utpalavarṇā (cf. *sup.*, p. 355, n. 1); à leur réveil, ils se disent : «Ces femmes ne sont pas venues à nous, et nous ne sommes pas allés à elles; et cependant, le commerce amoureux a eu lieu, puisqu'il nous a réveillés.» Bhadrapāla saisit cette occasion pour leur démontrer la vacuité des *dharma*, produits de la seule pensée; et les trois frères obtiennent l'*avaivartya*. Dans le *Ratnakūṭa* (*Pitāputra-samāgama*, T. 310, LXXIV, 419 *a*; cf. *Śikṣāsamuccaya*, p. 252), un homme voit en rêve une belle femme auprès de laquelle il entend une musique exquise. Comme il se demande, au réveil, si cette musique dont le souvenir persiste était réelle ou non, on lui enseigne que tous les plaisirs dont il a joui dans son rêve sont néant : il en est de même des plaisirs auxquels s'attachent les ignorants, et qui leur valent de transmigrer dans les *gati*, elles-mêmes illusoires. Une des dix *kṣānti* dont il est question dans l'*Avataṁsaka* (T. 279, XLIV, 233 *a*) est dite «comme le rêve» (*jou mong jen* 如夢忍). Le *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 62, compare le Bodhisattva qui, dans la 8e terre (l'«Inébranlable», *acalā*), accomplit son œuvre sans effort (*anābhoga*), au rêveur qui fait en dormant de grands efforts pour se tirer d'un fleuve où il est tombé : ces efforts même le réveillent, et, en se réveillant, il est délivré. Même comparaison dans le *Laṅkāvatāra*, éd. Nanjō, p. 214, également pour la huitième *bhūmi*, mais avec une interprétation différente. Cf. aussi Lamotte, *op. cit.*, p. 425, n. 1.

(1) *Wou koua ngai* 無罣礙, *apratihata* ou *anāvaraṇa*; cf. Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 4828 *c*.

(2) *Fa jen* 法忍, *dharmakṣānti*. La *paramārtha-kṣānti* est caractéristique de la huitième *bhūmi*, qui est dite «profonde» (*gambhīra*), *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 64-65.

(3) La huitième *bhūmi* est l'Immobile, *acalā*.

(4) Cf. *sup.*, p. 427, n. 8, et *infra*, p. 434, n. 6. Le maître de Dhyāna Chen-houei (668-760), dans ses *Entretiens* (trad. Gernet, Hanoi, 1949, p. 52-54), donne également comme exemples de «l'éveil subit» la possibilité d'accéder au trône impérial sans en gravir un à un les neuf degrés, ou l'élévation soudaine à la dignité de premier ministre de simples particuliers comme le grand duc de Tcheou, Lu Chang, ou comme Fou Yue, personnages de l'antiquité chinoise à la Cincinnatus. On a voulu reconnaître dans de tels textes de l'école du Dhyāna l'influence de l'esprit démocratique chinois; M. Hou Che (cf. *Bibliographie bouddhique*, VII-VIII, p. 133) prétend même nous présenter le maître de Chen-houei, Houei-neng (638-713), comme un révolutionnaire bon teint, en rupture avec le bouddhisme de l'Inde. On voit par le présent texte, incontestablement indien, combien ces opinions sont risquées. Il ne s'agit pas ici de politique, mais de religion. Quant à savoir si, en politique, ce n'est pas le bouddhisme qui s'est avéré démocratique en Chine (comme en Inde), c'est une autre question.

c'est en raison de l'inexistence du moi : il veut sauver les hommes, mais il ne voit point d'homme; il sauve ce qui n'est point à sauver[1]. Lorsqu'il atteint par «saut» l'*avaivartya* et l'*abhiṣeka*[2], on dit qu'il gagne des mérites; mais il n'a rien gagné. De même les ténèbres disparaissent sans laisser de trace quand le soleil se lève; de même encore le chercheur d'or qui connaît son métier ne se fait point un mérite de trouver de l'or, car la montagne aurifère existe spontanément, et n'est point fabriquée. Lorsqu'on reconnaît la foncière pureté de l'homme, il n'y a plus d'obstacle à l'entrée dans le Chemin : de même l'espace est pur en lui-même, sans qu'il y ait nul purificateur. Stances récapitulatives.

Histoire de l'homme qui veut voir le Buddha et se demande quelle est son apparence, à quoi tendent ses discours, etc. Ānanda le voit venir de loin et, à son tour, $229\ b^{26}$–c^{13}. demande au Buddha quel est cet homme. Réponse du Buddha, sur l'inexistence de l'individu et sur l'invisibilité du *dharmakāya*, qui n'a ni forme ni lieu; le corps que le Buddha manifeste sous la forme d'un homme individuel est pareil à un écho. Ces réflexions conduisent à l'*abhiṣeka*, où tout est égal[3] comme l'espace. Stances récapitulatives.

Dès le *prathama-cittotpāda*, le *bodhisattva* conçoit le désir de sauver tous les êtres. Il médite sur le corps, fait de quatre éléments matériels, produit d'une combinaison $229\ c^{13-28}$. de causes et de conditions, pareil à la chose empruntée qui n'appartient ni au prêteur, ni à l'emprunteur et que celui-ci devra rendre, ou à l'automate, simple assemblage de bois; les cinq *skandha*, les douze *nidāna* sont sans aller et retour, sans forme et sans nom, comme le reflet dans l'eau. Ces méditations introduisent par «saut» dans la ville de la Loi. Stances récapitulatives : il ne croit plus au moi, à l'homme individuel; son regard éclairci ne voit plus le *citta-mano-vijñāna*... Les cinq *gati* sont un mirage; tous les péchés sont semence de Buddha[4], etc.

Mais il ne s'agit là que du sage chez lequel la pensée de la *bodhi* se produit spontanément. Cultivant les pratiques de Tathāgata, ce n'est point par des paroles qu'il $229\ c^{22}$–$230\ a^{12}$. parvient à la *bodhi* : de même l'éclat du soleil se répand partout en un instant. Ayant compris la vacuité, il ne fait plus de distinction entre religion (*tao*) et mondanité; tout lui apparaît égal comme l'espace. De même que le lotus bleu naît dans la boue, spontanément, sans germe au-dessous[5], ainsi le *bodhisattva*, au sein même du désir, comprend subitement la douleur des trois sphères et, sans plus voir le *saṁsāra*, sans s'arrêter dans le *nirvāṇa*, il se voue au salut des êtres. Stances récapitulatives.

... Né dans la boue, le lotus est pur;
Ses quatre couleurs sont l'image des quatre *apramāṇa*.
En sautant la gradation, [le Bodhisattva] parvient à l'*abhiṣeka*;
Il maîtrise le *śūraṁgama* par sa force héroïque.

---

(1) Sur ce paradoxe de la morale bouddhique, voir mon article «*L'esprit de bienfaisance impartiale dans les civilisations anciennes de l'Extrême-Orient*», *Rev. intern. de la Croix-Rouge*, n° 404, Genève, 1952, p. 675.

(2) L'*avaivartya* est la caractéristique de la septième *bhūmi*; l'*abhiṣeka* est un des noms de la dixième *bhūmi*.

(3) *Teng* 等, *sama*.

(4) *Fo tchong* 佛種, *buddha-bīja*. Cf. les nombreux textes cités dans Mochizuki, *Bukkyō daijiten*, p. 4009. Notre passage se rapproche en particulier du *Vimalakīrti-nirdeśa* (T. 1775, VII, 392 *a*), où l'on a également la métaphore du lotus : «Les dix chemins de mal (*akuśaladharmapatha*) sont semence de Tathāgata : en somme, les soixante-deux vues hérétiques et toutes les passions sont semence de Buddha... De même les lotus ne naissent point sur les hauts plateaux, mais seulement dans la boue des terrains bas et humides.»

(5) Pour cette comparaison, cf. la note précédente, et un texte très proche du *Vimalakīrti-nirdeśa* dans le *Kāśyapa-parivarta*, éd. Staël-Holstein, p. 110 (cf. p. 67).

230 a^{13-22}. Le *bodhisattva* est comme l'oiseau qui vole dans l'espace [1], sans obstacle et sans crainte ; l'espace est pour l'oiseau comme la terre. De même le *bodhisattva*, dès l'instant même du *cittotpāda*, accède à la sapience (du vide) : il ne manque de rien, étant muni des *upāya;* son esprit est égalisé comme l'espace ; sans lieu fixe, sans augmentation et sans diminution, il ne se fait ni une difficulté du *saṁsāra*, ni un plaisir du *nirvāṇa*. Le monde et ses formes diverses n'ont pour lui pas plus de fondement que les cinq colorants des textiles, qui sont tirés des végétaux, eux-mêmes nés de la terre, laquelle repose sur l'eau, établie sur le vent, qui se tient sur l'espace. Le triple monde est aussi « vide » pour lui que le vent qui pousse les nuages errants. Il n'a ni à illuminer des ténèbres, ni à purifier l'impur ; pour accéder au néant foncier, il n'y a ni sortie, ni entrée.

230 a^{22}–b^{7}. Apologue de l'arbre *jambu* [2], haut de 4.000 lieues, que fait trembler d'angoisse un petit insecte posé sur lui, alors que le grand oiseau *garuḍa* ne l'agite point. C'est que l'insecte a dans son cœur (ou dans son ventre) un diamant contre lequel la divinité de l'arbre est impuissante. De même le *bodhisattva-mahāsattva* [3], lorsqu'il produit la pensée de la *bodhi*, solide comme le diamant, et parvient, en « sautant », à la sapience profonde et au lointain *abhiṣeka*, provoque dans le trimégachiliocosme un sextuple tremblement de terre, alors que les *śrāvaka* [4] ne produisent aucun effet pareil lorsqu'ils accomplissement les quatre fruits [5]. Stances récapitulatives de l'apologue.

23 b –c. Apologue de l'homme qui devient subitement empereur : il est comparable au *bodhisattva* qui, sans gradation, passe de l'état de profane à l'*abhiṣeka*, pour peu qu'il ait compris le néant foncier et que son esprit soit devenu égal comme l'espace et sans lieu [6]. Apologue de l'arbre médicinal qui surgit soudain dans les airs et dont les branches s'étendent aux dix points cardinaux ; son émanation illumine tout ce qu'il recouvre, régénérant la nature entière et faisant de tous les hommes des bienheureux [7]. Il est une image mythique du *bodhisattva* qui, *pṛthagjana* dans le *saṁsāra*, comprend soudain la Loi profonde : il émet une grande lumière lorsqu'il devient Buddha ; il sauve tous les êtres sans les dix directions, les délivrant des *gati*, leur procurant les *bodhyaṅga*, les *abhijñā* et finalement le *vihāra* [8] d'*abhiṣeka*. Stances récapitulatives des deux derniers apologues [9].

---

(1) *Daśabhūmika-sūtra*, éd. Rahder, p. 10. L'image s'applique également à l'*ākāśānantyāyatana-samāpatti*, Lamotte, *op. cit.*, p. 1032 ; au *bhavāgra*, T. 616, II, 694 a^{7}.

(2) *Yen-feou* 閻浮.

(3) *Ta che* 大士.

(4) *Ti tseu* 弟子.

(5) *Sseu tao* 四道.

(6) Rappel ou variante de l'apologue déjà narré plus haut, p. 432.

(7) Cf. *Hôbôgirin*, vol. III, *Addenda*.

(8) *Tchou* 住. Dans les traductions anciennes, ce terme peut rendre aussi *bhūmi* ; cf. p. ex. les transcriptions citées dans *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, IX, 62 *a*.

(9) [*Note additionnelle.* — Dans le premier numéro d'une nouvelle revue japonaise, *Indogaku bukkyōgaku kenkyū* (*Études indiennes et bouddhiques*), paru à Tōkyō en juillet 1952, p. 96-102, H. Ui revient encore sur sa thèse de Maitreya « personnage historique », en la défendant avec quelque vivacité contre les critiques formulées par S. Yamaguchi dans un récent ou-rage sur le *Karmasiddhiprakaraṇa* de Vasubandhu et par É. Lamotte dans la préface de cet ouvrage (ouvrage et préface que je n'ai pas vus). Les arguments utilisés par H. Ui ne font que confirmer mes remarques de la p. 381, n. 4. Il prétend une fois de plus que l'épithète de *nātha* n'est jamais accolée au nom de Maitreya le Bodhisattva ; en dehors des textes chinois signalés ci-dessus, p. 384, n. 7, on peut mentionner en sanskrit le *Gaṇḍavyūha*, éd. Suzuki et Izumi, p. 489^{8}, qui l'appelle (en vers) Maitra-nātha, appellation que le *Bodhicaryāvatāra*, I, 14, cite sous la forme de Maitreya-nātha.]

TABLE DES MATIÈRES

LA *YOGĀCĀRABHŪMI* DE SAṄGHARAKṢA

Pages

Addenda

P. 297, n. 3. M. Lamotte, que j'ai consulté sur le sens du titre du premier chapitre, «Assemblage et dispersion», pense qu'il peut s'agir d'une allusion aux deuxième et troisième vérités saintes, *samudaya* et *nirodha*, comme dans la célèbre stance *Ye dharmā hetuprabhāvā* ... Les cinq *skandha*, dont l'origine et la constitution forment l'objet des chapitres ii à iv, sont en effet l'origine (*samudaya*) de la douleur (cf. *Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. i, p. 14), tandis que le chapitre v traite de leur (constitution et de leur) dissolution, autrement dit du *nirodha* des *dharma*. — Cf. aussi *Mahāvastu*, III, p. 53[1] : *Pañcasu upādānaskandheṣu samudāyāstaṅgama*.

P. 344, n. 3. Par : «C'est à l'étranger que fut fait l'extrait», il faut entendre que la version abrégée de la *Yogācārabhūmi*, celle de Ngan Che-kao (T. 607), reposait sur un extrait de l'original, extrait préalablement établi en sanskrit, et ne résultait pas d'un abrègement pratiqué en Chine, postérieurement à la traduction, sur le texte chinois. Cf. *Tch'ou san tsang ki tsi*, T. 2145, v, 37 *c* : «Naguère Ngan Che-kao publia une traduction abrégée de la *Yogācārabhūmi* sous le titre de *Ta tao ti king*. Mais, en fait, c'était parce qu'une traduction complète aurait été trop difficile : c'est pourquoi il abrégea le texte et résuma l'exposé. Tche K'ien, lui aussi (au iii[e] siècle p. C.), fit ainsi des extraits [de textes sanskrits, qu'il traduisit en chinois]. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agissait de copies abrégées d'originaux sanskrits, et non pas de [prétendus] textes canoniques [complets] formés en découpant [des traductions chinoises préexistantes].» La critique chinoise tenait pour authentiques, pour «canoniques» les «extraits» bien intentionnés, pratiqués sur des originaux sanskrits, tandis qu'étaient considérés comme «apocryphes» ceux qui étaient pratiqués, par des amateurs chinois d'«arrangements» littéraires, avides de gloriole, sur des textes chinois précédemment traduits du sanskrit.

P. 353, n. 2. Sur les différentes versions chinoises du *Pratyutpanna-samādhi-sūtra*, cf. T. Hayashiya, *Iyaku kyōrui no kenkyū*, Tōyō Bunko ronsō, vol. XXX, Tōkyō, 1945, p. 544-578, dont une des conclusions est que seul T. 418 est une traduction authentique de Tche Leou-kia-tch'an, T. 417 n'en étant qu'un arrangement abrégé, un «extrait» apocryphe.

P. 394, n. 1. Les maîtres d'Abhidharma de l'école Sarvāstivādin discutaient gravement la question de savoir si, au ciel Tuṣita, on apaisait le désir par de simples serrements de mains ou par des accouplements ayant la durée d'un serrement de mains (*Kośa*, trad. La Vallée Poussin, chap. iii, p. 164-165); et le *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* (trad. Lamotte, p. 267-268) imagine toutes sortes d'arguments saugrenus pour justifier la naissance du Bodhisattva au Tuṣita.

P. 394, n. 7. Dans un petit apocryphe chinois de l'époque de l'impératrice Wou (fin du vii[e] siècle), dont plusieurs fragments ont été retrouvés à Touen-houang et ailleurs, on commence par invoquer Amita et ses acolytes puis, à la fin du texte, on formule le vœu de «rencontrer Maitreya à l'avenir». Cf. T. 2889, et Y. Yabuki, *Meisha youn kaisetsu*, Tōkyō, 1933, 2[e] partie, p. 269-272.

P. 401, n. 2, et 408, n. 4. Sur le T'ai-chan considéré comme siège de l'enfer bouddhique, cf. A. Waley, *A Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang...*, Londres, 1931, p. xxvi; P. Pelliot, *TP*, XXVIII (1931), p. 384; Z. Tsukamoto, *Shina bukkyō-shi no kenkyū, Hoku-Gi hen*, Tōkyō, 1942, p. 307 et suiv.

LA DYNASTIE DES LÝ ANTÉRIEURS D'APRÈS LE *VIỆT ĐIỆN U LINH TẬP*

par

Maurice DURAND

Le troisième et le quatrième textes du *Việt điện u linh tập* 粤甸幽靈集, ms. A. 47 de l'E.F.E.O., f° 3 *b* et 4 *a* et *b*, exposent la vie de deux héros historico-légendaires du Việt-Nam : Triệu Việt-vương 趙越王 et Lý-Phật-Tử 李佛子. Ces deux personnages appartiennent à la période que les histoires officielles du Việt-Nam placent sous l'égide de la dynastie des Lý antérieurs (544 à 602 ap. J.-C.). En Chine, pendant ce temps, régnèrent successivement comme dynastie principale : les Nan Leang 南梁, les Tch'en 陳 et les Souei 隋.

Le ms. A. 47 rédige en deux textes séparés une histoire que les autres manuscrits du *V. Đ. U. L. T.* racontent en un seul texte, plus long. Il ne s'étend pas sur les événements qui amenèrent la fondation de la dynastie des Lý Antérieurs par Lý-Bôn 李賁. Or le *Đại Việt Sử Ký*, les rédactions antérieures et postérieures des Annales viêtnamiennes et les histoires non officielles font une place à Lý Bôn dont l'action a précédé et permis les exploits de Triệu Việt-Vương et de Lý Phật Tử.

En 541 ap. J.-C.[1], 7° année Ta-t'ong 大同 des Leang, paraît sur la scène de l'histoire viêtnamienne Lý Bôn ou Lý Bí. Depuis la répression de la rébellion des sœurs Trưng 徵 par le général chinois Ma Yuan 馬援 (40-42 ap. J.-C.), les territoires au sud du Yue (Việt) étaient retombés sous l'administration directe de la Chine dont le contrôle s'exerçait jusqu'aux frontières du Lin-yi 林邑 dans le Centre Việt-Nam actuel.

Durant cette période un double courant se fait de la Chine vers le Kiao-tcheou 交州 (Giao-châu). Courant culturel : la Chine, pays suzerain, exporte sa culture et sa civilisation; les élites du Giao-châu formées à la chinoise deviennent de plus en plus nombreuses et le gouvernement chinois est obligé peu à peu de leur ouvrir

---

[1] Je suis l'édition des annales imprimée en 1800 sous le titre *Đại Việt Sử Ký* 大越史記 où se trouvent les considérations de Lê-văn-Hưu 黎文休, auteur du *Đại Việt Sử Ký* primitif (début du XIII° siècle), de Ngô-Sĩ-Liên 吳仕連, auteur du *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* 大越史記全書 (1479), de Ngô-Thì-Sĩ 吳時仕 (1726-1780) et de Nguyễn-Nghiễm, 阮儼 (1708-1775). J'indiquerai cette édition par l'abréviation *Đ.V.S.K.* Mes renvois avec cette abréviation concerneront le q. 5 du *Ngoại kỉ*, Annales des Lý antérieurs. Les autres abréviations utilisées seront : *Đ.V.S.K.T.T.* : *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*; *V.Đ.U.L.T.* : *Viện Điện u linh tập*. Les cotes des ouvrages sont celles de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

l'accès aux fonctions administratives, soit de leur pays, soit de la Chine elle-même [1]. Courant humain : l'émigration chinoise vers leurs colonies du Sud, constante depuis la première conquête chinoise (111 ap. J.-C.), semble s'être amplifiée à la suite des troubles qui suivirent la chute des Han. De nombreux réfugiés chinois s'installèrent au Giao-châu et y firent souche. Quelques générations s'attachaient à leur patrie d'adoption et devenaient gens du Giao-châu. Leurs intérêts matériels et les unions qu'ils contractaient dans le pays les détachaient insensiblement de leur patrie. Devant la politique chinoise ils finissaient par réagir comme de véritables autochtones. Parfois les révoltes contre les gouverneurs chinois trouvaient en la personne de ces descendants de Chinois des chefs audacieux et obstinés [2].

Ainsi Lý-Bôn ou Lý-Bí était descendant à la septième génération de Chinois émigrés en Giao-châu à la suite des troubles de la fin des Han postérieurs. Il était originaire de la préfecture de Thái-bình 太平 [3] dans le Giao-châu. Ce Thái-bình ne correspond pas à la province de même nom dans le Nord-Việt-Nam actuel. Les commentateurs viêtnamiens le rattachent à l'ancienne province de Phong, le Phong-châu 峯州, qui, d'après eux, s'étendait sur la majeure partie de la province actuelle de Sơn-tây 山西 [4]. La famille de Lý-Bôn avait probablement réussi à faire fortune à Thái-bình et de génération en génération son crédit s'y était affermi. Cependant Lý-Bôn n'aurait pas été amené à jouer le rôle de chef de révolte si les circonstances ne s'y étaient pas prêtées. A l'influence de sa famille, Lý-Bôn ajoutait des qualités personnelles susceptibles de lui attirer la confiance des révoltés. Il était suffisamment cultivé pour avoir été haut fonctionnaire des Leang; suffisamment doué de qualités guerrières pour que les Chinois lui aient confié la direction d'une province frontière comme celle du Kieou-tö (Cửu-đức) 九德 [5], l'ancien Kieou-tchen

---

[1] Les Viêtnamiens font commencer les débuts de l'accès des élites du Sud aux fonctions publiques en Giao-châu et en Chine à Lý-Tiến 李進, originaire du Kiao-tche (Giao-chỉ) 交趾 et gouverneur de cette province sous l'empereur Ling-ti 靈帝 (168-189 ap. J.-C.); cf. Trần-Trọng-Kim, *Việt-Nam Sử Lược*, édit. 1920, p. 32.

[2] Le plus bel exemple de cette assimilation des Chinois par les pays du Sud est Tchao T'o (Triệu Đà) 趙陀.

[3] Le *Đ.V.S.K.* dit 龍興太平人 : « Originaire de Thái-bình de Long-hưng ». Certaines traditions viêtnamiennes rapportent erronément, à mon avis, que Lý-Bôn était originaire de Long-hưng du Thái-bình (cf. *Nam Phong*, n° 131, p. 48).

[4] Ainsi le *Cương Mục*, Nguyễn-Thúc-Khiêm dans *Nam Phong*, n° 131, Hoàng-xuân-Hãn dans son commentaire du *Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca* édité par la maison Sông-Nhi en 1949 à Hà-nội. Le Phong-châu 峯州 d'après le *Dictionnaire géographique* 中國古今地名大辭典 a été fondé en tant que circonscription administrative par les Leang; les Souei en ont fait le Hưng-châu 興州. Cependant les traditions viêtnamiennes ont le souvenir d'un Phong-châu qui existait dès les débuts de leur histoire légendaire. Les commentateurs du *Cương Mục*, 1, q. f. 21 expliquent que cette circonscription devait se trouver dans les limites approximatives du territoire des préfectures actuelles de Vĩnh-tường 永祥 et de Lâm-thao 臨洮 de la province de Sơn-tây. D'autres traditions le placent un peu plus au nord, dans la région de Việt-tri, Bạch-hạc.

[5] Cửu-chân fut établi par les Han comme commanderie; on le localise dans le Thuận-hoá, Thanh-hoá et Nghệ-an actuels. Les Leang le changèrent en Ái-châu 愛州 ; les Souei rétablirent l'ancien nom de Cửu-chân et les T'ang reprirent le nom de Ái-châu. Puis alternativement on employa ces deux désignations. Le nom ne figure plus dans l'organisation administrative actuelle. Sur le Cửu-đức 九德, cf. Aurousseau, *La première conquête des pays annamites*, in *BEFEO*, tome XXIII, p. 221, note 7, et Rolf Stein, *Lin-Yi*, p. 35-36. C'est une commanderie créée par les Wou 吳 (222-280 av. J.-C.); elle fut maintenue du IIIe au VIe siècle. Dans la tradition viêtnamienne, si l'on se reporte au tableau des quinze provinces du royaume de Văn-lang (*C.M.*, q. 1, f. 3r) le Cửu-chân est indiqué comme la onzième province et le Cửu-đức la quatorzième. Le commentaire de la géographie de Nguyễn-Trãi par Nguyễn-thiên-Túng donne Cửu-chân = Thanh-hoá, mais ne parle pas du

(Cửu-chân) 九眞[1], face au Lin-yi[2] dont les troupes essayaient continuellement de pousser vers le Nord. En Chine, les Leang, suzerains du Giao-châu, étaient plongés dans les troubles intérieurs et les difficultés extérieures. Les gouverneurs chinois des provinces éloignées devaient principalement compter sur leurs propres forces et, à l'occasion, sur l'aide des gouverneurs chinois voisins. Le gouvernement impérial ne prenait des mesures importantes qu'après l'échec de ses représentants locaux.

Avant sa révolte Lý-Bôn semble avoir séjourné dans la Chine des Leang où il occupait une charge publique. Mais ses fonctions lui déplurent pour des raisons que l'histoire officielle et la tradition ne rapportent pas avec précision[3]. Il quitta sa charge et revint à Thái-bình. Avait-il le désir de fuir un pays troublé? Avait-il été maltraité ou avait-il subi quelque vexation? L'histoire viêtnamienne cache-t-elle peut-être une disgrâce de Lý-Bôn, puisque, après son retour de Chine et à la veille de sa révolte, il se trouvait commandant des troupes de Cửu-đức qui deviendront le noyau de l'armée des révoltés[4].

Le gouverneur du Giao-châu en 541 était Siao Tseu (Tiêu Tư) 蕭諮 qui s'était aliéné les cœurs par ses vexations et ses actes de violence. Comme les sœurs Trưng contre le gouverneur Sou Ting (Tô Định) 蘇定, Lý-Bôn rassembla contre Siao Tseu une grande partie des chefs locaux et des gens avides d'action. Quelques noms sont parvenus jusqu'à nous. Tinh Thiệu 井紹[5] qui, d'après les mss. A. 1919 et A. 751, avait été fonctionnaire des Leang et compagnon de Lý-Bôn en Chine et qui

---

Cửu-đức. Il est probable que la tradition viêtnamienne est erronée et que sous les Han le Cửu-chân était la commanderie la plus méridionale de la Chine, comprenant le Thanh-hoá et une partie du Nghệ-an actuel. A partir des Han et au cours des siècles, les autorités administratives du Cửu-chân ont poussé plus au sud les limites de leur juridiction pour suivre les progrès de la colonisation. Le Cửu-chân s'est étendu sur tout le Nghệ-an et le Hà-tĩnh actuels et les Wou ont dû créer le Cửu-đức avec la partie sud du Cửu-chân et les territoires qui s'y étaient ajoutés. On eut alors Cửu-chân et Cửu-đức, ce dernier se trouvant à la limite extrême-sud de l'empire chinois au contact du Lin-yi. Ce processus de l'organisation administrative chinoise aux frontières était courant à ces époques anciennes. Le commentaire du *C.M.* dit nettement, *loc. cit.*, «si nous examinons les *Mémoires des Tsin* 晉志 [pour l'histoire des Tsin 晉書] la commanderie de Kieou-tö (Cửu-đức) date des Wou. C'est le territoire de la province actuelle de Hà-tịnh».

[1] Voir note précédente.

[2] Sur les problèmes géographiques, folkloriques et ethonographiques concernant le Lin-yi, cf. Rolf Stein, *op. cit.*

[3] Dans sa traduction du *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư*, Henri Maspero dit que Ly-Bôn a servi sous Siao Tseu et qu'il servit sous lui «sans réaliser son ambition». Le *Đ.V.S.K.* que j'utilise dit 仕梁不得志歸太平 «Lý-Bôn, au service des Leang comme fonctionnaire, n'ayant pas réalisé ses désirs, retourna à Thái-bình». Le texte continue : «à cette époque, le gouverneur Siao Tseu avait perdu le cœur du peuple parce qu'il commettait des exactions et était violent; l'Empereur (Lý-Bôn) projeta de lever des troupes pour le chasser». Suit alors le passage concernant Tinh-Thiệu; puis q. 5, f° 1 v° le texte reprend 時監九德軍因連結數州豪傑俱響應 : «à cette époque, il (Lý-Bôn) était inspecteur des troupes du Cửu-đức; dans ces circonstances les braves des châu voisins répondirent tous à son appel». J'interprète les faits de la manière suivante : Lý-Bôn servit les Leang en Chine; comme ses désirs n'étaient pas satisfaits (ou bien : contre ses désirs) il retourna à Thái-bình; il occupa ensuite la charge d'inspecteur au Cửu-đức et à ce moment-là se révolta contre Siao Tseu. Les manuscrits du *V.Đ.U.L.T.* font vivre Lý-Bôn et Tịnh-Thiệu ensemble en Chine. A. 1919 dit qu'après une vexation subie par Tinh-Thiệu ils retournèrent tous deux dans leur pays natal 賁與紹還鄉里. Le ms. A. 751, f° 19 r° est formel sur ce point 賁與紹回故郡 «Bôn et Thiệu revinrent dans leur commanderie natale».

[4] Le *Đ.V.S.K.* donne 監九德軍. Les manuscrits du *V.Đ.U.L.T.* donnent 監九德州.

[5] Le *V.Đ.U.L.T.* A. 1919 écrit 井詔. L'orthographe varie d'ailleurs suivant les manuscrits 井紹, 併紹.

était retourné en Giao-châu à la suite d'un affront du ministre de l'intérieur Ts'ai Tsouen 蔡 樽. Blessé dans son amour-propre, Tinh Thiều se rallia facilement à Lý-Bôn. Un autre adjoint de Lý-Bôn fut un chef local [1] de Chu-diên [2] nommé Triệu-Túc 趙 肅. Enfin des noms plus célèbres : Phạm-Tu 范 修 qui s'illustra contre le Lin-yi, Triệu-Quang Phục 趙 光 復 qui prendra la succession de Lý Bôn et deviendra Triệu Việt-Vương, sujet du premier texte que nous publions; Lý-Thiên Bảo 李 天 寶, frère de Lý-Bôn, et Lý-Phật-Tử de la famille de Lý-Bôn, sujet du second texte que nous publions.

Siao Tseu s'avoua vaincu sans combat, semble-t-il, et, par des présents offerts à Lý-Bôn, acheta la possibilité de fuir au Kouang-tcheou 廣 州, base des troupes chinoises chargées de maintenir l'ordre dans les pays au sud du Yue.

Lý-Bôn s'empara alors du chef-lieu du Giao-châu, Long-biên 龍 編 [3].

Cependant, au Kouang-tcheou, Siao Tseu, en collaboration avec les autorités locales, tentait d'organiser la reconquête du territoire perdu. Il ne put imposer sa volonté aux gouverneurs Lou Tseu-hiong 盧 子 雄 et Souen Kiong 孫 冏 chargés par ordre impérial de rétablir l'ordre au Giao-châu.

En 542 ap. J.-C., au printemps, alors que les troupes de Tseu-hiong et de Souen Kiong, devaient se mettre en marche, leurs chefs demandèrent de remettre l'expédition à l'automne. Ils craignaient la malaria du printemps. Leur suggestion ne fut pas acceptée par le gouverneur du Kouang, Siao Ying 蕭 暎, appuyé par Siao Tseu. Tseu-hiong et Souen Kiong se mirent en marche à contre-cœur. Arrivés dans la préfecture de Ho-p'ou 合 浦 [4], leurs troupes subirent des pertes dues à la maladie et ne poussèrent pas plus loin. Cet échec de la première tentative d'expédition contre Lý-Bôn s'acheva par la condamnation à mort des chefs chinois, Tseu-hiong et Souen- Kiong, mauvais organisateurs ou guerriers pusillanimes.

Nos manuscrits du *V.Đ.U.L.T.* ne parlent pas de cette contre-offensive avortée. En accord avec les Annales officielles, ils montrent que durant l'année 543 ap. J.-C. (9e année Ta-t'ong des Leang), Lý-Bôn, en plus des difficultés d'une situation extérieure menaçante du fait des préparatifs chinois au Kouang-tcheou et dans les provinces voisines restées fidèles aux Leang, dut repousser une attaque du Lin-yi sur la préfecture frontalière du Cửu-đức. Ce fut son général Phạm-Tu qui battit le roi du Lin-yi et permit à Lý-Bôn d'organiser le nouvel état et de prendre des dispositions pour faire face à une attaque de la Chine qui le considérait comme un rebelle à exterminer.

En 544 ap. J.-C. les Annales viêtnamiennes relatent les mesures prises par Lý-Bôn pour organiser le royaume indépendant du Sud et fonder la dynastie des Lý antérieurs. Mesures symboliques et mystiques : il se proclame Lý Nam đế 李 南 帝, Lý Empereur du Sud, inaugure pour la première fois dans l'histoire du Việt-Nam l'institution d'une ère de règne, l'ère Thiên-đức 天 德 ou Ère de la Vertu Céleste, donne à son royaume un nom prometteur de pérennité, Royaume de Vạn-xuân 萬 春 [5] ou Royaume des Dix-Mille Printemps, élève à Long-biên même un palais

---

[1] Chefs autochtones. Le *Ts'eu Hai* donne 此 謂 蠻 夷 之 渠 帥 «ainsi sont appelés les grands chefs des Man et des Yi».

[2] Essai de localisation in Maspero, *BEFEO*, X, 580-584, et voir la suite de mon développement.

[3] Essai de localisation dans le Bắc-ninh in Maspero, *id.* 569.

[4] Ho-p'ou — Nom d'une commanderie fondée par les Han Occidentaux. Son territoire s'étendait sur le territoire de la sous-préfecture actuelle de Hai-k'ang 海 康 dans le Kouang-tong. Sous les Han Orientaux, il s'étendit sur la sous-préfecture actuelle de Ho-p'ou. Il est important dans l'histoire ancienne du Việt-Nam; beaucoup d'expéditions chinoises envoyées contre ce dernier pays l'utilisèrent comme base de départ pour leur infanterie ou leur marine.

[5] La localisation du royaume de Vạn-xuân par Maspero dans le *BEFEO*, t. X, p. 571 est diffi-

qui contient toute son espérance, le Palais des Dix-Mille Années. Mesures administratives : il organise une hiérarchie de fonctionnaires et de dignitaires dont les postes, les plus élevés furent confiés à ses compagnons de lutte : Tinh-Thiệu, Phạm-Tu, Triệu-Túc, qui devint Grand-Maître 太傅.

Cette même année l'Empereur des Leang, irrité de l'échec de la première contre-offensive et de la proclamation de l'indépendance du Royaume des Dix Mille Printemps, envoie contre Lý-Bôn une seconde expédition sous le commandement du général Lan K'in 蘭欽 qui échoue dans des conditions semblables à celle de Tseu-hiong et de Souen Kiong. Ses troupes, arrêtées par une épidémie, ne dépassent pas la frontières du Giao-châu.

En 545 ap. J.-C. les Leang, devant ces échecs répétés, prirent des mesures importantes. Tout d'abord changement dans le commandement chinois. Siao Tseu est remplacé par Yang P'iao 楊瞟 comme gouverneur du Giao-châu. A l'exemple des Han qui avaient envoyé l'un de leurs plus grands chefs militaires le général Ma Yuan contre les sœurs Trưng, les Leang envoyèrent contre Lý-Bôn, Tch'en Pa-sien (Trần Bá-tiên) 陳覇先. Ensuite, ils mirent des moyens importants en hommes et en matériel à la disposition du nouveau commandant du corps expéditionnaire chinois. Tch'en Pa-sien, un des plus grands personnages de l'Empire des Leang, sut se faire obéir des gouverneurs chinois et pousser ses troupes à aller avec confiance au combat.

Le rassemblement des troupes chinoises se fit au Kiang-si. Le gouverneur du Ting tcheou 定州, Siao Pou 蕭勃 réunit ses troupes à celles du nouveau gouverneur désigné du Giao-châu, Yang P'iao. Tch'en Pa-sien pénétra en Giao-châu à l'avant-garde du corps expéditionnaire chinois.

Lý-Bôn subit une série d'échecs et perdit son royaume. Il est d'abord vaincu à Chu-diên. De là il se replie sur le fleuve Tô-lịch 蘇歷江 dans les environs du Hanoi actuel. Il y subit une grave défaite et se retire dans la préfecture de Gia-ninh 嘉寧. Les généraux des Leang l'y poursuivent et l'assiègent.

En 546 ap. J.-C. Yang P'iao s'empare du chef-lieu de Gia-ninh. Lý Bôn se retire de plus en plus vers la haute région, d'abord à Tân-xương 新昌 dans le Phong-châu, puis chez les Leao 獠 au lac Điển-triệt 典澈. Battu par Tch'en Pa-sien il se retira dans la circonscription barbare du Khuất-liệu 屈獠 où il essaya de reconstituer ses forces pour continuer la lutte. A partir de ce moment Lý-Bôn n'apparaît plus comme le chef réel de la résistance viêtnamienne. Il a délégué ses pouvoirs à Triệu-Quang-Phục et s'il reste encore roi en titre jusqu'en 548 ap. J.-C., au troisième mois lunaire, en fait, Triệu-Quang-Phục dirige les opérations. A la mort de Lý-Bôn, Empereur du Sud, Triệu Quang-Phục se proclame roi du Việt (4e mois lunaire commençant le 24 avril 548).

La localisation du Chu-diên par Maspero dans le Hải-dương actuel (*BEFEO*, *ibid*, p. 581) ne répond pas à la localisation traditionnelle vietnamienne qui le place au phủ de Vĩnh-tường dans le Vĩnh-yên actuel [1]. Cette dernière localisation explique

---

cile à admettre. Le nom de Vạn-xuân était l'appellation donnée au Giao-châu indépendant. Lý-Bôn occupait Long-biên comme capitale et, jusqu'à sa défaite, son pouvoir s'étendait au moins sur la partie nord du Fleuve Rouge et particulièrement sur la région de Bắc-ninh. Son successeur désigné, Triệu-Quang-Phục, essaya de reconquérir le royaume de Lý-Bôn et la tradition viêtnamienne dit qu'il y réussit, s'installa à Long-biên et se proclama roi du Việt.

(1) Dans les textes antérieurs à 1891 on lit phủ de Vĩnh-tường dans le Sơn-tây. Le phủ de Vĩnh-tường a appartenu à la province de Sơn-tây de 1882 à 1891. En 1891, il passa au đạo de Vĩnh-yên qui en 1899 devient province de Vĩnh-yên. (cf. *Địa-dư các tỉnh Bắc-kỳ* chez Lê-văn-Tân, 1930, Hanoi, p. 112).

plus facilement les phases de la campagne que soutint Lý-Bôn contre Tch'en Pa-sien. En effet, Lý-Bôn, après avoir chassé le gouverneur chinois Siao Tseu, occupa le chef-lieu du châu de Giao, c'est-à-dire Long-biên. Quand Tch'en Pa-sien attaqua Lý-Bôn, il réunit ses troupes au Si-kiang 西 江 ou Fleuve de l'Ouest d'après Maspero, alors que les textes viêtnamiens ont 江 西 Kiang-si. De là il marche sur le Giao-châu. P'iao 驃 le gouverneur chinois, avec Tch'en Pa-sien en avant-garde, arriva au châu [1]; Maspero traduisant le *Đ.V.S.K.T.T.* dit «au chef-lieu» [2] c'est-à-dire à Long-biên. Telle est aussi la tradition viêtnamienne [3]. En tenant compte de ces points, il est plus vraisemblable que Tch'en Pa-sien ait pénétré par une voie terrestre de la frontière nord du Tonkin actuel et aurait rencontré Lý-Bôn à Chu-diên; battu à Chu-diên, Lý-bôn se replie alors vers la région de Hà-nội au fleuve Tô-lịch; battu au Tô-lịch, il se replie vers Bạch-hạc (Gia-ninh), puis un peu plus à l'Ouest, à Tân-xương et enfin chez les Khuất-liệu qui devait occuper la haute région au nord du Fleuve Rouge : Phú-thọ, Tuyên-quang, Thái-nguyên.

---

[1] *Đ.V.S.K.T.T.*, année 541 ap. J.-C. — Le texte dit simplement «arriva au châu» et non «au chef-lieu du châu». La localisation de Maspero suppose que le corps expéditionnaire chinois venait de la côte maritime du Tonkin et remontait le sông Thái-bình. Aucun texte ne le prouve. D'après les textes nous savons seulement que lorsque Pa-sien arriva au châu, c'est-à-dire au Giao-châu, Lý-Bôn se porta à sa rencontre à Chu-diên. Si, comme le fait Maspero, nous admettons que Long-biên était près de Bắc-ninh et Chu-diên près de Hải-dương, on ne voit pas pourquoi Lý-Bôn, battu à Chu-diên (Hải-dương) ne se soit pas replié sur Bắc-ninh pour défendre sa capitale, mais sur Hanoi (Tô-lịch).

L'hypothèse traditionnelle : Long-biên = région de Hanoi et Chu-diên = région de Vĩnh-yên, suppose que les troupes chinoises soient venues par le Kouang-si ou le Yunnan, que Lý-Bôn se soit porté au devant d'elles dans la région de Vĩnh-yên pour essayer de les arrêter et de leur interdire l'accès de Long-biên (Hanoi). Battu à Chu-diên (Vĩnh-yên), il se replia vers Long-biên (Hanoi) qu'il essaie de défendre au fleuve Tô-lịch. Battu au fleuve Tô-lịch et en conséquence perdant sa capitale, il songe à se emttre en sécurité vers la haute région.

Cette tactique fut suivie par Lý-Phật-Tử devant un corps expéditionnaire chinois venu du Yunnan. Maspero (*BEFEO*, t. XVI, p. 25) reconstruit cet épisode et fixe à Hà-giang la rencontre de Lý-Phật-Tử et des troupes chinoises.

En acceptant la localisation de Chu-diên dans le Vĩnh-yên, il faut admettre que le Marais de la Nuit de Triệu-Quang-Phục se trouvait dans cette région. Or, les traditions légendaires du Viêt-Nam rapprochent le Marais de la Nuit de Triệu-Quang-Phục de l'île de Tự-nhiên de la légende de Chử-đồng-tử et Tiên-dung. Il y a eu, à mon avis, contamination entre faits légendaires et lieux. An-dương-vương reçut la griffe de la Tortue d'Or dans la région de Cổ-loa, située à une vingtaine de kilomètres de Hanoi, dans la province de Phúc-yên, limitrophe de celle de Vĩnh-yên. Triệu-Quang-Phục, réfugié dans le Marais de la Nuit, au Vĩnh-yên, près de la haute région du Nord du Tonkin actuel, bénéficie d'un rapprochement de lieux. Sa résistance aux Chinois apparut comme merveilleuse, vu ses moyens humains; on imagina une aide surnaturelle et on forgea une histoire semblable à celle d'An-dương-vương, bien connue dans les sanctuaires des provinces limitrophes (Phúc-yên et Bắc-ninh). D'autant plus que l'histoire de la rivalité de Triệu-Quang-Phục et de Lý-Phật-Tử rappelait étrangement la rivalité entre An-dương-vương et Triệu-Đà.

Le marais d'où Triệu-Quang-Phục attaquait les Chinois s'appela Marais de la Nuit parce qu'il n'en sortait que la nuit. Or, dans le cycle légendaire des rois Hùng, nous avons le Marais d'Une Nuit. Ce nom apparaît dans la légende de Chử-đồng-tử et de Tiên-dung qui, exilés du royaume de Văn-lang (région de la province de Sơn-tây et celle de Vĩnh-yên d'après la tradition légendaire), s'en vont au loin à l'île de Tự-nhiên (province de Hà-đông). Les circonstances étranges de la disparition de leur ville et de leurs personnes en cet endroit et en une nuit ont fait baptiser le terrain nu et sauvage qui en restait : Marais d'Une Nuit. La contamination entre Marais d'Une Nuit et Marais de la Nuit est facile. Oubliant la localisation du Chu-diên dans le Vĩnh-yên, et la localisation du Marais de la Nuit dans le Chu-diên, on identifia Marais de la Nuit et Marais d'Une Nuit. Certaines traditions même rapportent que Chử-đồng-tử était le génie qui, monté sur un dragon, vint au secours de Triệu-Quang-Phục dans le Marais de la Nuit.

[2] Maspero, *BEFEO*, t. XVI, p. 5, n. 1.

[3] *Đ.V.S.K.*, f° 2 *b*.

D'après les Annales viêtnamiennes, les faits postérieurs à la défaite de Lý-Bôn se déroulent de la manière suivante :

547 ap. J.-C. — Triệu-Quang-Phục détient le commandement effectif des troupes du Nam-Việt. Après plusieurs combats livrés contre Tch'en Pa-sien sans qu'aucune décision n'ait été obtenue, il se replie dans la région marécageuse connue sous le nom de Marais de la Nuit et localisé dans le Chu-diên 朱鳶. Il s'y établit avec 20.000 hommes et, la nuit seulement, mène des opérations de harcèlement contre les troupes des Leang.

548 ap. J.-C. — En avril, mort de Lý-Bôn, Empereur du Sud. La tradition viêtnamienne le fait mourir de maladie au động des Khuất-liệu (ou de Khuất-liệu). L'histoire chinoise dit au contraire que les Khuất-liệu le tuèrent et offrirent sa tête aux Leang.
En mai, après la mort de Lý-Bôn, les Leang soumettent le châu de Giao et le châu de Ái, c'est à dire le Tonkin et le nord du Centre Việt-Nam actuel.

549 ap. J.-C. — Les successeurs de Lý-Bôn continuent la résistance. Triệu-Quang-Phục se maintient dans le Marais de la Nuit. Lý-Thiên-bao et Lý-Phật-Tử s'enfuient chez les Ai-lao et y fondent le royaume de Dã-năng.

550 ap. J.-C. — Tch'en Pa-sien est rappelé en Chine et remplacé par le général Yang Tch'an (Dương Sàn) 楊孱 comme commandant des troupes chinoises opérant contre Triệu Quang-Phục. Yang Tch'an est défait et meurt. Triệu Quang-Phục entre dans Long biên et s'y fixe.

555 ap. J.-C. — Mort de Lý-Thiên Bảo dans son royaume de Dã-năng. Lý-Phật-Tử est proclamé héritier.

557 ap. J.-C. — Lý-Phật-Tử, avec ses troupes, descend vers l'Est et combat Triệu-Quang-Phúc au huyện de Thái-bình. Les adversaires, n'ayant pu obtenir une décision par les armes, arrivent à un accord et se partagent le royaume. Quang-Phúc conserve sa capitale à Long-biên, Phật-Tử installe la sienne à Ô-duyên.

571 ap. J.-C. — Les Souei envoient Yang Sou (Dương Tố) 楊素 pour réduire le Giao-chỉ en révolte. Les Annales des Souei nomment Lý-Xuân 李春 comme chef de la révolte.

602 ap. J.-C. — Lý-Phật-Tử fait occuper Long-biên par son fils aîné Đại-quyền 代權 et Ô-duyên par son général Lý-Phổ-Đỉnh 李普鼎. Les Souei envoient Lieou Fang (Lưu Phương) 劉方. Lý-Phật-Tử, vaincu, est emmené comme prisonnier en Chine. Il meurt en route.

Plusieurs difficultés se présentent dans l'éclaircissement des faits. Les textes chinois analysés par Maspero dans son étude sur les Lý antérieurs (*BEFEO*, XVI, p. 1-26), les traditions viêtnamiennes et l'hagiographie du Nord Việt-Nam nous aideront à fixer certains points.

Tout d'abord la succession de Lý-Bôn [1]. Quand Tch'en Pa-sien occupa le delta tonkinois, le gros des forces de Lý-Bôn fut refoulé vers la haute région occupée alors par des populations tai. Selon la tradition viêtnamienne, Lý-Bôn, suivi de son frère aîné Lý-Thiên-Bảo, de ses généraux, Lý-Phật Tử et Triệu-Quang-Phục, s'installe chez les Khuất-liệu [2] qui occupaient la région de Phú-họ [3]. Une tradition

[1] Longuement discuté par Ngô-Thì-Sĩ dans *Đ.V.S.K.*, f° 6 *a*.
[2] *Đ.V.S.K.*, f° 5 *b*.
[3] Hoàng-xuân-Hãn, *op. cit.*

chinoise, citée par Nguyễn-Thúc-Khiêm dans *Nam Phong*, n° 131, p. 49, plaçait les Khuất-liệu à l'ouest de Thái-nguyên. Ces deux localisations ne sont pas tellement éloignées l'une de l'autre; en tout cas le district des Khuất-liệu se trouvait dans la haute Région tonkinoise au nord du Fleuve Rouge.

De chez les Khuất-liệu, toujours d'après la tradition viêtnamienne, Lý-Phật-Tử et Lý-Thiên-Bảo, à la tête de leurs troupes, pénétrèrent au Cửu-chân et au châu de Ái. Mais ils y sont battus par Tch'en Pa-sien et sont obligés de se réfugier chez les Ai-lao (548 ap. J.-C.). L'histoire chinoise ne parle pas du séjour de Lý-Thiên-Bảo et Lý-Phật-Tử chez les Khuất-liệu. Par contre, elle parle de la soumission du châu de Ái.

Ainsi, dès 547, du vivant même de Ly Bôn, d'après les Annales viêtnamiennes [1], après la mort de Lý-Bôn, d'après les Annales chinoises [2], il y eut deux noyaux de résistance : l'un au nord du Fleuve Rouge, commandé par Triệu-Quang-Phục, l'autre au sud du Fleuve Rouge, commandé par Lý-Thiên-Bảo et Lý-Phật-Tử. Il ne semble pas qu'il faille accorder créance à la tradition viêtnamienne qui veut que ces derniers aient d'abord suivi Lý-Bôn chez les Khuất-liệu et de là seraient descendus sur le Cửu-chân et le châu de Ái [3]. D'une manière plus plausible, il faut admettre que dès les premiers succès de Tch'en, Pa-sien, Lý-Thiên Bảo et Lý-Phật-Tử organisaient la résistance dans le nord du Centre Việt-Nam. Tch'en Pa-sien, après avoir chassé Lý-Bôn du delta, se retourna contre Lý-Thiên-Bảo et Lý-Phật-Tử et les chassait du châu de Ái. Les châu de Giao et de Ái étaient pacifiés [4].

Mais, les Annales chinoises, résumées par Maspero [5], montrent le désordre qui règne alors à partir de 547 dans l'administration chinoise. Les troubles intérieurs en Chine ont leur répercussion sur la situation dans les pays du Sud : les préfets ou gouverneurs se succèdent; les révoltes sont à l'état endémique; on change fréquemment d'organisation administrative; les seigneurs locaux troublent le pays par leurs luttes intestines.

Dans cette quasi-anarchie, l'histoire viêtnamienne donne place à deux règnes, celui de Triệu-Quang-Phục, sous le nom de Triệu Việt-vương et celui de Lý-Phật-Tử sous le nom de Lý-Nam-đế. Ces deux seigneurs, hostiles l'un à l'autre, régnaient parallèlement l'un au nord du Fleuve Rouge, l'autre au sud, s'estimant, chacun de son côté, être le successeur légitime de Lý-Bôn. Triệu-Quang-Phục avait pris directement la succession de Lý-Bôn chez les Khuất-liệu et Lý-Phật-Tử était le successeur du frère de Lý-Bôn. Ce n'est que tardivement que les historiens viêtnamiens, désireux de mettre de l'ordre dans la suite des dynasties nationales, ont décidé de considérer *Lý-Phật-Tử* comme successeur légitime.

La deuxième difficulté réside dans la localisation du royaume, ou du domaine d'action, de Triệu-Quang-Phục d'une part, et du royaume, ou du domaine d'action, de Lý-Phật Tử d'autre part.

Après avoir été chassés par Tch'en Pa-sien du châu de Ai, Lý-Thiên-Bảo et Lý-Phật-Tu se réfugièrent en 549 chez les Liệu barbares du sud-ouest, dans la région de Ái-lao 牢 哀 ou des Ai-lao [6]. Dans leur retraite, ils arrivèrent à la source d'un

---

[1] *Đ.V.S.K.*, f° 3 *b*.
[2] Maspero, *op. cit.*, d'après le *Tch'en chou*, k. 1, f° 2 *a*.
[3] *Đ.V.S.K.*, f° 5 *b*.
[4] *Đ.V.S.K.*, f° 5 *b* et Maspero, *op. cit.*, p. 21, d'après *Tch'en chou*, k. 2, f° 2 *a*.
[5] *Op. cit.*, p. 21-22.
[6] *Đ.V.S.K.*, f° 6 *b*.

fleuve Đào 桃[1], sur un territoire nommé Dã-năng 野能[2]. Cette région plut à Lý-Thiên-Bảo par sa fertilité et sa richesse. Il y fonda un royaume auquel il donna le nom de royaume de Dã-năng 野能國 et ses partisans le nommèrent roi de Đào-lang 桃郎王.

Où placer ce royaume de Dã-năng? Une tradition viêtnamienne suivie par M. Rolf Stein[3] fixe le royaume de Dã-năng à l'embouchure du fleuve Mã dans le Thanh-hoá actuel. Si l'on veut maintenir une certaine logique entre les données fournies par l'histoire de Lý-Thiên-Bảo, Lý-Phật-Tử et Triệu-Quang-Phục, il faudrait placer ce royaume de Dã-năng à l'intérieur de l'Indochine et le localiser aux sources du fleuve Mã et plus à l'ouest, dans cette région qui chevauche sur les frontières actuelles du Tonkin, du Nord Laos, du sud du Yunnan et du nord-est de la Birmanie. Les raisons de cette localisation sont les suivantes :

1° Lý-Thiên-Bảo ne fonde ce royaume qu'après avoir été chassé du châu de Aí, c'est-à-dire du nord du Centre Việt-Nam actuel. Dès 547 ap. J.-C., «le Tonkin et l'Annam du Nord étaient reconquis» par les Chinois[4];

2° L'ancien Ai-lao comprenait des populations tai dont les ancêtres demeuraient au Mont Lao au Yunnan[5]. En la période Yong-p'ing des Han (58 76) les Chinois créèrent la préfecture de Ai-lao et celle de Po-Nan, localisées aux sous-préfectures actuelles de Pao-chan et de Yong-p'ing dans le Yunnan[6]. Pour les historiens viêtnamiens, Ai-lao désignait toutes les populations autochtones de l'intérieur de l'Indochine dont le territoire, à l'est, touchait la moyenne région tonkinoise, et à l'Ouest, s'étendait démesurément jusqu'à des limites imprécises. Actuellement l'interprétation vulgaire identifie les ancêtres des Laotiens aux Ai-lao de l'histoire;

3° Si nous considérons le nom de Ye (Dã)[7] comme un nom de peuplade, il désigne traditionnellement une population du Yunnan. Un mont Ye (Dã) se trouve également au Yunnan à la frontière birmane dans la région fertile et bien peuplée de Teng-yue au nord-ouest de la sous-préfecture de Teng-tch'ong[8];

4° En plaçant le royaume de Dã-năng aux sources du Mã ou plus à l'ouest, l'indication de la direction de la marche de Lý-Phật-Tử contre Triệu-Quang-Phục est justifiée. En effet, quand Lý-Thiên-Bảo meurt en 555 ap. J.-C.[9], Lý-Phật-Tử lui succède comme roi de Đào-lang et en 557, à la tête de ses troupes, il descend vers l'est 東 combattre Triệu-Quang-Phục au huyện de Thái bình. Or Thái bình est traditionnellement localisé dans le Sơn-tây actuel[10].

Pour ce qui est de Triệu-Quang-Phục, après avoir tenu le Marais de la Nuit de 547 à 550, il parvint à défaire Yang Tch'an (Dương Sàn), le remplaçant de Tch'en Pa-sien, à occuper Long-biên où il se fixa jusqu'en 571. Durant cette période,

---

(1) *Đ.V.S.K.*, f° 6 *b*.

(2) Ou sur le territoire des Dã-năng. Le ms. A. 47 du *V.Đ.U.L.T.* donne 野熊 «des ours sauvages».

(3) *Lin-yi*, p. 61.

(4) *Tch'en chou*, d'après Maspero, *op. cit.*, p. 21.

(5) *Heou Han chou*, chap. 西南夷.

(6) *Ts'eu hai*, art. 哀牢.

(7) *Les Barbares du Yunnan*, trad. Soulié, *BEFEO*, t. VIII, p. 364.

(8) *Ts'eu hai* et *Dictionnaire chinois des noms de lieux* 中國 ....

(9) *Đ.V.S.K.*, f° 8 *b* et *V.Đ.U.L.T.*, ms. A. 751, f° 20 *b*.

(10) Cf. p. 3, *supra*.

les Annales chinoises signalent la présence d'autorités chinoises au Tonkin et en Centre Viêt-Nam, mais aussi des soulèvements des autochtones contre la Chine et des luttes entre seigneurs locaux[1]. Les Annales viêtnamiennes, elles, sont peu prolixes. Il semble que Triệu-Quang-Phục ait été un de ces seigneurs locaux du nord du Fleuve Rouge, avec résidence à Long-biên et que même son autorité s'y soit maintenue avec l'agrément des Chinois. Aussi quand Lý-Phật-Tử descendit des régions tai et marcha vers l'est sur le delta, il trouva devant lui, non des troupes chinoises, mais les troupes de Triệu-Quang-Phục. Par contre, quand Lý-Phật-Tử eut battu Triêu Quang Phuc et que celui ci eut disparu, il trouva en face de lui des troupes chinoises qui finalement le battirent[2].

De cet ensemble de données semi-historiques, semi-légendaires, le fait que Triệu-Quang-Phục exerçait son autorité sur le nord du Fleuve Rouge et Lý-Phật-Tử sur le sud du Fleuve Rouge est confirmé par l'hagiographie du Nord Việt-Nam. La plus grande partie des temples consacrés à Triệu-Quang-Phục et à ses seconds se trouvent dans la province de Bắc-ninh où se trouvait la capitale de Long-biên. Par contre la plupart des temples de Lý-Phật-Tử se trouvent dans la province de Hà-đông. La tradition viêtnamienne rapportant le partage du pays entre nos deux héros fournit des données en rapport avec les conclusions tirées de l'hagiographie.

En effet les enquêtes menées par questionnaires sur les directives de l'École Française d'Extrême-Orient donnent tous les temples de Triệu-Quang-Phục et de ses généraux Trương-Hống et Trương-Hát dans le Bắc-ninh. Je signale les numéros 11, 14, 18, 20, 22, 66, 31, 28, 29 du dossier Bac ninh. Voici, par exemple, sur Triệu-Quang-Phục la tradition du thôn de Cự-trinh 巨呈, xã de Hội-phụ 會阜 (anciennement Cói-giang-trang), tổng de Hội-phụ, huyện de Đông-ngàn 東岸, phủ de Từ-sơn 慈山 : son village natal est en Chu-diên; sa naissance fut annoncée par un présage à ses parents. A 18 ans, il aida Lý-Bôn, parvint au grade de général et défit les Leang. Les Leang revinrent avec des troupes et battirent Lý-Thiên-Bảo qui se réfugia au Laos. Triệu Việt-vương rassembla les troupes décimées et s'installa au quận de Vũ-ninh où il éleva une citadelle. Beaucoup de gens vinrent à lui. On le pria d'être le chef. Il accepta. Ce jour-là, il vit en rêve une immortelle qui se disait fille de l'Empereur Céleste et qui venait l'aider. Elle lui dit : «L'Assemblée Céleste a décidé que vous seriez roi d'Annam. Elle vous dit de retirer vos troupes à Giạ-trạch (Dạ-Trạch) où un génie vous aidera à réprimer les Leang». A son réveil, il offrit un banquet à ses trois armées et se retira au Giạ-trạch. Il donna trente lạng d'or pour élever un temple à l'Immortelle. Arrivé au Giạ-trạch, il vit un génie humain monté sur un dragon venir lui donner une griffe de dragon pour combattre les Leang. Le général des Leang fut battu et s'enfuit du pays.

Trương-Hống et Trương-Hát sont deux généraux qui, d'après la tradition, aidèrent Triệu-Quang-Phục. Leur histoire est racontée dans le *Lĩnh Nam Trích Quái*. Ils y sont représentés comme des modèles de fidélité. En effet, quand Triệu Việt-vương fut anéanti par Lý-Phật-Tu, ils refusèrent de se soumettre se cachèrent dans les montagnes et s'empoisonnèrent pour ne pas tomber aux mains de Lý-Phật-Tử (ms. A. 2107 de l'E.F.E.O.).

Les temples de Lý-Phật-Tử sont indiqués aux numéros 6, 12, 24 du dossier Hà-đông, tous dans le phủ de Hoài-đức. Je résume les données de la réponse des notables du village de Dịch-vọng-hậu (en nôm Vòng-cốm). Général des Lý antérieurs, compagnon de Lý-Thiên-Bảo, adversaire de Trần Bá-tiên (Tch'en Pa-sien), il se replia

---

[1] Maspero, *id.*, p. 22.
[2] *D.V.S.K.*, f° 12 a, et Maspero, *id.*, p. 24.

sur le territoire de Giã-năng (Dã-năng) et se proclama roi de Đào-lang. Grâce à Triệu-Quang-Phục qui chassa Tch'en Pa-sien, il devint roi des Lý. Sur une demande de partage du royaume, on divisa le territoire aux villages de Thượng et Hạ-cát (Hà-đông). Par la suite, en partant de Ô-duyên, il descendit attaquer Triệu-Quang-Phục. Celui-ci, battu, s'enfuit vers la mer. Lý-Phật-Tụ devint Lý-Nam-đế; mais peu après les Souei vinrent l'attaquer. Aimant son peuple, il ne voulut pas résister et se soumit. Puis Lưu Phương décida de l'emmener en Chine. Arrivés au port de Tiêu-nha, le père et le fils se noyèrent. Les gens de la région leur élevèrent un temple.

Texte III du *V.Đ.U.L.T.*, ms. A. 47

L'Auguste Empereur, Éclairé sur la Voie, fondateur du Royaume, au Courage Saint et à la Valeur Guerrière divine.

D'après les *Mémoires historiques* (1), l'Empereur avait pour nom de famille Triệu (2);

---

(1) Il s'agit ici des *Mémoires historiques* 史記 d'un certain Đỗ-Thiện 杜善, une des sources du *V.Đ.U.L.T.* Cet ouvrage ne nous est pas parvenu et nous n'avons aucun renseignement en dehors d'un passage de Lê-Quí-Đôn, 黎貴惇. Henri Maspero date l'ouvrage des premières années du XIVe siècle entre 1287 et 1329 («Études d'histoire d'Annam», in *BEFEO*, 1916, p. 13). M. E. Gaspardone, dans sa *Bibliographie annamite*, n° 30, suggère que ce Đỗ-Thiện pourrait être le personnage du Palais qui fut envoyé en 1128 au marquis Sùng 崇, père de Lý Thần-tôn 李神宗 (1127-1138), pour lui annoncer l'intronisation de son fils.

(2) Triệu. — Il n'est pas sans intérêt de rapprocher ce nom de celui de Triệu Võ-vương 趙武王 *alias* Triệu Đà 趙佗 (Tchao T'o) qui en 208 av. J.-C. chassa le roi An-dương-vương de son trône et se proclama roi du Nam-Việt. Triệu-Đà, grâce à la traîtrise de son fils Trọng Thủy 仲始, époux de la fille d'An-dương-vương, obtint la griffe de la Tortue d'Or qui lui permit de s'emparer du pays d'An-dương-vương. Ce dernier, au moment de la fondation de la capitale de Loa 螺城 avait obtenu de la Tortue d'Or une griffe douée d'un pouvoir magique. Avec elle, Cao Lỗ 高魯, ministre de An-dương-vương, construisit une arbalète dont une seule flèche mettait en fuite les ennemis. Triệu Đà vaincu une première fois comprit qu'il fallait dérober à An-dương-vương son talisman. Il fit la paix avec ce dernier et demanda pour son fils Trọng Thủy la main de Mị-nương 媚娘, fille d'An-dương-vương. Mais Trọng Thủy par une indiscrétion de son épouse put dérober la griffe de la Tortue d'Or. Il rejoignit son père Triệu Đà et tous deux attaquèrent An-dương-vương qui, vaincu, s'enfuit à cheval avec Mị-nương en croupe. Arrivés au bord de la mer et acculé par ses ennemis, An-dương-vương invoqua le secours de la Tortue d'Or qui, jaillissant hors de l'eau, accusa Mị-nương. An-dương-vương décapita sa fille et suivit la Tortue dans le Royaume des Eaux. Les thèmes de cette légende sont sensiblement identiques à ceux de la légende de Triệu-Việt-vương et de Lý-Phật-Tử. Triệu Việt-vương reçoit d'un dragon, génie aquatique, une griffe destinée à être un talisman qui doit lui assurer la victoire sur les troupes ennemies. Grâce à ce talisman Triệu-Việt-vương battra Lý-Phật-Tử. Lý-Phật-Tử demandera la paix et la fille de Triệu Việt-vương, Cảo-nương, pour son fils Nhã-Lang. — Nhã-Lang dérobe la griffe de dragon et s'en va chez son père. — Ils attaquent Triệu-Việt vương qui est vaincu et s'enfuit avec sa fille Cảo-nương. — Arrivé au bord de la mer, Triệu Việt-vương, acculé, demande l'aide du Dragon Protecteur. — Celui-ci apparaît et accuse Cảo-nương qui est tuée par son père. — Ce dernier disparaît dans le Royaume des Eaux à la suite du Dragon.

Thèmes identiques dans deux légendes qui, rapprochées des légendes concernant les premiers âges des pays du Sud du Yue, pourraient montrer l'importance de l'élément maritime ou fluvial dans le folklore de ces débuts légendaires et l'esprit moralisateur de ce folklore qui punit en la personne de Triệu Việt-vương la perfidie d'un autre Triệu : Triệu-Đà.

Pour la légende de Trọng-thủy et Mị-nương, je suis le texte du *Lĩnh Nam Trích Quái*, A. 2107, f° 22 b à 25 b. — Le ms. A. 751 du *V.Đ.U.L.T.* rapporte avec assez de détails la légende de Nhã-Lang et de Cảo-nương.

son nom interdit est Quang-Phục; il était originaire de Chu-diên[1]. Quand il occupa le Marais de la Nuit[2] (Dạ-trạch) et tint tête aux troupes des Leang, il eut le présage faste de la griffe de dragon et, dès lors, sa réputation militaire se répandit davantage. Lorsque les Leang subirent la révolte de Heou King[3], ils donnèrent l'ordre à Tch'en Pa-sien[4] de revenir; le général adjoint Yang Si entra en lutte contre l'Empereur. L'Empereur le vainquit complètement. Le royaume fut alors en paix et il alla résider à Long-biên[5]. Il se proclama Triệu, roi de Việt, et resta sur le trône vingt-trois ans. Mais Nhã-lang[6] s'empara en cachette de la griffe de dragon et,

---

[1] Chu-diên 朱鳶. On prononce également Châu-diên. Henri Maspero (*op. cit.*, p. 6) localise ce territoire dans le Hải-dương actuel dans le Nord Việt-Nam. Les commentateurs viêtnamiens le localisent généralement au phủ de Vĩnh-tường dans la province de Vĩnh-yên (cf. Hoàng-xuân-Han in *Đại Nam Quốc Sử Diễn Ca* (édit. Sông-Nhĩ, Hanoi, 1949, et Nguyễn-thúc-Khiêm in *Nam-Phong*, n° 131, p. 49).

[2] Le Marais de la Nuit. — Cette légende de Triệu Việt-vương se rattache à des légendes plus anciennes du cycle des empereurs légendaires du Việt-Nam, les empereurs de la dynastie des Hồng-bàng 鴻厖. — D'après le *Cương Mục*, t. b., q. 4, f° 6 *b*, Bibl. de l'E.F.E.O., A. 2674), ce marais doit être localisé dans l'ancienne sous-préfecture de Đông-kết 東結, phủ de Kiến-xương, 建昌, aujourd'hui phủ de Khoái-châu 快州, huyện de Đông-yên 東安. On l'appela Marais de la Nuit, parce que Lý-Bôn et Triệu-Quang-Phục, acculés par Tchen Pa-sien s'y réfugièrent et n'en sortaient que la nuit pour harceler leur ennemi. — Une autre explication de ce nom est donnée par le *Lĩnh Nam Trích Quái*. Autrefois, la fille d'un roi des Hồng-bàng, Tiên-dung Mị-nương 仙容媚娘, la Princesse à la Mine de Fée, au retour d'une croisière arriva à un ilot fluvial où demeurait Chử-Đồng-tử 褚童子. Leur rencontre, comparable à celle d'Ulysse et de Nausicaa, se termina par un mariage. Le roi fut irrité de cette mésalliance de sa fille et chassa les deux époux qui, grâce à des procédés magiques, développèrent une ville féerique dans le lieu qui serait maintenant l'île de Tự-nhiên 自然洲 et de là dominèrent la région. Le roi Hồng crut à une révolte et envoya des troupes châtier sa fille et son gendre. Ces derniers ne voulurent pas combattre leur père et, à l'approche des troupes royales, au beau milieu d'une nuit, la cité féerique disparut. Il n'en reste qu'un terrain nu au milieu d'un marais. Les gens appelèrent cette île, l'île de Tự-nhiên et le marais, Marais d'Une Nuit.

[3] Heou King 侯景 (502-552). Personnage de l'histoire des Leang. Gouverneur du Ho-nan il se rallia aux Leang en 547. En 548, il fut vaincu par les Wei. Peu après, il se révolta, s'empara de la capitale et intronisa un fils de l'empereur, puis il assassina ce fils et, en 551, se proclama empereur des Han. L'année suivante, il fut mis en déroute par Wang Seng-pien 王僧辯 et Tch'en Pa-sien et s'enfuit au Tchö-kiang où il fut tué (cf. Giles, n° 665).

[4] Tch'en Pa-sien (503-559). — Originaire de Wou-hing 吳興, autre nom Hing-kouo 興國, servit les Leang qui l'employèrent au Giao-châu. Giles in *A Chinese biographical Dictionary* place sa campagne dans les pays du Sud en 546-547. Après sa campagne contre le Giao-châu, il participa en Chine à la répression de la révolte de Heou King 侯景 et aida à l'établissement de l'empereur King-ti 敬帝 des Leang méridionaux. Il devint ministre des travaux et fut comblé d'honneurs par King-ti. Commandant en chef, premier ministre, il fit abdiquer l'empereur en sa faveur et, en 557, monta sur le trône avec le titre de Wou-ti 武帝, fondant une nouvelle dynastie, celle des Tch'en 陳. Il régna sans incident jusqu'en 559, converti au bouddhisme en gouvernant sagement son royaume (d'après *Ts'eu Hai* et Giles). Pour Yang-ti, d'autres versions donnent Yang Tch'an.

[5] Long-biên. — H. Maspero localise cette ville non loin du Bắc-ninh actuel (*Etudes d'histoire d'Annam*, p. 20, 23, 24). La tradition viêtnamienne a tendance à placer Long-biên dans la région de Hanoi. En fait le problème de la localisation de cette capitale est à reprendre entièrement.

[6] Fils de Lý-Phật-Tử, époux de Cảo-nương, fille de Triệu Việt-vương. Il dupa sa femme et s'empara de la griffe de dragon que détenait son beau-père. Privé de ce secours magique, Triệu Việt-vương, attaqué par Lý-Phật-Tử et Nhã-Lang, dut s'enfuir. Cet épisode légendaire est narré dans le *Lĩnh Nam Trích Quái* et dans tous les recueils historiques et légendaires postérieurs au *V.Đ.U.L.T.*. D'après une note du *Đại Việt Sử Ký Toàn Thư* (édit. jap. Bibl. de l'E.F.E.O., A. 7), il existait au village de Hạ-mỗ, sous-préfecture de Từ-liêm, le temple de Bát Lang Thần 郎神 qui était dédié à Nhã-Lang.

明道開基聖烈神武皇帝

按史記帝姓趙。諱光復。朱鳶人也。初保夜澤。與梁兵拒。有龍爪之瑞。自此軍聲益振。會梁有侯景之亂。召陳伯先還。裨將楊此。與帝拒。帝大破之。國乃平。帝入居龍編。稱趙越王。在位二十三年。爲犽郎竊取龍爪。與其父謀襲攻。帝携其女南奔投海。後著英靈。國人立祠在大犽海口。奉祀爲福神。陳朝重興元年。敕封明道皇帝。四年加封開基二字。興隆二十一年。加聖烈神武四字

Texte III du *V.Đ.U.L.T.*, ms. A. 47.

avec son père, projeta d'attaquer par surprise l'Empereur. Celui-ci emmenant sa fille s'enfuit vers le sud et se jeta dans la mer. Par la suite, il manifesta sa puissance surnaturelle; les gens du royaume élevèrent un temple à l'embouchure du Đại-nha [1] et lui offrirent des sacrifices comme Génie du Bonheur.

Sous la dynastie des Trần, en la première année de la période Trùng-hưng [2], un décret impérial le nomma Auguste Empereur Éclairé sur la Voie; la quatrième année, on lui conféra en outre les deux caractères Khai-cơ (Fondateur du Royaume); en la vingt et unième année de la période Hưng-long [2], on ajouta les quatre caractères Thánh-liệt Thần-vũ (Guerrier Génie à la Sainte Splendeur).

Texte IV du *V.Đ.U.L.T.*, ms. A. 47

L'Auguste Empereur, Héroïque, Glorieux, Humain, Pieux, Respectueux, Intelligent, Saint et Guerrier.

L'Empereur avait pour nom de famille Lý; son nom interdit est Phật-Tử 佛子 [3]. Il fut général de la famille de Thiên-Bảo 天寶 [3], puis Empereur du Sud des Lý postérieurs (Hậu Lý Nam-Đế).

Au début, le frère aîné de l'Empereur du Sud des Lý antérieurs (Tiền Lý Nam-đế), Thiên-Bảo et Phật-Tử, général de sa famille, se réfugièrent au động [4] de Dã-năng à la source de la rivière Đào [5] dans l'Ai-lao [5]. L'Empereur y fonda un royaume du nom du động [de Dã-năng] et se proclama roi de Đào-lang. A sa mort le peuple

---

[1] Une note du même *D.V.S.K.T.T.* localise Đại-nha 大鴉 dans la sous-préfecture de Đại-an 大安 de la province actuelle de Nam-định. Cf. également Maspero, *op. cit.*, p. 16. — Selon le *Cương Mục*, t. b., q. 4, f° 13 *b*, le Đại-nha se serait appelé autrefois Đại-ác 大鵶 ou 大惡.

[2] Cette période s'étend de 1285 à 1293. La période Hưng-long va de 1293 à 1314.

[3] Ces deux titres posthumes montrent l'expansion grandissante du bouddhisme en Giao-châu. Dès le début du VI° siècle, le bouddhisme s'était profondément répandu en Chine et dans les États vassaux comme la Corée et le Việt-Nam (Wieger, *Bouddhisme*, édit. 1910, p. 109). La tradition viêtnamienne rapporte qu'à l'époque des Lý antérieurs Ti-ni-da-lưu-chi (chin. P'i-ni-touo-liou-tcheu 毗尼多流支), Vinitaruci (cf. Wieger, *id.*, p. 127) passa quelques années (580-594) à la pagode de Pháp-vân (village de Vân-giáp, huyện de Thượng-phúc, province de Hà-đông). Il y traduisit des textes religieux et en 594 y mourut. Il passe pour le fondateur en Việt-Nam de la secte mystique du dhyana dont le patriarche chinois est Bodhidharma (cf. Mật-Thể, *Việt-Nam Phật-giao sử-lược*, Hanoi, édit. Tân Việt, 1944, p. 89). Il est intéressant de rapprocher la présence de Vinitaruci dans la partie sud du Fleuve Rouge dans la province de Hà-đông, et le fait que Lý-Phật-Tử dominait cette région. D'autre part l'hagiographie du Nord Việt-Nam nous a montré la prépondérance des temples de Lý-Phật-Tử dans la province de Hà-đông. Il en est de même pour Lý-Thiên-Bảo dont le seul temple signalé par l'enquête se trouve au village de Phú-mỹ huyện de Từ-liêm, phu de Hoà-đúc, province de Hà-đông.

[4] En viêtnamien nous avons deux mots de même son, mais transcrits par des caractères légèrement différents, l'un avec la clé «eau» 洞, l'autre avec la clé «montagne» 峒. Le sens du premier est «cavité, antre, vallée profonde»; celui du second est «montagne aride, antre, cavité». Les deux termes désignent un territoire habité par des tribus montagnardes. Ainsi le *Dictionnaire de l'AFIMA* explique *động* «chỗ dân sơn-cước ở — lieu habité par les populations de la moyenne région». Les động sont des localités, villages ou hameaux avec leurs territoires. Ce nom subsiste encore dans la haute région tonkinoise. Dans le *Đại Nam Nhất Thống Chí* (A. 69, f° 14 *a*) Minh-mệnh, en la 19° année de son règne (1838) changea les động en xã 改峒爲社. Ces động pouvaient être fort étendus. Ainsi, d'après le même ouvrage f° 15 *a*, le động de Sơn-la 山羅峝; dépendant de l'ancien châu de Thuận 順州 donna son nom au châu de Sơn-la formé sous les Lê; or le châu de Thuận comprenait à l'origine neuf động.

[5] Tous ces noms ont fait l'objet d'un commentaire dans mon texte d'introduction.

英烈仁孝欽明聖武皇帝

帝姓李。諱佛子。乃天寶族將。後爲後李南帝。初前李南帝兄天寶。與
族將佛子。避居哀牢之桃江源野能洞。因地名。建國稱桃郎王。及卒。
衆推佛子統其衆。舉兵東下。與趙王戰于太平。佛子兵敗求和。趙王
不忍。遂割界于君臣洲。居烏鳶城。後佛子爲其子雅郎求婚趙王女
杲娘。趙王許之。贅居焉。雅郎欺杲娘。竊取龍水易之。歸與父謀襲
趙王。趙王不覺。倉卒披胄以待佛子蓋進。趙王乃携其女南奔。至海
大鴉海口。嘆曰。吾窮矣。遂投于海。佛子既併趙。遷都峯州。遣其兄子大
權據龍編。別帥李普鼎據烏鳶。隋遣劉方來侵。將兵踰都龍嶺。進
至城下。諭以禍福。佛子請降。在位三十一年薨。後國人立廟在小鴉海口。
祀爲福神。陳重興元年。敕封英烈皇帝。四年加仁孝二字。興隆二十一。
加欽明聖武四字

Texte IV du *V.Đ.U.L.T.*, ms. A. 47.

choisit Phật-Tử pour le diriger. Il leva des troupes, descendit vers l'est, combattit le roi Triệu à Thái-bình [1]. Ses troupes ayant été battues, Phật-Tử demanda la paix. Triệu-vương ne fut pas impitoyable. Il partagea alors le territoire en fixant la frontière à l'île Quân-thần [2] et résida dans la citadelle de Ô-duyên [1]. Phật-Tử demanda ensuite en mariage pour son fils Nhã-lang, Cảo-nương, la fille de Triệu-vương. Triệu-vương y consentit et son gendre habita chez lui. Nhã-lang dupa Cảo-nương, déroba la griffe du dragon et la remplaça. Il retourna chez lui et projeta avec son père d'attaquer à l'improviste le roi Triệu. Le roi Triệu, ne se doutant de rien, mit en hâte son casque pour l'attendre. Mais Phật-Tử continua d'avancer. Le roi Triệu emmenant alors sa fille s'enfuit vers le sud. Arrivé à la côte, à l'embouchure du Đại-nha [3], il dit en soupirant : « Je suis à bout! ». Sur ce, il se précipita dans la mer. Phật-Tử, après avoir vaincu Triệu, transféra sa capitale à Phong-châu. Il envoya Đại-Quyền, le fils de son frère aîné, occuper Long-biên, et son général adjoint Lý-Phổ-Đỉnh occuper Ô-duyên. Les Souei envoyèrent Lieou Fang (Lưu-Phương) l'attaquer. Les troupes de ce général franchirent le col de Đô-long [4] et arrivèrent au pied de la citadelle. Le général admonesta Phật-Tử sur les circonstances de sa résistance et Phật-Tử fit sa soumission. Il régna trente et une années et mourut. Par la suite, les gens du pays lui élevèrent un temple à l'embouchure du Tiểu-nha [5] et l'adorèrent comme Génie du Bonheur. Sous les Trần, en la première année de la période Trung-hưng, un décret impérial lui décerna le titre d'auguste Empereur, Illustre Héros. La quatrième année, on y ajouta les deux caractères : Humain et Pieux. La vingt et unième année de la période Hưng-long, on y ajouta les quatre caractères Khâm-Minh-Thánh-Vũ (Royal-Éclat-Saint-Guerrier).

---

(1) Tous ces noms ont fait l'objet d'un commentaire dans mon texte d'introduction.

(2) D'après le commentaire du *Đ.V.S.K.T.T.*, serait les deux hameaux de Thượng-cát et Hạ-cát de la sous-préfecture de Từ-liêm dans la province de Hà-đông.

(3) Est localisé traditionnellement dans le huyện de Đại-an, province de Nam-định, au village de Độc-bộ 獨步. Le Đại-nha hải khẩu 大雅海口 s'est appelé Đại-ác hải-khẩu 大惡海口; Lý Thái-tông changea ce nom en Đại-an hải khẩu 大安海口 lors de son expédition de 1044 contre le Champa (Maspero, *Le Protectorat général d'Annam sous les T'ang*, in *BEFEO*, t. X, p. 677).

(4) L'orthographe Tou-long 都龍 (Đô-long) surtout précisée par le mot « passe », *Ling* 嶺, nous reporte à la troisième passe des Cinq Passes 五嶺 étudiées par Aurousseau dans *La Première Conquête chinoise...*, in *BEFEO*, t. XXIII, p. 147-148, et signalé par Chavannes comme l'une des Neuf Passes 九嶺 dans *Les deux plus anciens spécimens de la cartographie chinoise*, in *BEFEO*, t. III, p. 229. Ici encore certaines traditions corrigent en 聚隆 (Maspero, t. XVI, p. 25, n. 1). Le texte du *D.V.S.K.T.T.* donne l'orthographe 都隆. Notre texte donne 都龍.

(5) Est localisé non loin de Đại-nha.

COMPLÉMENT AUX ENTRETIENS DU MAÎTRE DE DHYĀNA CHEN-HOUEI (668-760)

par

Jacques GERNET

Une édition des *Entretiens de Chen-houei* établie par MM. Suzuki Teitarō 鈴木貞太郎 et Kōda Rentarō 公田連太郎 d'après un manuscrit de Touen-houang conservé au Japon[1], et publiée en 1934 à Tōkyō (Morie Shoten 森江書店), ainsi qu'une copie presque complète du *Traité fixant le vrai et le faux sur l'Ecole du Sud de Bodhidharma* 菩提達摩南宗定是非論 qui figure dans la première partie du manuscrit n° 2045 du fonds Pelliot chinois de Touen-houang à la Bibliothèque Nationale, tels sont les deux nouveaux éléments qui permettent de donner ici un complément à l'étude du maître du Ho-tsö[2].

Le manuscrit des Entretiens édité par Suzuki et Kōda

Pour tous les passages parallèles, ce manuscrit fournit, par rapport à l'édition de Hou Che[3], des variantes qui, en plus de leur intérêt linguistique[4], permettent de corriger certaines erreurs de détail et de rétablir certains noms propres[5].

---

(1) Ce manuscrit fait partie de la collection de M. Ishii Kōyū 石井光雄. Suzuki avait déjà attiré l'attention sur ce manuscrit en 1932 dans *Eastern Buddhist*, VI, 1, p. 107-108.

(2) Traduction des Entretiens parue dans les *Publications de l'École Française d'Extrême-Orient*, vol. XXXI et biographie dans *J. As.*, 1951, fasc. 1.

(3) 胡適, *Chen-houei ho-chang yi tsi* 神會和尙遺集, Commercial Press, Chang-hai, 1930. Texte établi d'après le manuscrit n° 3047 du fonds Pelliot.

Voici la liste des passages communs à l'édition Suzuki (chiffres romains) et à l'édition Hou Che (chiffres arabes correspondants aux numéros de la traduction) :

I à VIII = 6 à 12; X à XIII = 13 à 19; XV à XXXIII = 21 à 41; XXXV à XXXVI = 42 à 43; XXXVII à XXXVIII = 16 à 18; XLI à XLIV = 44 à 47; XLVII = Hou Che, p. 163, 6 à 10 + onze mots qui ne sont pas dans Hou Che; XLVIII = p. 180, 3 à 8 et pp. 181, 9 à 182, 3 + une partie qui n'est pas dans Hou Che. Les numéros qui ne se trouvent que dans l'édition Suzuki sont les suivants : IX, XIV, XXXIV, XXXIX, XL, XLV et de XLIX à LVI.

(4) Le texte édité par Suzuki supprime certaines phrases et en ajoute d'autres qui ne changent rien au sens des différents entretiens, mais il fait un plus plus grand usage de 卽, 卽是, 是, 其, 者, 謂, etc. Là où Hou Che a 不似物, Suzuki donne 不似箇物. L'interrogatif final 不 est le plus souvent remplacé par 否 dans l'édition Suzuki.

Un très court fragment d'une autre copie des Entretiens de Chen-houei figure dans Chavannes, *Documents...*, p. 203, n° 958, et correspond aux p. 112, 6 à 113, 9 de Hou Che et aux p. 9, 3 à 10, 2 de Suzuki. Cette troisième copie ne différait, semble-t-il, que par quelques détails des deux autres.

(5) Dans la deuxième partie du n° 11 de la traduction, l'interlocuteur est le préfet de Jouen-

Mais surtout, l'édition de Suzuki comporte cinq entretiens qui ne figurent pas dans le manuscrit édité par Hou Che et dont trois (n° XL, XLV et XLVI) sont du plus grand intérêt. Le premier traite de la permanence de la nature de Buddha chez les condamnés aux enfers, le second a recours à une comparaison inattendue mais bien chinoise entre la nature de Buddha et les rites et, dans le dernier, où l'inspiration taoïste est indéniable, Chen-houei cherche à suggérer ce que peut être la vue sans obstacle de l'homme supérieur en la rapprochant du rêve où tout se trouve comme à portée de main.

L'édition de Suzuki a de plus l'avantage de porter un colophon qui donne des indications précises sur la date et les circonstances de la copie :

«La 8ᵉ année *tcheng-yuan* des T'ang (792), année cyclique *wei* (cette mention contredit la précédente : l'année *wei* la plus proche est 791), la révision faite à Pei-t'ing[1] par le *śramaṇa* Pao-tchen 寶珍 avec le fonctionnaire chargé des affaires courantes (*p'an-kouan*) Tchao K'an-lin 趙看林, sur l'ordre du *tai-fou* Tchang 張[2], a été achevée. Note du 22ᵉ jour du 10ᵉ mois de cette même année».

Et plus loin :

«Note du *bhikṣu* [le nom manque] le 23ᵉ jour du 10ᵉ mois de l'année *kouei-sseu* des T'ang (19 novembre 813)».

Quelle est la recension la plus ancienne? Les différences linguistiques entre le texte de Paris et celui du Japon indiqueraient que c'est ce dernier qui est le plus récent. Mais la preuve la plus décisive dans le même sens est la composition même des Entretiens édités par Suzuki. Cette recension a en effet incorporé aux entretiens un certain nombre de passages du *Traité fixant le vrai et le faux*[3], alors que le texte de la Bibliothèque Nationale n'en reproduit qu'un bref passage (Hou Che, p. 123, 7 à 10). Enfin, elle comporte dans sa dernière partie (n° L à LV) une série de biographies des six patriarches du *dhyāna*, de façon sans doute à former une sorte de manuel commode pour les étudiants en *dhyāna*. Il se peut que ces biographies, dont on trouvera une analyse à la fin de cet article, aient fait partie d'un ouvrage que signale Tou-kou P'ei 獨孤沛 dans sa préface au *Traité* : «Par la suite, dit-il, (p. 81 de la traduction des Entretiens), il y eut les *Traditions sur la biographie et la généalogie de la Secte* qui eurent cours aussi partout». Comme on le verra, ces biographies suivent d'assez près celles que donne le *Li tai fa pao ki*, ouvrage de la secte de *dhyāna* du Sseu-tch'ouan qui se prétendait elle aussi héritière de la célèbre lignée des six patriarches. Le texte édité par Suzuki se termine par un *Eloge de la doctrine subite dans le Grand Véhicule*, en vers, avec une préface en prose, pièce littéraire sans grand intérêt et dont on ne peut pas dire si elle fut vraiment composée par Chen-houei.

---

tcheou (actuel Tchen-kiang-fou au Kiang-sou) Li Tsiun 李峻. Au n° XV (n° 21 de la trad.), le vice-président Miao est nommé avec son *ming*, Tsin-k'ing, ce qui confirme l'hypothèse faite dans la traduction. Dans le passage correspondant au n° 37, le nom du disciple (il faut lire *mên jên* et non *wên jên*) est Lieou Siang-ts'ien 劉相倩. Au début du n° 43, il faut rétablir le texte de cette façon : 相州別駕馬擇問擇比朝廷問天下內供奉僧及道士… Dans ce même numéro apparaissent plus loin trois personnages dont il n'est pas question dans le manuscrit de Paris. Ce sont le *pie-kia* 別駕 Sou Tch'eng 蘇成, le *tch'ang-tche* 長史 P'ei Wen 斐溫 et le *sseu-ma* 司馬 Yuan Kouang-chao 元光紹.

[1] C'est-à-dire Bichbalik. Des ruines de cette ville subsistent à 20 *li* au nord de la sous-préfecture de Fou-yuan (Djimsa) qui est elle-même située à 90 *li* à l'ouest de Goutchen. Cf. Chavannes, *Documents*, p. 11 et A. Stein, *Innermost Asia*, p. 555-557.

[2] On ne sait pas de quelle sorte de *tai-fou* il s'agit. Suzuki pense que ce Tchang avait été un des disciples de Chen-houei.

[3] N° IX, XIV en partie, XLVII, XLVIII, L en partie. Ces passages sont traduits plus bas dans l'analyse du *Traité* (ms. n° 2045 du fonds Pelliot).

Les Entretiens qui ne figurent pas dans le manuscrit de Paris

Les passages qui font partie du *Traité fixant le vrai et le faux* ont été traduits plus loin, à leur place, dans l'analyse de cet ouvrage.

XXXIV. «Le maître de monastère (*vihārasvāmin*) Ts' i 齊 demanda :

— Qu'est-ce que le Grand Véhicule?
— C'est le Petit, dit Chen-houei.
— Je vous demande ce qu'est le Grand Véhicule, pourquoi me dites-vous que c'est le Petit?
— C'est seulement parce que la petitesse existe qu'on peut établir la grandeur. S'il n'y avait pas de petitesse, d'où proviendrait la grandeur? Si on parle de grandeur, c'est une grandeur des tenants de la petitesse...». Et le dialogue continue sur ce ton dont l'édition de Hou Che nous a déjà donné plus d'un exemple.

XXXIX. «Le grand secrétaire de la chancellerie impériale (*ki-che-tchong*) Fang Kouan 房琯[1] interrogea Chen-houei sur l'identité des passions (*kleśa*) et de l'Éveil (*bodhi*).
— Prenons la comparaison de l'espace (*ākāśa*), dit Chen-houei. Comme l'espace est, dès l'origine, sans mouvement ni immobilité, il ne peut être clair du fait que la clarté arrive, ni obscur du fait de la venue de l'obscurité. L'espace obscur n'est pas différent de l'espace éclairé, ni l'espace clair de l'espace obscurci. Clarté et obscurité vont et viennent naturellement, mais l'espace reste foncièrement sans mouvement ni immobilité. Quand [on dit que] les passions sont l'Éveil tel est le sens. Bien que l'on distingue l'aveuglement et l'intelligence, l'Éveil est foncièrement sans mouvement[2].

---

[1] 綰 doit être corrigé en 琯. La biographie de ce personnage figure au k. 111 du *Kieou T'ang chou*. Originaire du Ho-nan, Fang Kouan avait été *tcheng-yi-tai-fou* (titre honorifique sans fonction) à la cour de Tsö-t'ien (685-704). C'était le fils de Fang Yong 融. Son goût pour l'étude et sa nature solitaire l'amenèrent à passer plus de dix ans dans les montagnes de Lou-houen (à 30 *li* au nord de l'actuel Song-hien au Ho-nan) et de Yi-yang (au sud de l'actuel Yi-tch' ouan-hien), où il s'occupa uniquement de lecture. La douzième année *k'ai-yuan* (724), comme Hiuan-tsong s'apprêtait à célébrer une cérémonie *fong* sur le T'ai-chan, Fang Kouan composa une pièce pour le sacrifice *fong-chan* ainsi que les billets destinés aux dieux (cf. Chavannes, *Le T'ai-chan*). Il les montra au président Tchang Yue qui en admira le talent et proposa à l'empereur que Fang Kouan reçut la charge de réviseur de textes à la bibliothèque impériale. La 22e année (742), il fut nommé censeur de la cour des enquêtes extérieures (*kien-tch' a-yu-che*) et, la première année *t'ien-pao* (742), secrétaire auxiliaire du bureau des hôtes (*tchou-k'o-yuan-wai-lang*). La 3e année (744), il passa secrétaire supérieur du même bureau. Au premier mois de la 5e année (746), il fut promu grand secrétaire de la chancellerie impériale et reçut le titre nobiliaire de baron de Tchang-nan-hien. La 14e année (755), il devint président du grand secrétariat de gauche, puis vice-président du bureau de la justice. Au moment de la révolte de Ngan Lou-chan, lorsque l'empereur se réfugia au Sseu-tch'ouan, au 6e mois de cette même année, Fang Kouan, en compagnie des frères Tchang Kiun et Tchang Touei, deWei Chou et d'autres personnes, se rendit dans un monastère de montagne à quelques dizaines de *li* au sud de Lo-yang. Les deux Tchang, à cause de leur famille qu'ils avaient laissée à Lo-yang, demeurèrent là et ne voulurent pas aller plus avant. Fang Kouan poursuivit seul la route et, au bout du 7e mois, il arriva à P'ou-ngan-hien, où il rendit visite à Hiuan-tsong qui, ravi par cette marque de fidélité, le nomma le jour même président du ministère des fonctionnaires et le gratifia en même temps de titres honorifiques. Fang Kouan mourut au 7e mois de la 7e année *yuan-ho* (812). Cette biographie nous apprend que Fang Kouan fut *ki-che-tchong* de 744 à 755, ce qui donne une indication sur la date probable de cet entretien.

[2] Cf. le no 7 de la traduction des Entretiens.

— Mais, comment, puisqu'on a des passions, a-t-on encore besoin d'être éveillé?

— Le *sūtra*(?) dit, répondit Chen houei, que c'est pour les gens de facultés moyennes ou inférieures que le Buddha parle d'aveuglement et d'intelligence. Mais, pour les gens de facultés supérieures, il n'en est pas de même. Le *sūtra* dit [encore] que l'Éveil ne comporte ni passé, ni présent, ni futur. Aussi est-il impossible à personne de l'obtenir. Si vous considérez bien cette thèse, ma vue n'est pas différente de la vôtre, mais une telle vue est, pour les gens de facultés moyennes ou inférieures, quelque chose d'insondable ».

XL. « Le chef des employés (*wei*) de la sous-préfecture de Tsiun-yi 浚儀縣 (?) Li Yuan 李寃 interrogea Chen-houei sur le spontané.

« Tout au début, demanda-t-il, les Buddha ont-ils obtenu le Chemin en raison de causes (*yin*)? Si l'on dit qu'ils n'ont pas eu de causes pour l'obtenir, par quelle doctrine ont-ils pu devenir Buddha?

— Les Buddha du passé ne l'ont pas obtenu en raison de causes.

— En quel sens?

— Les êtres ont une connaissance sans maître (*anācāryaka*), une connaissance spontanée (*svayambhū*). C'est grâce à cette connaissance spontanée qu'ils deviennent Buddha et les Buddha, à leur tour, convertissent par son moyen les êtres, qui réalisent alors l'Éveil complet sans supérieur.

— Vous dites que les êtres d'autrefois possédaient une connaissance spontanée qui leur permettait de devenir Buddha. Pourquoi donc les êtres d'aujourd'hui, qui ont tous une nature de Buddha, ne peuvent-ils devenir Buddha? Est-ce parce qu'ils n'ont plus cette connaissance spontanée?

— Si les êtres, bien qu'ils possèdent cette connaissance spontanée, ne sont pas éveillés, c'est à cause de leur aveuglement. [Leur nature foncière] est recouverte par les passions et ils flottent au gré des renaissances et des morts, sans pouvoir devenir Buddha.

— La nature des êtres étant pure dès l'origine, d'où proviennent donc leurs passions?

— Passions et nature de Buddha sont des données coexistantes. S'ils rencontrent un véritable ami de bien (*kalyāṇamitra*) qui les guide, ils sont alors capables de pénétrer leur nature [véritable] et d'avoir l'illumination du Chemin. Mais s'ils n'en rencontrent pas, ils se créent du mauvais *karman* et sont incapables de sortir des renaissances et des morts. Par suite, ils ne peuvent devenir Buddha. Il en est comme du rapport de l'or et de sa gangue qui sont complémentaires et coexistants. Si on ne trouve pas un fondeur d'or, il ne peut être question que du minerai et on ne peut pas se servir de l'or. Au contraire, si on trouve un fondeur qui raffine ce minerai, on peut alors s'en servir. De même, les passions coexistent avec la nature foncière, mais, si on pénètre cette nature, les passions disparaissent d'elles-mêmes [1].

— Pensez-vous, demanda le Maître à son tour, que, dans le domaine mondain, les rites existent foncièrement [comme une donnée naturelle] ou bien actuellement [du fait d'une institution arbitraire?]

— Ils existent actuellement, répondit le *chao-fou* [2] Li, du fait d'institutions humaines.

— Si tel est votre avis, le sacrifice d'animaux qu'accomplit le loup [3] et celui des

[1] Cf. le n° 6 de la traduction des Entretiens.

[2] Autre appellation pour *hien-wei*.

[3] *Yue-ling* : « Quand le loup sacrifie des animaux, on peut commencer la chasse ».

poissons que fait la loutre[1] s'expliquent pourtant d'une façon naturelle (*t'ien-jan*). Comment viendraient-ils d'une institution humaine? Si vous pénétrez ce principe, vous comprendrez en même temps ce que je disais tout à l'heure : il en est de même pour la nature de Buddha chez les êtres. Celle-ci existe en effet en eux dès l'origine et ce n'est pas des autres qu'ils peuvent l'acquérir».

XLV. «L'administrateur en chef (*tch'ang-che*) Wang Yi[2] demanda à Chen-houei :

— Puisque la nature de Buddha se trouve dans l'esprit de chaque être, si, à leur mort, ils vont aux enfers, leur nature de Buddha y entre-t-elle aussi avec eux?

— Notre corps est un corps irréel et les enfers que crée notre *karman* est aussi une création irréelle.

— Puisque c'est une création irréelle, qu'est-ce donc que cette entrée dans les enfers?

— C'est une entrée irréelle.

— Puisqu'elle est irréelle, que devient la nature de Buddha [du condamné aux enfers]?

— La nature de Buddha n'est elle-même qu'irréalité.

— Eh bien, elle devrait entrer en même temps [dans les enfers]?

— Elle y entre en même temps et cependant, elle n'y subit aucune impression (*vedanā*).

— Puisqu'elle n'est qu'irréalité, comment peut-elle entrer dans les enfers et n'y rien subir?

— Il en est comme lorsqu'on rêve qu'on est battu. A cause du sommeil, le corps n'en éprouve rien. Bien que la nature de Buddha des condamnés pénètre avec eux aux enfers, elle n'éprouve absolument rien. On sait donc que les péchés créés sont irréels et que les enfers sont aussi irréels. Tous deux étant irréels, l'impression est irréelle. L'[être] irréel se trompe lui-même sur le réel, mais sa nature de Buddha est foncièrement sans aucune impression».

XLVI. Dans cet entretien, dont le thème se retrouve au n° 47 de la traduction des Entretiens (n° LIV de l'édition Suzuki), Chen-houei apparaît foncièrement taoïste. Sa conception du Tathāgatagarbha recouvre en fait celle de la «femelle mystérieuse» (*hiuan p'in*) du *Lao-tseu*, mère de tous les êtres. La vie et la mort, successifs aux yeux du vulgaire, ne sont que deux aspects d'une réalité unique pour le Saint.

«Le maître de la loi Tche-tö[3] demanda à Chen-houei quel sens il donnait à l'expression «production, durée, changement et destruction».

— Ces quatre termes, à proprement parler, n'en sont qu'un. C'est à cause de leur unité qu'ils sont quatre [cette unité foncière est le principe de leur série]. [Cette série est] sans commencement et indistincte (*wou che wou ming*), prenant naissance dans le Tathāgatagarbha. Aussi, au moment où, [même] dans l'espace d'une seule pensée et dans une mesure [même] infime, elle est produite, elle s'étend à tous les lieux. C'est elle qui crée les êtres des six destinées, mais ces êtres n'en ont ni perception ni connaissance. Il n'est rien à quoi elle ne s'étende et les êtres ne perçoivent[4] ni ne connaissent d'où ils viennent ni où ils vont [à cause de leur vue bornée].

---

[1] *Yue-ling* : «Au premier mois du printemps, les poissons remontent vers la glace et la loutre les sacrifie».

[2] Cf. trad. des Entretiens, p. 69.

[3] Cf. *ibid.*, p. 53.

[4] Correction des éditeurs.

C'est que la substance même des êtres comporte les six destinées. Pourquoi cela? Les êtres eux-mêmes par la pensée (*nien, smṛti*), connaissent intégralement les douleurs et les joies des six destinées, parce qu'autrefois ils les ont subies. On sait ainsi que, dans la connaissance (*vijñāna*) relative (*kia*), il y a allée et venue de la production et de la durée, mais que, dans la connaissance absolue (*tchen*), il n'y a qu'un absolu (*jou jou, tathatā*) totalement exempt d'allée et venue, de renaissance et de mort. De même, lorsqu'un homme est endormi [1], son esprit obscurci parcourt [et pénètre] tous les lieux, mais, la conscience (*kio*) [une fois revenue], il y a [des objets] grossiers et subtils [qui se présentent à lui]. Aussi y a-t-il, selon les cas, pénétration ou non pénétration [2]. De même, une graine porte en elle son germe et possède donc [virtuellement] la production. Ayant duré, [la plante] diffère de ce qu'elle était avant sa production. Ainsi, la production porte en elle la destruction [3]. Tel est le sens de l'expression «production, durée, changement et destruction».

Le traité fixant le vrai et le faux. N° 2045 du fonds Pelliot

Le n° 2045 du fonds Pelliot chinois de Touen-houang comporte une copie presque complète de ce Traité, dont la préface et le début figurent au n° 3047 [5], et un texte intégral de l'*Entretien de l'Estrade* [4], écrit par le même copiste. Le titre de cet Entretien dans le n° 2045 : 南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語, précise qu'il fut prêché par le «Maître de Nan-yang», ce qui prouve, comme l'avait déjà indiqué Suzuki [6], qu'il est bien dû à Chen-houei.

Le traité nous est parvenu en médiocre état. Des mots sont effacés et il faut, pour que le texte se suive, rétablir ainsi l'ordre des feuilles sur lesquelles a été copiée la partie qui en subsiste : 5, 1, 2, 4, 3, 6, 7, 8. Les feuilles 1, 2, 4, 3, 6, 7, 8 se faisant suite sans discontinuité jusqu'au titre final, il a paru nécessaire de reporter la feuille 5 en tête de cette série.

Comme ce texte fort long [7] ne présente dans sa plus grande partie, que des thèses déjà connues, on s'est contenté d'en donner ici une analyse.

Feuille 5 [8].

Lignes 219 à 227. — Sur l'absence de pensée (*wou nien*) qui est à la fois vue et connaissance. «Tous ceux qui étudient [le Chemin] savent, par ce qu'on leur dit, qu'ils ont en eux une nature de Buddha, mais ils ne sont pas capables de la voir par une pénétration parfaite». Il faut ne pas avoir d'activité de l'esprit (*manaskāra*). Toute autre méthode est fausse.

---

(1) 眼 pour 眠.

(2) Ce passage, comme le précédent, veut sans doute faire entendre qu'il existe deux sortes de perceptions, l'une globale et immédiate, l'autre analytique qui, ne pouvant embrasser l'ensemble des phénomènes, s'attache à chacun d'eux isolément.

(3) Raisonnement qui montre que les quatre termes du processus sont indissociables.

(4) Edité par Hou Che, p. 159 à 167 du *Chen-houei ho-chang yi tsi*.

(5) Une autre copie de ce texte a été reproduite par Suzuki Daisetsu Teitarō dans *Shōshitsu isshō* 少室逸書, Kyōto, 1935, et éditée dans l'*Ōtanigakuhō* 大谷學報, XV, 4, Tōkyō, déc. 1935. Cf. *J. As.*, 1951, fasc. 1, p. 60-68.

(6) *Ōtanigakuhō*, XV, 4.

(7) La partie qui nous reste compte 333 lignes et représente un texte d'environ 9.000 mots.

(8) Cette feuille fait partie de la copie de l'*Entretien de l'Estrade* et elle a été insérée par erreur dans le texte du *Traité*.

L. 228 à 235. — Le Chemin du milieu exclut à la fois milieu et extrêmes, de même que l'espace [1]. «La *bodhi*, dit le *Vimalakīrti*, ne peut être atteinte ni par le corps ni par l'esprit».

L. 235 à 237. — Chen-houei explique que c'est aux gens de facultés supérieures que s'adresse son enseignement, mais que les gens de facultés moyennes peuvent eux aussi, s'ils interrogent avec zèle, pénétrer leur nature foncière. Quant aux gens de facultés inférieures, ils ne parviennent qu'au stade de non régression et c'est seulement par la suite qu'ils pourront entrer dans les stades des dix pensées de foi du Grand Véhicule.

L. 237 à 240. La méthode qui consiste à saisir la pureté 取淨 est absurde, car la pureté n'est jamais que relative [2]. Chen houei cite à ce propos un passage de l'*Avataṃsaka* où la pureté est comparée à celle d'une serviette qui, une fois lavée, n'est propre que dans la mesure où elle était sale et ne peut donc jamais être propre d'une façon absolue. «La conduite du Bodhisattva, dit le *Vimalakīrti*, n'est ni conduite pure ni conduite impure».

L. 240 à 241. — Condamnation des pratiques de l'Ecole du Nord : «Il ne faut pas recueillir son esprit 攝來 (en le ramenant à soi). Il ne faut pas non plus l'expulser 去. Pourquoi cela? Expulser son esprit, c'est une maladie ; le ramener vers soi, c'est encore une maladie ; le rejeter ou le ramener, dans les deux cas, c'est [une maladie].

L. 242 à 248. — Sur l'absence de demeure (*wou tchou*, *asthāna*). Chen-houei cite à ce sujet le *Vimalakīrti*.

L. 248 à 249. — A la fin de la feuille 5 commence une nouvelle partie. Chen-houei affirme qu'il est toujours disposé à prêcher, quel que soit le nombre de ses auditeurs : 多人少人並皆普說.

Feuilles 1 et 2.

Les deux premières lignes sont illisibles.

L. 1 à 4. — Discussion avec le maître de la loi Tch'ong-yuan sur la *prajñā* qui, bien que dépourvue de connaissance, connaît toutes choses.

L. 4 à 7. — Tch'ong-yuan interroge le maître sur la doctrine de l'égalité entre concentration et sapience [3].

L. 8 à 10. — Sur Bodhidharma et les générations de patriarches.

L. 11 à 18. — Question de la *bhūmi* dans laquelle se trouve Chen-houei. Tch'ong-yuan lui demande de faire paraître un miracle. Chen-houei se récuse en répondant que seul Cunda avait reçu du Buddha un esprit semblable au sien. Ce passage se retrouve en partie dans Hou Che, p. 116,9 à 167,3 [4]. Cf. Le *Li tai fa pao ki*, T. 2075, p. 185b, 22-24, qui réduit cet entretien à sa plus simple expression.

---

[1] Cf. n° 10 de la traduction des Entretiens.
[2] Cf. *ibid.*, p. 25.
[3] Cf. n° 27 et 37 de la traduction des Entretiens.
[4] Ce qui précède ce passage dans Hou Che est différent de ce qu'on a ici. La copie du *Traité* dans la dernière partie du ms. n° 3047 et celle du ms. n° 2045 du fonds Pelliot chinois de Touen-houang représentent donc deux recensions différentes du *Traité*.

L. 19 à 29. — Tch'ong-yuan interroge Chen-houei sur son genre de vue, qui consiste à voir l'absence de toutes choses : 見無作勿生. Tch'ong-yuan est rendu muet par cette réponse et n'ose plus poser de question. Mais, sur les instances de Chen-houei, il reprend la discussion et lui demande si sa vue est une vue de l'œil ou de l'esprit. Cf. T. 2075, p. 185*b*, 28 *c*, 3.

L. 32 à 48. — Les lignes 29 à 32 sont presque illisibles. Sur la transmission du vêtement dans l'École du *dhyāna* jusqu'à Houei-neng. Il est faux qu'on ait transmis autre chose que ce vêtement et il n'y eut jamais qu'un représentant de l'École à chaque génération. Ce passage est dirigé contre P'ou-tsi qui prétendait que Chen-sieou et son condisciple le maître de *dhyāna* Jou 如 étaient tous deux sixièmes patriarches.

L. 49 à 60. — Contre les prétentions de P'ou-tsi. Ses artifices. Il avait installé une fausse stèle sur le Song-chan et construit une « Salle du Septième Patriarche »[1]. Il avait aussi composé un *Fa pao ki* (Mémoire sur le Joyau de la Loi) pour établir la filiation de l'École du Nord.

L. 60 à 64. — Les rapports du vêtement et de la loi. Ce passage se retrouve dans le manuscrit des Entretiens édité par Suzuki n° LV, p. 63, 7 à 64, 1. Mais ici la question est posée par Tch'ong-yuan et non par un disciple.

« Est-ce que la loi est dans le vêtement (incorporée à lui), c'est-à-dire, transmet-on la loi en transmettant le vêtement?

— Bien que la loi ne soit pas dans le vêtement, c'est pour rendre manifeste la succession de patriarche à patriarche qu'on le transmet en tant que preuve. Maintenant que le bouddhisme a pu être transmis[2] et que les étudiants connaissent la [vraie] doctrine, ils ne risquent plus de se tromper [et le vêtement n'a plus de raison d'être].

D'autre part, on peut voir actuellement au Ki-tsou-chan (Kukkuṭapādagiri) le *kāṣāya*[3] du Tathāgata Śākyamuni. Kāśyapa le garde en attendant précisément que Maitreya vienne au monde pour le lui remettre. Cela montre que Śākyamuni a transmis son vêtement comme preuve de sa loi. Nos patriarches des six générations ont fait de même ».

L. 65 à 77. — Sur les méthodes de *dhyāna* de Chen-sieou (qui sont les mêmes que celles de P'ou-tsi et de Hiang-mo Tsang, paragraphe suivant). On retrouve la fin de ce passage dans Hou Che, p. 175, 1 à 6

L. 77 à 83. — Même texte que dans le ms. n° 3488 du fonds Pelliot chinois, Hou Che, p. 175, 7 à 176, 3.

L. 83 à 123. — Pourquoi P'ou-tsi ne peut être considéré comme le représentant de l'École du Sud, malgré ses affirmations. « Bien que P'ou-tsi se prétende de l'École du Sud, il n'a d'autre intention que de la détruire. » Histoire de l'assassin à gages de King-tcheou (au Hou-pei) Tchang Hing-tch'ang 張行昌 envoyé, déguisé en moine, pour voler la tête de Houei-neng, le 3° mois de la 2° année *k'ai* [*-yuan*] (donc quelques mois après la mort du patriarche). La stèle de Houei-neng est effacée à deux reprises. P'ou-tsi envoie aussi son disciple Yi-teng — 等 de

---

[1] C'est-à-dire lui-même.

[2] « Ceux qui propagèrent la loi ont pu avoir une tradition » 弘法者得有稟承 dit le *Traité*.

[3] « D'or et d'orchidée » 金蘭 ajoute le *Traité*. L'expression s'applique aux amitiés fidèles.

Wou-p'ing (actuel Lou-yi-hien au Ho-nan) falsifier la stèle de Houei-neng. Nouvelle mention de la stèle élevée au Song-chan par P'ou-tsi, de la «Salle du Septième Patriarche» et du *Fa pao ki*. «Dans la stèle qu'il a installée, P'ou-tsi fait de Chen-sieou le sixième patriarche et maintenant, dans son *Fa pao ki*, il établit également le maître de *dhyāna* sixième patriarche... Quel est le vrai, quel est le faux?» Personne n'ose interroger P'ou-tsi sur la transmission de la loi et du vêtement parce qu'on le craint et qu'il fait expulser tous ceux qui s'avisent de lui poser une pareille question. Mais Houei-neng ne se faisait pas prier pour renseigner à ce sujet ses auditeurs et Chen-sieou lui-même, la 3e année *tch'ang-ngan* (703) [Chen-sieou était alors depuis trois ans à la capitale], répondit sur l'estrade de discipline de Yun-houa aux questions du maître de *vinaya* Kang[1] et à Ta-yi[2] sur la transmission du vêtement et leur apprit qu'il se trouvait chez Houei-neng.

L. 107 à 123. — Partie correspondant à Hou Che, p. 175, 1 à 178, 4.

Feuille 4.

L. 188 à 218. — Le texte correspond à Hou Che, p. 178, 4 à 182, 5.

Feuille 3.

L. 124 à 187. — La première partie du texte est identique à Hou Che, p. 182, 5 à 186, 4. Il continue sur les mérites de la *Vajracchedikā*.

Passage plus court mais semblable pour le fonds au n° 26 de la traduction des Entretiens (p. 127, 10 à 128, 9 de Hou Che). Citations du *Suvikrāntavikrāmi* et de la *Vajracchedikā*.

Feuilles 6, 7 et 8.

L. 250 à 264. — Fin de l'éloge de la Prajñāpāramitā. L'absence de pensée est identifiée à la Prajñāpāramitā. «Amis, dit Chen-houei, pour définir l'absence de pensée, lorsque vous êtes dans une terre d'étude (*hio ti*), si votre esprit a des productions de pensées, puis [atteint au] rayonnement de l'Éveil (*kio tchao*), une fois que, les pensées ayant été détruites, le rayonnement de l'Éveil a disparu lui aussi, c'est alors l'absence de pensée».

L. 264 à 266. — Passage sur la vue de l'absence de pensée qui se retrouve dans Hou Che, p. 123, 7 à 10, et apparaît comme le seul emprunt au *Traité* dans cette recension des Entretiens.

L. 266 à 268. — Ces deux lignes se retrouvent dans le manuscrit des Entretiens édité par Suzuki (n° LV, p. 64, 1 à 2) sauf la phrase d'introduction :

«Le Maître, sur son siège de Loi, cria dans la grande assemblée : «En ce moment, je pénètre la nature du Tathāgata, le Tathāgata est en ce moment dans mon corps, je ne me distingue pas du Tathāgata, le Tathāgata est l'absolu qui est en moi».

---

(1) Il s'agit sans doute du maître Wen-kang 文綱 du Tch'ong-cheng-sseu qui demeura à Lo-yang jusqu'en 704. *Song kao seng tchouan*, T. 2061, XIV, 791c-792b.

(2) Le *Song kao seng tchouan*, XV, 800 a, porte la biographie d'un maître de *vinaya* 大義 (et non 大儀). Rien ne prouve que c'est le même personnage.

L. 268 à 280. — Chen-houei poursuit : « Je le déclare avec respect aux Buddha des dix directions, aux Bodhisattva Mahāsattva et à tous les Saints : c'est aujourd'hui le sacrifice de ma vie que je fais en composant le « Traité de l'illumination subite dans le Véhicule Suprême », formant le vœu que tous les êtres en l'entendant louent et admirent la Prajñāpāramitā de diamant, conçoivent d'une façon définitive une foi profonde et parviennent au stade de non-régression... ».

L. 280 à 290. — Ce passage se retrouve dans l'édition des Entretiens de Suzuki, n° IX, p. 12,4 à 13,4 :

« N'avez-vous pas expliqué le *Mahāparinirvāṇa*? demanda Chen-houei au maître de la loi Tch'ong-yuan.

— Je l'ai déjà expliqué plusieurs dizaines de fois.

— Tous les *sūtra* et *śāstra* du Grand et du Petit Véhicule, reprit le Maître, disent que si les êtres ne sont pas délivrés, c'est à cause de leurs pensées de deux sortes qui sont des pensées de production et de destruction (*utpādanirodha*). Le *Mahāparinirvāṇa* dit que les formations (*saṃskāra*) sont impermanentes (*anitya*) et qu'elles sont des *dharma* de production et destruction. Une fois détruite la production et destruction, l'extinction (*nirvāṇa*) produit la béatitude. Mais quant au rapport de la production et de la destruction, s'il peut y avoir destruction [de l'une et de l'autre], je ne vois pas d'où elle provient. Est-ce au moyen de la production qu'on détruit la destruction[1], est-ce au moyen de la destruction qu'on détruit la production? [Ou bien] est-ce la production qui est capable de se détruire elle-même, est-ce la destruction qui est capable de se détruire elle-même? Maître de la loi, voudriez-vous répondre à ces questions une à une.

— J'ai vu aussi dans les *sūtra* et les *śāstra* des thèses de ce genre [à savoir que, la production-et-destruction une fois détruite, on atteint le *nirvāṇa*]. Mais pour ce qui est du sens [qu'il faut donner à cette thèse], vraiment, je ne suis pas capable de le comprendre. Si vous, Maître, vous le comprenez, veuillez l'expliquer à l'assemblée.

— Je ne refuse pas, dit Chen-houei, mais j'ai peur que personne ne me comprenne.

— Il y a ici, reprit Tch'ong-yuan, plus de dix mille (!) personnes, religieux et laïcs. Pourrait-il n'y avoir pas même un homme [parmi eux] qui en fût capable?

— Si on regarde[2], dit Chen-houei, voit-on ou ne voit-on pas?

— Que voit-on? demanda Tch'ong-yuan.

— En vérité, on ne voit pas »[3].

Dès qu'il eut reçu cette réponse, le maître Tch'ong-yuan, la langue liée, n'eut plus rien à répondre. Et sans compter sa propre défaite dans cette discussion, ses disciples eux-mêmes perdirent courage. La victoire et la défaite étant bien départagées, religieux et laïcs, se dispersèrent dans un murmure ».

L. 290 à 307. — Eloge littéraire de Chen-houei par Tou-kou P'ei, l'auteur de la préface qui fut en même temps le notateur des discussions de Houa-t'ai. Le *Traité fixant le vrai et le faux* vient en son temps, car les professeurs de *dhyāna* dans le monde entier sont innombrables et les étudiants ne savent plus sur quelle autorité

---

[1] La bonne leçon est celle du *Traité* et il faut lire : « *Wei che tsiang cheng mie mie* » dans l'édition Suzuki.

[2] Terme technique *k'an*. Il s'agit d'une méthode d'introspection qui est pratiquée dans l'École du Nord.

[3] On ne détruit pas la production et destruction par un effort conscient et méthodique, mais bien par la vue subite et spontanée de cette partie inconsciente de nous-mêmes qu'est notre nature de Buddha.

s'appuyer. Chen-houei est apparu, tel le bon médecin qui rejette les mauvais remèdes des médecins précédents.

L. 307 à 311. — «Le *Traité* relate d'abord les discussions, afin que les étudiants soient éclairés sur les points incertains. Il expose ensuite la généalogie des maîtres et des disciples, afin de couper court aux doutes...». Hélas, la preuve de la loi [le vêtement] que se sont transmise six générations est en ce moment à Chao-tcheou et la foule des disciples le cherche en vain au Song-chan [chez P'ou-tsi]. C'est vraiment comme tendre un filet sur une haute montagne tandis que le poisson est dans l'eau».

L. 312 à 314. — «Vous ne pouvez comprendre au juste, dit un vieillard parmi les disciples de P'ou-tsi, de quoi il s'agit; cela dépasse vos capacités. Vous ne savez qu'avoir respect pour ce que vous entendez et mépris pour ce que vous voyez. Pleins d'estime pour le passé, vous ne faites aucun cas du présent. Comment celui qui n'a connaissance que du ruisselet pourrait-il savoir ce qu'est l'océan?»

L. 315 à 319. — Enseignement inconnaissable du maître Chen-houei. Quand il discuta avec le maître de la loi Tch'ong-yuan, le 15e jour du premier mois de la 22e [1] année *K'ai-yuan*, ses paroles eurent le plus profond effet sur l'assemblée stupéfaite des religieux et des laïcs, qui se dirent : «C'est la réincarnation de Bodhidharma».

L. 319 à 332. — Révélation que constitua du point de vue doctrinal la conférence de Houa t'ai.

Le texte se termine par ces mots :

«Traité fixant le vrai et le faux sur l'École du Sud de Bodhidharma. Un kiuan».

Les biographies de l'édition de Suzuki et Kōda

L. Ce paragraphe reprend d'abord presque mot pour mot le passage de l'édition Hou Che qui va de la p. 160,7 à la p. 161,11, mais il est ensuite beaucoup plus développé. Bodhidharma est qualifié de moine brahmane des Wei postérieurs et non pas des Leang du Sud. Houei-k'o entendant Bodhidharma réciter la *Vajracchedikā* est illuminé sur la connaissance et la vue du Buddha. Chacun des quatre patriarches suivants reçoit l'illumination en pénétrant une des thèses de la *Vajracchedikā* [2]. Les phrases qui rapportent la transmission de la loi et du vêtement sont reproduites dans chaque paragraphe. «Bodhidharma, dit plus loin le texte, guida pendant six ans, religieux et laïcs, mais alors les difficultés surgirent. Il fut empoisonné à six reprises». Il dit avant de mourir à Houei-k'o qu'il aura lui aussi des ennuis et que, lorsqu'on arrivera à la sixième génération, la vie de celui qui aura reçu sa loi en héritage sera «comme un fil suspendu».

Épisode de Song-yun [3] qui rencontre un moine d'Occident sur les Ts'ong-ling

---

[1] Il faut lire 22e et non pas 12e année.

[2] On sait l'importance que Chen-houei attribuait à ce *sūtra*.

[3] H. Giles, *Biogr. Dict.*, n° 1842. Song Yun 宋雲 fut envoyé en 518 par l'impératrice Ling des Wei du Nord en Inde, en compagnie de Houei-cheng 惠生, pour en ramener des livres bouddhiques. Il passa par Kandahar, resta deux ans en Inde du Nord et revint avec 175 ouvrages. Le *Wei chou*, k. 114, f° 8*b*, 2, dit que c'est en 516 que Houei-cheng partit en mission et qu'il revint en 522. Mais le *Fo tsou t'ong ki*, T. 2035, XXXVIII, 355 c, donne les dates de 521 pour le départ de Song Yun et 523 pour son retour.

avec un pied chaussé et un pied nu et qui lui dit : « Votre fils du Ciel de la maison des Han meurt aujourd'hui ». Song Yun est extrêmement étonné mais a la présence d'esprit de noter le jour et le mois. Il lui demande si, au cours des prédications du grand maître Bodhidharma en Chine, il y eut quelqu'un qui reçut sa loi avec foi. « Bodhidharma a dit, répond le moine, que plus de quarante ans après sa mort un Chinois répandrait sa doctrine »[1]. Song Yun, de retour à la Cour, demanda à voir l'empereur, mais il venait de mourir. Il compara alors la date de sa mort avec celle donnée par le moine d'Occident : il n'y avait entre elles aucun écart. Song Yun dit la chose aux fonctionnaires de la Cour. Or, il y avait à ce moment, à la Cour, plusieurs dizaines de disciples de Bodhidharma (!) qui se dirent entre eux : « Ne serait-ce pas de notre maître qu'il s'agit? ». Aussitôt, ils allèrent ensemble creuser la tombe et ouvrir le cercueil de Bodhidharma. Ils ne virent pas trace du maître, mais ils aperçurent une sandale qui était restée au fond du cercueil. Le pays entier sut alors que Bodhidharma était un saint[2]. On peut voir aujourd'hui, ajoute le texte, cette sandale dans la chapelle du Chao-lin sseu. L'empereur Wou des Leang (mort en 549) fit une épitaphe que l'on voit aussi dans ce monastère[3].

LI. Le maître de *dhyāna* Houei-k'o des Ts'i du Nord (550-577) reçut la succession de Bodhidharma. De famille Tcheou 周, il était originaire de Wou-han[4]. Il avait quarante ans lorsqu'il rencontra le maître et il le servit pendant neuf ans. Lui entendant réciter la *Vajracchedikā*, il eut la révélation sous la parole[5] que le Tathāgata n'a véritablement pas de loi qu'il prêche[6]. Lorsqu'il eut reçu de son maître sa prédiction (*vyākaraṇa*), vinrent les mesures de l'empereur Wou des Tcheou contre le bouddhisme[7]. Il se cacha donc au Hien-chan (au sud de l'actuel Siang-yang hien au Hou-pei). Après la mort de Bodhidharma, il répandit la doctrine de l'École pendant plus de quarante ans, guidant des foules de disciples. C'est à cette époque que Houei-k'o remit à Seng-ts'an, qui l'avait servi pendant six ans, son *kāṣāya* et sa doctrine. Ce fut comme lorsque Mañjuśrī fit sa prédiction à Sudhana. Le grand maître dit à Seng-ts'an : « Je m'en retourne à Ye pour rembourser une dette ». Ainsi, Houei-k'o quitta le Hien chan et alla prêcher sa loi à Ye, errant de quartier en quartier. Cette période de prédications à Ye dura dix ans. Mais alors vinrent les difficultés, les disputes et les troubles. Chacun le calomnia à son tour,

---

(1) On ne sait pas à qui il est fait allusion.

(2) Sur cette légende, cf. le *King-tö tch'ouan teng lou*, T. 2076, III, 220 *b*, 5-16. Les dates données par cet ouvrage sont contradictoires, mais il ne peut guère s'agir que de la mort de Hiao-ming-ti et de sa succession par Hiao-tchouang-ti en 528.

(3) Dans le *Suppl. de Kyôto*, B, 15, V. 404 b, cette épitaphe fait suite au *Ta-mo ta che sseu hing kouan* 達摩大師四行觀, pièce préfacée par le disciple de Bodhidharma T'an-lin 曇琳 qui participa à Ye, sous les Wei orientaux, en 542-543, à la traduction du *Saddharmasmṛtyupasthāna* dirigée par Gautama Prajñāruci, en tant que *pi-cheou* (Cf. Lin Li-kouang, l'*Aide-mémoire de la Vraie Loi*, p. 147. Une liste des traductions recueillies par T'an-lin, entre 539 et 542 est donnée *ibid.*, p. 269). Cette pièce se trouve au k. 30 du *King-tö tch'ouan teng lou*, p. 458 *b*, 7 — *c*, 24, sous le titre : *P'ou-t'i-ta-mo lio pien ta tch'eng jou tao sseu hing* 菩提達磨畧辨大乘入道四行. La biographie de Bodhidharma dans le *Siu kao seng tchouan*, T. 2060, XVI, 551 b-c, la reproduit en la modifiant et en y ajoutant des détails biographiques et ne distingue pas la préface de T'an-lin de cette pièce elle-même.

(4) Faute pour Wou-lao 武牢 que donnent toutes les biographies de Houei-k'o.

(5) Expression technique.

(6) Cf. T. 235, p. 751 c, 13-15 et le n° 34 de la traduction des Entretiens.

(7) De Groot, *Sectarianism*, p. 35 : « La 3e année *kien-tö* (574), on interdit le bouddhisme et le taoïsme, textes sacrés et statues furent tous détruits, on empêcha *śramaṇa* et *tao-che* de poursuivre leur carrière et on les fit tous revenir à la vie laïque ».

disant qu'il ruinait le bouddhisme par ses faux principes. Le texte, manifestement altéré, fait allusion aux attaques du sous-préfet Ti Tchong-k'an 翟中侃[1]. Ses gens battirent si violemment Houei-k'o qu'il en mourut. Mais, la nuit passée, il ressuscita. Il fallut l'empoisonner. Le *Laṅkāvatara* était un de ses *sūtra* favoris. Le texte ajoute que cette biographie est exposée en détail dans les «Histoires de la ville de Ye», *Ye tou kou che* 鄴都故事.

LII. Le maître de *dhyāna* Seng-ts'an des Souei reçut la succession du grand maître Houei-k'o. On ne connaît ni son nom de famille, ni son surnom, ni son lieu d'origine. Après avoir reçu de son maître sa prédiction, il dut, pour échapper à un danger, contrefaire le fou à travers la ville[2] et chercher asile dans les forêts de la montagne. Il se cacha alors au Sseu-k'ong-chan 司空山. A ce moment, le maître de *dhyāna* Tao-sin, âgé de six ans, se mit à son service et y resta durant neuf années. Tao-sin est illuminé en pénétrant une des thèses de la *Vajracchedikā*, à savoir que les êtres ne sont pas véritablement délivrés. Houei-k'o lui transmet sa loi. Seng-ts'an se rend ensuite, en compagnie du maître de *dhyāna* Pao-yue 寶月 et du vénérable Ting 定, au Lo-feou-chan (près de Canton)[3]. Tao-sin veut le suivre. «Toi, lui dit le grand maître, il ne faut pas que tu partes. Tu en auras ensuite de grands avantages». La troisième année après son arrivée au Lo-feou-chan, Seng-ts'an retourna au Hien-chan. Partout où il s'arrêtait sur son passage, il psalmodiait cette phrase : «Vous tous, donnez-moi de quoi faire un banquet de jeûne (*tchai*)». Il n'y avait personne qui ne donnât. Comme il avait institué un banquet de jeûne et que les gens avaient fini de manger, Seng-ts'an, qui se tenait sous un grand arbre au milieu de l'aire du banquet, joignit les mains et entra en *nirvāṇa*. On l'enterra derrière le monastère de la vallée. A l'intérieur de ce monastère, il y avait une stèle avec son épitaphe et sa statue. On les voit actuellement dans la chapelle.

LIII. Le maître de *dhyāna* Tao-sin des T'ang avait pour nom de famille Sseu-ma et était originaire de Ho-nei (sous-préfecture qui avait son siège à l'actuel Houai-k'ing-fou, Ho-nan). Après avoir reçu les instructions de son maître, il se rendit à Ki-tcheou (actuel Ki-ngan-hien au Kiang-si). Il délivra la ville des pirates qui en faisaient le siège[4]. Il monta par la suite au sommet du Lou-chan et vit de là une vapeur violette sur la montagne P'o-t'eou 破頭 de Houang-mei au K'i-tcheou (Hou-pei)[5] et, à cause de ce prodige, il alla s'installer sur cette montagne dont il changea le nom en Chouang-fong-chan («Montagne des deux pics»). Le maître de *dhyāna* Hong-jen se mit à son service et y resta plus de trente ans. Il reçut sa loi et son vêtement. Au 8e mois de la 2e année *yong-houei* (651), Tao-sin envoya soudain son disciple Yuan-yi 元一 creuser une grotte à flanc de montagne. Elle fut terminée le 4e jour[6] du 9e mois intercalaire (20 octobre-17 novembre). Comme on lui avait annoncé qu'elle était finie, il alla la voir, revint à sa cellule et entra en *nirvāṇa*. Il était âgé de 71 ans. Des prodiges signalèrent sa mort. Il était enterré depuis six mois, quand la grotte s'ouvrit d'elle-même sans raison et elle ne s'est pas encore refermée. Tou Tcheng-louen 杜正論[7] composa son épitaphe qu'on voit aujourd'hui dans la montagne.

---

[1] Cf. *King-tö tch'ouan teng lou*, T. 2076, III, p. 221 *a*, 14-15.

[2] Le *Li tai fa pao ki*, p. 181 *b*, montre qu'il faut corriger 市四 en 市肆.

[3] Cf. *ibid.* «Seng-ts'an se retira dix ans sur le Ni-kong-chan (après avoir été au Sseu-k'ong-chan), à la suite des persécutions de Wou-ti des Tcheou contre le bouddhisme (574), puis il se rendit au Lo-feou-chan avec les maîtres de *dhyāna* Ni, Yue, Ting et Yen».

[4] Cf. *ibid.*, p. 181 c, et la traduction des Entretiens, p. 85, note 26.

[5] Prodige annonçant la rencontre de Hong-jen.

[6] «Le 24e jour», dit le *Li tai fa pao ki*.

[7] Originaire de Yuan-chouei (nom d'une rivière qui passe à Nan-yang-hien au Ho-nan), Tou

LIV. Le maître de *dhyāna* Hong-jen s'appelait Tcheou 周 de son nom de famille et il était originaire de Houang-mei. Après avoir reçu sa prédiction de son maître, il demeura au Fong-meou-chan, à l'est du Chouang-fong-chan. C'est alors que le maître Houei-neng le servit pendant huit mois. Il réalisa sous la parole que la demeure de l'esprit n'est pas véritable demeure [1]. Hong-jen lui transmit sa loi et son vêtement. En *cheng yuan* [2], âgé de 73 ans, il entra en *nirvāna*. Des prodiges accompagnèrent cet événement. Lu K'ieou-kiun 閭丘均 [3] composa son épitaphe qu'on peut voir aujourd'hui à Houang-mei [4].

LV. Le maître de *dhyāna* Houei-neng des T'ang était d'une famille Lou 盧. Ses ancêtres étaient originaires de Fan-yang (district qui avait son siège à l'actuel Pékin), mais son père avait émigré à Sin-tcheou (actuel Sin-hing-hien au Kouang-tcheou) [5]. A l'âge de 21 ans, il rendit visite à Hong-jen, au Tong-chan (c'est-à-dire au Fong-meou-chan, appelé «montagne de l'Est» par rapport au Chouang-fong-chan). «D'où es-tu? lui demanda Hong-jen. Pourquoi viens-tu me saluer? Que viens-tu chercher? — Votre disciple vient du mont Sin du Ling-nan. Il vient vous saluer parce que son seul désir est de devenir Buddha. — Tu es un Barbare du Ling-nan. Comment peux-tu prétendre devenir Buddha? — Comment la nature de Buddha d'un Barbare Ko-lao et la vôtre seraient-elles différentes?»

Le texte suit presque mot pour mot la biographie du *Li tai fa pao ki* mais, dans la prédiction de Houei-neng relative au successeur qui établira la doctrine de l'École, il est dit : «Plus de quarante ans après ma mort...» [6], alors que le *Li tai fa pao ki* porte (p. 182 c) : «Plus de vingt ans après ma mort...». Houei-neng mourut à 75 ans et des prodiges très nombreux apparurent à cette occasion. Le *tien-tchong-tch'eng* (assistant de la cour des affaires du palais) Wei Kiu 韋據 composa son épitaphe qui fut grattée et réinscrite la 7ᵉ année *k'ai yuan* (719).

Tcheng-louen fut reçu au *sieou ts'ai* (examen de talent parfait) à la fin des Souei. Il fut promu vice-président du secrétariat impérial au cours de l'ère *tcheng-kouan* (627-649) et il passa président de ce même département au début de l'ère *hien-k'ing* (656-660). Ne voulant pas céder à son collègue Li Yi-fou, il fut nommé préfet de Heng-tcheou (actuel Heng-hien, au Kouang-si) et mourut dans cette fonction. Cf. *Tchong kouo jen ming ta ts'eu tien*. Les manuscrits de Touen-houang comptent plusieurs copies d'un *Po hing tchang* 百行章 qui lui est attribué.

(1) Thèse de la *Vajracchedikā*.

(2) «La 2ᵉ année», dit le *Li tai fa pao ki*, c'est-à-dire 675.

(3) Lu K'ieou-kiun, originaire de Tch'eng-tou était aussi célèbre pour ses talents littéraires que Tch'en Tseu-ngang. Il fut «maître au vaste savoir» sous Wou-heou et, par la suite, secrétaire du secrétariat de droite. On lui doit de nombreuses stèles du sud de la Chine. Cf. *Tchong kouo jen ming ta ts'eu tien*.

(4) Cf. *Li tai fa pao ki*, p. 182 *a-c*.

(5) Le *Song kao seng tchouan*, T. 2061, VIII, 754 *c*, 1-3, nous apprend que le père de Houei-neng, Lou Hing-t'ao 行瑫, avait été déporté au Sin-tcheou au cours de l'ère *wou-tö* (618-626) et qu'il y avait établi sa famille.

(6) Cette indication est en contradiction avec tout ce que l'on sait par ailleurs de la vie du sixième patriarche. Sur cette prédiction, cf. *J. As.*, 1951, fasc. 1, p. 37, note 2.



Traité fixant le vrai et le faux (Extrait du ms. P. 2045).

Traité fixant le vrai et le faux (Extrait du ms. P. 2045).

CIVILISATIONS ET GÉOGRAPHIE HUMAINE EN ASIE DES MOUSSONS

par

Pierre GOUROU

L'Asie des moussons occupe les façades méridionale et orientale de l'Asie, du désert de Thar à la Sibérie. A mesure que progresse notre connaissance de la météorologie asiatique, nous découvrons que les « moussons » ne sont pas le simple résultat de la respiration du géant asiatique ; elles ne sont pas des brises de mer et de terre à l'échelle du plus grand continent. Si des pluies bienfaisantes se précipitent sans jamais laisser place à l'aridité sur les versants sud et est de l'Asie, c'est grâce au jeu d'actions multiples, générales et locales, déplacements du front intertropical, arrivée de masses d'air équatorial, formation du centre de basses pressions du Sind en été, du centre de hautes pressions de Sibérie en hiver, intervention du barrage himalayen, action de dépressions cycloniques venues de l'ouest et des typhons venus de l'est. N'est il pas admirable que les efforts de ces divers facteurs aboutissent comme par un concert préalable à déverser sur une façade en charnière de près de huit mille kilomètres une lame continue de pluies suffisante aux besoins des forêts et de l'agriculture? Cet agencement puissant et délicat est plus digne d'attention que la machine thermique périmée à laquelle nos esprits étaient habitués. La notion météorologique de moussons est amoindrie par le progrès des connaissances ; la notion d'Asie des moussons n'en est pas affectée. Quels que soient les mécanismes qui déterminent les moussons — et nous savons qu'ils sont multiples — ils aboutissent à pourvoir de pluies abondantes les contrées méridionales et orientales de l'Asie, et à assurer la prépondérance des précipitations de saison chaude, c'est-à-dire du régime le plus favorable à l'agriculture. L'Asie des moussons est une réalité climatique, qui a été traduite dans la géographie humaine par la plus prodigieuse accumulation d'hommes qui soit à la surface de la Terre.

*
* *

Les conditions physiques sont nécessaires à l'intelligence totale de la géographie. Sans une science approfondie du milieu physique l'examen des éléments humains du paysage est exposé à une interprétation inexacte des relations existant entre l'humain et son support naturel. Deux périls menacent, ou bien d'exagérer la simplicité de ces relations et de tomber dans un déterminisme rudimentaire ; ou bien d'ignorer ces relations et de traiter des éléments humains sans référence à leur cadre.

Aucun progrès ne peut être fait dans l'étude des éléments humains du paysage si l'erreur est commise de les confronter simplement aux éléments physiques. Leurs relations ne sont pas strictes; elles passent par l'entremise de la «civilisation». L'explication géographique ne progresse pas si les groupes humains sont considérés comme «contraints» par les milieux physiques à adopter telle ou telle technique. Elle ne progresse pas beaucoup plus si nous nous représentons qu'un groupe humain se place devant un certain milieu physique, se demande quelles sont ses possibilités et choisit parmi celles-ci les plus favorables. Ni le «déterminisme», ni cette forme de «possibilisme» ne donnent la clef de l'explication géographique. L'homme n'est pas contraint par le milieu physique à adopter telle technique; il ne fait pas un choix conscient parmi les «possibilités» naturelles. L'essentiel, pour l'explication géographique, ce sont les possibilités offertes par les techniques dont dispose le groupe humain étudié. Les possibilités sont de l'homme et non de la nature; elles sont données à l'homme par la civilisation à laquelle il appartient. Entre les éléments humains et physiques du paysage s'interpose le prisme inévitable et réfringent de la civilisation.

Pourquoi les civilisations ne seraient-elles pas simplement le produit des conditions physiques? Par ce détour le milieu physique exercerait une action dominatrice sur la géographie humaine. Il ne paraît pas possible d'adopter une vue aussi simple. Comment un milieu physique pourrait-il «produire» telle ou telle civilisation, un ensemble aussi complexe qu'une technique évoluée d'organisation de l'espace? Le milieu physique n'est que la représentation que les hommes s'en font. Les techniques se sont propagées hors du milieu physique où elles sont nées; les groupes humains se sont souvent éloignés des cadres physiques où ils avaient pris quelque consistance. Il est prudent de considérer que la civilisation, complexe bien noué de facteurs agissant sur les éléments humains du paysage, n'est pas un produit du cadre physique. Il ne paraît pas possible non plus d'y voir un choix éclairé par une finalité. Si un groupe humain choisit d'exploiter d'une certaine façon certaines ressources, ce choix fut un choix d'indétermination. Les hommes se sont faits eux-mêmes, mais sans savoir où ils voulaient aller; ils se sont faits en se faisant. Il n'y a pas eu contrainte d'un milieu physique, prédestination finaliste ou décision consciente et délibérée, mais nécessité d'un choix et par là démarrage vers un futur. Les premiers balbutiements des techniques ont donné naissance à des habitudes, à des routines qui ont contraint les hommes à persévérer dans la voie qu'ils avaient «choisie», à devenir prisonniers de leur choix. Plus les techniques se perfectionnent en se spécialisant, plus se restreint la chance d'un aiguillage vers des voies nouvelles.

La mise en contact avec d'autres techniques peut être génératrice de changements d'orientation aussi bien que de progrès dans la ligne antérieure; elle déclenche l'ascension vers des formes supérieures de civilisation. Par son immensité, l'Asie a permis à de nombreux foyers locaux de s'allumer; par les facilités offertes aux relations, elle a permis à ces foyers d'entrer en contact pour faire jaillir les hautes flammes des civilisations supérieures.

* * *

Aptes à contrôler de larges espaces et à gouverner de grands rassemblements humains, les civilisations supérieures sont seules capables de produire villes, nations, états; elles finissent, avec le temps, par imposer des marques communes à de vastes étendues. Des civilisations successives laissent des traces superposées ou juxtaposées; certaines, purement archéologiques, sont des éléments sclérosés du paysage : Bouddhas de Bamiyan, temples hindouistes du Kachmir, Angkor; au contraire,

les systèmes d'irrigation de l'espace indien proviennent d'un passé qui vit dans le présent. Une civilisation supérieure a des techniques de production qui permettent aux paysans de récolter avec sécurité et de produire plus qu'ils ne consomment. Cet excédent, nécessaire sans devoir être considérable, permet les différenciations sociales, la multiplication des spécialistes de l'industrie, des arts, des lettres et de l'administration, le développement du commerce, la naissance des villes, laboratoires du progrès. Mais c'est par le progrès dans les techniques d'organisation de l'espace que se définissent avant tout les hautes civilisations de l'Asie.

Les civilisations supérieures de l'Asie se marquent intensément dans les paysages. Il y a un paysage de l'Asie occidentale sèche, de la Méditerranée au Panjab. Immenses étendues vides, teintes fauves, odeur du désert, puits étoilés de pistes, moutons et chameaux, oasis espacées, villes plus importantes que ne le font attendre faible population et apparente indigence, murs aveugles et cours intérieures, maisons à terrasses. La part du climat est grande mais l'unité de ton est due surtout à la civilisation arabe et musulmane fondée sur la prééminence de l'idéal nomade et de l'idéal citadin et le mépris du paysan et du travail de la terre. En Asie des moussons se sont développées les deux autres grandes civilisations, traditionnelles et vivantes, de l'Asie. Aux teintes fauves s'oppose la verdure des forêts et des champs ; au discontinu de l'habitat des steppes et des déserts le continu de contrées paysannes homogènes. Les paysages de l'Asie des moussons atteignent leur plus parfaite expression dans les plaines à rizières méticuleusement cultivées par des paysanneries pullulantes. L'Inde et la Chine sont des civilisations paysannes reposant sur des communautés villageoises qui ont traditionnellement pourvu de façon autonome à leur administration et à leur subsistance, selon des procédés d'ailleurs différents. Dans l'Inde, le ressort principal de l'organisation de l'espace était le système des castes ; la Chine était plus politique ; les villages y regardaient vers leur « sous-préfecture » et dépendaient plus étroitement de l'administration supérieure.

Les deux masses humaines, l'indienne et la chinoise, formaient des blocs solides, du fait de la capacité de résistance de centaines de milliers de villages dont chacun constituait une unité autonome. Les deux masses, disposant des attributs de la civilisation supérieure, tiraient prestige et orgueil des arts, des lettres, de la spéculation philosophique et religieuse. Les deux blocs ont pu résister victorieusement aux attaques venues de l'ouest et du nord. C'est seulement depuis 1947 qu'une partie notable de l'espace indien, acquise à l'Islam, se sépare progressivement de la vieille civilisation indienne.

L'Asie du Sud-Est forme une zone d'ombre par rapport aux foyers culturels de la Chine et de l'Inde, malgré le développement des rivages et la facilité des accès maritimes. Des étincelles issues des foyers chinois et indien y ont allumé quelques centres locaux de civilisation ; mais ils n'ont jamais perdu leur caractère de dépendance. L'Asie du Sud-Est, jusqu'à notre époque, est restée peu peuplée et attardée.

* * *

Les lieux de naissance des civilisations supérieures semblent correspondre à des carrefours de circulation, tandis que les avantages locaux n'ont jamais été déterminants. La position a joué un grand rôle dans l'apparition de la civilisation supérieure chinoise au point d'aboutissement de la route des steppes, de la civilisation de l'Indus au point d'entrée des courants humains venus de l'ouest. Le foyer de civilisation du Fou Nan d'où devait sortir toute l'histoire khmère est né sur la côte occidentale de Cochinchine, au point d'atterrissage des influences culturelles

indiennes. Bien entendu, la civilisation chinoise n'a pas été « produite » par les apports extérieurs. Il y eut, grâce au contact, impulsion, déclenchement d'un processus évolutif, mais non pas imitation. La valeur des positions géographiques varie avec le tracé des courants de civilisation. La route des steppes, qui avait cessé de jouer un rôle, le retrouve avec l'influence communiste qui vivifie Pékin au détriment de Changhai et de Nankin.

Il semble que les lieux d'origine des civilisations supérieures d'Asie soient extratropicaux. De cette constatation à la conclusion que les climats tropicaux sont par nature impropres à produire des civilisations supérieures, il n'y a qu'un pas, vite franchi; l'Asie tropicale souffrirait donc d'une infériorité fondamentale, par rapport aux autres climats de l'Asie. Les justifications ne manquent pas d'affluer; climat débilitant pour le corps et l'esprit, obstacle de la forêt, pauvreté et instabilité des sols. Les climats secs et tempérés offriraient au contraire des avantages : effets revigorants de la sécheresse et des changements de température, steppes plus aisées à mettre en valeur, salubrité relative, sols plus riches.

Si ce schéma n'est pas inutile, il ne saurait être accepté comme une clef parfaitement efficace. D'abord, les séries de faits que nous offre l'histoire sont si courtes et si maigres qu'il y aurait de l'imprudence à vouloir y reconnaître des lois; d'autre part une brillante civilisation s'est incontestablement développée dans l'Inde tropicale. Elle semble avoir dû beaucoup de ses éléments supérieurs à des apports septentrionaux. Cependant des historiens de l'Inde méridionale inclineraient à voir dans l'Inde tropicale le foyer originel de la haute civilisation indienne. Disent-ils vrai? Leur pensée n'est elle pas un peu gauchie par un patriotisme tamil? Peu importe; l'exemple de l'Inde méridionale prouve en tout cas qu'une civilisation supérieure peut fleurir en pays tropical. S'il est permis de dire qu'elle y a fleuri grâce à l'apport d'éléments supérieurs apportés du nord, il n'est pas possible d'aller plus loin et d'affirmer que les formes supérieures de la civilisation ne pouvaient prendre naissance en Asie tropicale.

Les étendues tempérées et humanisables de Sibérie occidentale n'ont pas été non plus un foyer de civilisation supérieure. Tandis que l'Asie médiane, grâce à la disposition de son relief et à ses continuités climatiques dans le sens des parallèles, favorisait les contacts culturels, et sur d'immenses étendues, l'Asie septentrionale et l'Asie méridionale faisaient figure de régions isolées. Les péninsules tropicales de l'Asie ont été des bouts du monde et non des lieux de relations. Les formes supérieures de la civilisation y vont en s'affaiblissant vers le sud et le sud-est; les populations les plus arriérées de l'espace indien sont conservées dans le sud de celui-ci (Vedda, Chenchu); de même les Semang, Sakai, Senoi de la péninsule malaise par rapport à l'ensemble du promontoire indochinois. L'extinction progressive des formes supérieures de la civilisation est visible dans l'arc malais en direction de l'est, en même temps que l'affaiblissement de la faune asiatique. Aucun courant culturel capable d'engendrer une civilisation supérieure n'est venu du sud. L'Australie a été dans cette affaire un continent mort. Le fait tropical n'est donc pas seul en question dans la non-apparition originelle d'une civilisation supérieure en Asie tropicale. Celle-ci a été victime de sa position marginale par rapport à l'Asie, et de ce qu'aucun courant d'échanges n'a pu s'établir avec le vide australien. L'Asie méridionale et particulièrement l'Asie sud-orientale n'ayant pas spontanément créé de civilisations supérieures, il n'est pas surprenant qu'elles aient été un foyer d'appel pour les hautes civilisations du nord et pour les populations septentrionales. Le sens privilégié des migrations de peuples et des transmissions d'éléments culturels a été du nord vers le sud.

Il faut faire la part et de l'histoire et des conditions physiques pour expliquer l'étonnante diversité des civilisations en Asie des moussons. Il serait aisé d'y dénombrer au moins une dizaine de systèmes différents d'exploitation de la nature. Bien qu'ils soient à coup sûr de productivité inégale ces systèmes subsistent. En de nombreux cas, ils se juxtaposent brutalement. Les Naga Konyak cultivent le riz sec et le taro inondé, les Naga Angami le riz inondé. Le Moi Churu ont des rizières charruées et inondées, les Moi Kil des champs secs houés à la main. Les Bontoc et Ifugao ont des rizières houées et inondées, leurs voisins Apagao, Kalinga, Tinggian, Gaddang pratiquent exclusivement le caïngin. Les techniques d'organisation de l'espace ne sont pas moins variées et brutalement juxtaposées, depuis les hordes minuscules de ramasseurs jusqu'aux empires lettrés en passant par les villages indépendants. De telles juxtapositions sont dues au retard de l'occupation de l'Asie sud-orientale par les civilisations supérieures et à certaines conditions physiques, ou du moins à l'interprétation de ces conditions physiques qu'ont pu faire les civilisations supérieures traditionnelles qui avaient essaimé en Asie sud-orientale. En effet, étant données les techniques de la production dont disposaient ces civilisations, les montagnes et même les collines apparaissaient comme peu attrayantes; elles offrent peu de terres fertiles et sont fort malariennes. Les populations de civilisation supérieure, qui se trouvaient exclusivement dans les plaines (mais qui n'occupaient pas toutes les plaines; les deltas de Bornéo, par exemple, ont été négligés), ont montré peu d'élan pour occuper les montagnes et les ont laissées à des populations attardées.

*
* *

Il n'est plus possible de comprendre la géographie humaine de l'Asie sans tenir compte des effets souvent profonds et partout visibles de la civilisation occidentale moderne. La première réaction de l'homme occidental, devant les civilisations supérieures de l'Asie, est de les considérer comme figées, tandis que la civilisation occidentale serait en évolution rapide. Nous serions le mouvement, et peut être le progrès, en face de civilisations immobiles, et peut-être en régression. Ces vues flatteuses pour notre civilisation nous paraissent à première vue d'autant plus valables que, sauf de rares exceptions comme celle de Gandhi et malgré de superficielles négations nationalistes, les Asiens se rallient au fond à ces façons de voir. Les supériorités matérielles et scientifiques de la civilisation occidentale moderne semblent justifier notre propre suffisance et l'adhésion des élites asiennes. La conversion de la Chine au communisme — si conversion il y a — est-elle autre chose que l'abandon des valeurs traditionnelles de la civilisation chinoise et le ralliement aux valeurs idéologiques et techniques de l'Europe contemporaine? Jamais les civilisations supérieures traditionnelles de l'Asie n'ont été aussi menacées, depuis le début du XIXe siècle, qu'elles ne le sont par le communisme.

L'action de la civilisation occidentale moderne est plus profonde que les chiffres ou que les paysages ne le disent. La civilisation moderne, telle que la proposent l'Europe, l'Amérique ou la Russie en des versions quelque peu différentes, est partout présente aux esprits; elle leur offre des exemples à imiter (peut-être à tort?), un plan de rénovation, des motifs de colère, le mécontentement de soi et l'hostilité contre autrui. En définitive la civilisation occidentale moderne sape les vieux édifices sociaux et fait de la géographie humaine de l'Asie des moussons telle qu'elle est sous nos yeux un aspect transitoire. A moins que les situations ne soient tellement ossifiées, du fait de la très grande densité des populations paysannes, qu'elles se prêtent fort mal à une évolution.

* * *

Nous voudrions examiner ici le problème que posent les très denses populations paysannes des plaines de l'Asie des moussons. Que ce soit en Chine, en Corée, au Japon, au Viêt-Nam, à Java ou dans l'Inde, la plus grande partie de la population paysanne s'assemble sur la plus faible partie du territoire. Les plaines entièrement et intensément cultivées portent des populations paysannes généralement supérieures à 300 habitants par km², souvent à 500 et parfois à 1.000. Le delta du Fleuve Bleu, la plaine de Tcheng Tou, celle de Canton, les environs de Séoul, la plaine du Kwanto, le delta du Tonkin, les plaines du nord de Java, le delta du Bengale, la plaine du Travancour sont les manifestations extrêmes d'un trait général de la géographie humaine de l'Asie des moussons.

Une telle situation est née de l'interaction de nombreux facteurs. Toutes ces populations pratiquent une agriculture intensive, qui demande peu au travail animal et beaucoup au travail humain; le nombre des travailleurs à l'hectare est donc nécessairement élevé et les exploitations sont petites, même si la terre ne manque pas. D'autre part ces populations se nourrissent avant tout de produits végétaux, ce qui leur permet, tout en ayant leur compte de calories, de vivre nombreuses sur la surface cultivée. Les animaux, même quand ils sont aussi abondants que dans l'Inde, ne détournent à leur profit aucune portion de la surface cultivée sous forme de cultures fourragères, ou de la surface cultivable sous forme de riches prairies naturelles; ils se nourrissent de déchets, ou en paissant des landes inutilisables.

Les populations paysannes de l'Asie des moussons étaient donc déjà fort denses quand la civilisation moderne a commencé de faire sentir ses effets. Elles étaient pauvres, puisqu'il n'est pas possible à quatre ou cinq personnes de vivre des produits d'un hectare en connaissant l'aisance. La fin du XIXe siècle et le début du XXe siècle ont vu la mortalité se réduire, grâce à l'application des techniques sanitaires occidentales, tandis que la natalité ne baissait pas. Le résultat fut un accroissement sensible de la densité de la population dans les plaines de l'Asie des moussons; les conséquences fâcheuses de cet accroissement pour le revenu moyen des habitants ont été atténuées ou annulées par un certain relèvement des rendements ou une amélioration des conditions du commerce; il n'en reste pas moins que ces plaines ont atteint le plus souvent une véritable saturation démographique.

Revenant sur un passé récent il est possible de dire que les dominations coloniales ou les contrôles économiques exercés par les puissances occidentales ont eu pour effet de pousser à cette saturation; elles auraient, au moment même où se produisait la baisse de la mortalité, empêché le développement des industries et des villes qui auraient été capables non seulement d'absorber le croît de la population mais encore de provoquer la diminution de la population paysanne par l'exode rural. Il n'est pas sûr que cette vue du passé soit satisfaisante, comme la suite de cette étude le montrera peut être; quoi qu'il en soit, le présent doit être examiné tel qu'il est, et non tel qu'il aurait pu être.

* * *

Le présent, ce sont des régions paysannes très fortement peuplées, ayant habituellement 500 paysans par km² cultivé, et augmentant à peu près de 15 pour 1.000 par an. Le présent, c'est la pauvreté inévitable de populations aussi nombreuses. Que faire là contre? Nous avons à notre disposition soit des palliatifs, soit des remèdes radicaux (à condition qu'ils soient possibles). Les palliatifs, ce sont toutes les mesures

qui peuvent être prises pour améliorer les conditions de vie de la population telle qu'elle est et telle qu'elle deviendra par accroissement : relèvement du rendement des terres par sélection des plantes, amélioration de la fumure, de l'irrigation et du drainage; augmentation du pourcentage paysan sur le revenu brut de la terre par suppression de l'usure, réduction des bénéfices du commerce, réduction des impôts. L'effet de ces diverses mesures sera utile et désirable, mais ne touchera pas au fond du problème, car la population paysanne restera dense. L'augmentation inévitable de la population aura tôt fait d'annuler les effets heureux des mesures prises. Certes, une bonne administration pourra toujours écarter la famine et la vraie misère; elle ne pourra supprimer la pauvreté. Il faut bien voir que les plaines très peuplées de l'Asie des moussons ne disposent pas de cette soupape de sûreté qu'est pour l'agriculture occidentale l'immensité des étendues qu'elle consacre à l'élevage d'un bétail laitier, d'un bétail producteur de viande, d'un bétail fournisseur de travail. Le développement de l'usage des tracteurs diminue automatiquement la surface qui est nécessaire à la nourriture du bétail de travail et accroît dans la même mesure la surface consacrée à la nourriture des hommes. Aucun espoir de ce genre n'est possible en Asie des moussons, où le bétail travaille peu et ne retient à son profit aucune partie de la surface cultivable. Il ne s'agit pas en Europe occidentale de surfaces négligeables, puisqu'il est permis d'estimer qu'environ 50 % de la surface exploitée y sont consacrées au bétail sous ses diverses utilisations et que 10 % y sont (ou étaient) utilisés par le bétail de travail. Aucune élasticité de la surface exploitée, dans les plaines de l'Asie des moussons. Tout ce qui y est exploitable est exploité et sert directement à la nourriture des hommes.

Le remède radical est la diminution de la population paysanne. Au lieu de 500 paysans par km² cultivé, il serait utopique mais désirable d'en compter seulement une centaine; la France n'en a pas plus de 50 ou 60, les États-Unis de 10 ou 15. Bien entendu l'expulsion des 400 paysans en excédent prend un caractère tragiquement ridicule puisqu'elle signifierait que, sur 100 millions d'habitants, 80 millions devraient abandonner leur habitat actuel pour s'établir ailleurs et, plus que probablement, dans les villes.

Sans aller jusqu'à ces extrêmes, n'est-il pas possible d'envisager une diminution modérée de la population rurale en recourant aux divers moyens qui s'offrent à nous? Quels sont ces moyens? Faut-il attendre beaucoup de la conquête de nouvelles terres à l'intérieur de chacun des pays qui composent l'Asie des moussons? Ces pays se divisent en deux groupes; un groupe n'a pas beaucoup d'espoir d'étendre la superficie cultivée; le Japon, bien qu'il cultive seulement 16 % de son étendue totale, aura grand-peine à élargir ce pourcentage. Peu d'espoir aussi dans le Pakistan oriental et dans la République Indienne. La vieille Chine historique, celle des « 18 provinces », mérite un examen particulier; les champs occupent seulement 27 % de sa surface; n'est il pas possible de mettre en valeur les 73 % non cultivés? Le problème n'est pas insoluble, mais il semble prudent de ne pas attendre de sa solution un très grand soulagement de l'actuelle densité agricole de la Chine. Une grande partie de ces 73 % pourra, au mieux, être reboisée; le reboisement est fort utile, mais il ne saurait absorber une forte population. Les bûcherons n'ont jamais été nombreux au km². Une certaine partie pourra être transformée en prairies, au prix d'un long effort d'amélioration des sols et de la flore; encore faudra-t-il que les Chinois se transforment en pasteurs. De nombreux versants pourront porter des vergers, qui sont aujourd'hui trop peu étendus en Chine. En définitive une faible partie (mais une partie cependant appréciable) des 73 % pourra être transformée en champs à cultiver par les procédés traditionnels ou par des méthodes nouvelles, mécaniques ou autres. Le bilan n'est pas extrêmement brillant; il y a peu d'espoir

d'étendre sensiblement la superficie cultivée à l'intérieur de la Chine des 18 provinces.

Un autre groupe est bien plus favorisé; les terres non exploitées ne manquent pas à l'intérieur des frontières des pays considérés. Tel est le cas de l'Indonésie, des Philippines, de l'Indochine. Le problème est ici la mise au point des méthodes de colonisation et la réunion des importants capitaux nécessaires à toute œuvre de colonisation. Des questions du même ordre se posent à la colonisation chinoise dans les territoires périphériques (périphérie de la Mandchourie, Ning Hia, Souei Yuan, Tsing Hai, Si Kang, et dans une certaine mesure Sin Kiang); mais, pour la Chine, les terres disponibles dans ces confins ne sauraient suffire à tous les besoins. Une appréciation optimiste ne dépasse pas le total de 30 millions de colons chinois possibles dans toutes ces terres périphériques. C'est moins qu'on ne peut espérer en caser à l'intérieur de la Chine par une organisation scientifique de l'irrigation et du drainage qui doit rénover la plaine du Houang Ho et du Houai et qui doit être le point essentiel du programme d'extension des terres cultivées.

La seconde possibilité à examiner est celle de l'émigration hors de l'Asie des moussons; elle ne mérite pas de nous retenir longtemps. L'excédent annuel de la République Indienne est d'environ 4 millions, celui de la Chine est au minimum de 6 millions, celui du Japon de 1.400.000 personnes. L'émigration présente hors de l'Asie des moussons est strictement nulle; comment espérer qu'elle prenne jamais un développement proportionné à l'importance du problème démographique? Il faudrait par exemple que chaque jour un bateau chargé de 4.000 émigrants quittât les ports japonais pour absorber l'excédent annuel. Quant à l'émigration des pays très peuplés de l'Asie des moussons vers cette zone de basse pression démographique qu'est encore l'Asie du Sud-Est, elle a peu de chance de se développer, les états de cette région étant peu enclins à accueillir des troupes nombreuses d'immigrants indiens, chinois ou japonais.

*
* *

Reste l'industrialisation. Elle est nécessaire, elle doit être réalisée, elle sera bienfaisante. Nous n'étudierons pas ici les conditions de sa réalisation et ne nous intéresserons qu'aux conséquences qu'elle exercera sur le point qui nous occupe. L'industrialisation assurera-t-elle la diminution tant désirée de la population rurale? Il est permis de répondre fermement non à cette question. Il faudra se réjouir si l'industrialisation est poussée assez vite pour pouvoir absorber l'équivalent du croît annuel de la population; est-il possible de penser, par exemple, que dans la République Indienne l'industrialisation puisse chaque année créer des emplois d'ouvriers en nombre suffisant pour répondre à une augmentation annuelle de 4 millions de personnes, soit au moins 2 millions d'ouvriers? N'oublions pas que la population urbaine n'y dépasse pas 50 millions.

Le Japon a remarquablement réussi son industrialisation. Il est difficile d'imaginer qu'aucun autre pays de l'Asie des moussons puisse mieux faire. Pourtant la densité paysanne par km² cultivé est au Japon identique en 1950 à ce qu'elle était en 1868, environ 600 paysans (hommes, femmes, enfants) par km² cultivé. Le prodigieux développement urbain et industriel du Japon a été réalisé exclusivement par l'accumulation du croît de la population et non par l'exode rural. La très forte densité paysanne du Japon fait que la population rurale, malgré les réformes agraires et les progrès agronomiques, reste pauvre.

Pourquoi donc l'évolution économique moderne du Japon n'a-t-elle pas produit les mêmes effets qu'en Europe occidentale? Et pourquoi une industrialisation réussie

ne pourra-t-elle pas assurer la décongestion des campagnes en Chine ou dans l'Inde, alors que les campagnes se sont dépeuplées en Europe? Le nœud de l'explication se trouve dans la très forte densité agricole, dont les campagnes européennes ne connaissaient pas l'équivalent à la fin du XVIIIe siècle. Nos campagnes ne dépassaient guère une densité de 100 habitants par km^2 exploité; les techniques agricoles y avaient toujours fait une large place à l'aide animale; le souci de nourrir le bétail et de produire du fumier de ferme avaient toujours obligé à laisser de larges espaces en pâturages. Le croît naturel d'une population rurale de 100 habitants par km^2 exploité ne pouvait suffire aux besoins des industries et à l'appel des villes. Industries et villes, offrant des gains supérieurs, ont puisé dans la population des campagnes par l'exode rural. Les campagnes se sont dépeuplées, en même temps que les techniques agricoles mécaniques assuraient la relève des hommes et permettaient aux rendements de se maintenir ou de s'améliorer. Si nous enlevons en 50 ans 50 habitants à une population de 100 habitants par km^2 cultivé, il ne reste plus sur la terre que 50 habitants, qui seront plus riches que l'ancienne population de 100 habitants. Mais si nous demandons en 50 ans 50 habitants à une population de 500 habitants par km^2 cultivé, cette dernière répondra à la demande par le seul excédent des naissances sur les décès et ne diminuera pas; si le taux d'accroissement est de 10 à 15 pour 1.000 par an cette population rurale aura même produit en 50 ans un excédent de plus de 300 habitants et aura pu suffire aux plus larges demandes sans s'affaiblir.

La réalité n'est malheureusement pas différente de ces exemples schématiques qui montrent que les effets d'une industrialisation très désirable ne pourront pas être les mêmes, dans certains pays de l'Asie des moussons, qu'en Europe occidentale. D'ailleurs les contrées d'Europe qui connaissaient une très forte population rurale au début de la révolution industrielle n'ont pas vu cette population diminuer ni sa richesse s'élever sensiblement; telles sont diverses plaines de l'Italie méridionale et de la Sicile.

Les civilisations supérieures de l'Asie des moussons ont engagé les populations des plaines fortement habitées dans une impasse d'où il leur est malaisé de se dégager. Rien ne montre mieux combien la géographie humaine est dans la dépendance des civilisations. Quand les effets de celles-ci sont poussés assez loin dans le sens du foisonnement humain il est difficile à une nouvelle civilisation de transformer ce que la civilisation précédente a fait. Il est en ce cas permis de parler d'évolutions irréversibles.

Nous ne pensons pas qu'il soit impossible de relever le niveau de consommation des populations paysannes très nombreuses de diverses parties de l'Asie des moussons. Mais nous croyons qu'il était nécessaire de souligner combien est difficile le problème qu'elles posent à la conscience universelle. S'il est de l'intérêt de tous, en notre siècle où le monde approche de son unité, de combattre la pauvreté partout où elle se manifeste, il faut bien voir que c'est en Asie des moussons que cette pauvreté pénètre les masses les plus épaisses et les plus irréductibles.

DU CARACTÈRE DE LA REPRÉSENTATION DE LA MORT AUX ṘYŪKYŪ [1]

par

Charles HAGUENAUER

Il s'agit de donner une idée des réactions collectives que la mort d'un individu provoquait encore en 1930 dans la population de l'archipel des Ṙyūkyū et, en particulier, chez les habitants d'Okinawa. On a fait rentrer les faits dont on a eu à tenir compte dans un système d'explication général, faute duquel l'exposé aurait risqué de manquer de clarté et de cohésion. On s'est efforcé néanmoins de séparer dans cet exposé ce qui conserve le caractère d'un fait brut, c'est à dire d'une observation recueillie personnellement sur place [2], de ce qui est déjà interprétation.

Le milieu est connu : Okinawa, qui est de beaucoup la plus étendue (1.120 km² environ de superficie ; moins de 120 km. de long pour une largeur qui varie de 5 à 40 km., et un pourtour de quelque 400 km.) des îles Ṙyūkyū, nourrit avec peine une population très dense, — d'autant plus dense en réalité que celle-ci se trouve concentrée, vu la nature du relief, dans la partie méridionale de cette île et, notamment, immédiatement au nord et au sud des villes de Naha (67.000 habitants vers 1940), le port principal et le siège de la préfecture d'Okinawa, et de Śuṙi (20.000 habitants), l'ancienne capitale. Ladite population a été en relations avec des Japonais depuis le VIIe siècle et les Chinois ont fréquenté l'île depuis les Suei au plus tard. Les indigènes n'en font pas moins toujours usage de parlers particuliers, bien que ceux-ci soient apparentés au japonais commun et qu'ils aient emprunté au chinois. Qui plus est, malgré des influences externes, sino-japonaise et chinoise, les mêmes indigènes ont conservé jusqu'à une date très récente des coutumes bien vivantes et qui leur étaient propres. Tous ces détails pour rappeler rapidement que le voyageur en quête d'informations sociologiques voyait s'offrir à lui, dans l'Okinawa d'avant la dernière guerre mondiale, un champ d'investigation particulièrement riche ainsi qu'un milieu social qui présentait, outre une cohésion très forte, un particularisme très net.

---

(1) Mon intention était de publier dans le présent recueil une étude plus longue (traductions intégrales du *Wu.t'oṅ.yü*, une pièce fameuse du théâtre des Yüan, et du *Yō.ki.hi*, un drame japonais, puis recherche de ce qui, dans la structure et l'expression, est susceptible de prouver que le *nō* a emprunté au *tsa.ki*). D'autres travaux urgents ne m'ont pas permis de terminer cette étude en temps voulu. Je m'en excuse auprès du Comité de rédaction.

(2) Au cours d'un séjour aux Ṙyūkyū, en 1930.

*
* *

La linguistique est d'un puissant secours lorsqu'il s'agit d'établir qu'une même idée-force est, pour la communauté humaine en question, à la base des pratiques et des réactions qu'on y observe en cas de décès d'un de ses membres. Il est remarquable, en effet, qu'un radical **yim.∼yom.* (>*im.∼ib.*>*om.∼ob.*) serve, en japonais comme dans les parlers ṙyūkyū, à désigner à la fois la répulsion, la crainte que le mort inspire, et l'attitude qui est imposée à tout individu que son statut social rend solidaire d'un défunt. Il est également possible que le même radical rende compte du nom de l'Hadès de l'antiquité nippone, le *yomi* (∼*yomo*). C'est aussi le lieu d'insister sur le fait que le mot *im.i*, le tabou, recouvre encore un sentiment très concret beaucoup plus qu'un concept.

L'observateur est conduit à constater l'existence, à Okinawa, d'un parallélisme très poussé entre, d'une part, les rites dont la mort y est l'occasion et, d'autre part, ceux qui étaient de rigueur lors d'une naissance. C'est que le problème que la communauté doit résoudre dans les deux cas consiste à libérer (**paṙ.*>j. *haṙa'.u* ∼ṙ.*paṙō.ŋ*) d'une souillure un nombre d'individus déterminé afin de les rendre aptes à reprendre leur statut normal dans la société humaine, par rapport au monde naturel mais aussi par rapport au monde supranaturel (celui des ancêtres). Ce parallélisme ressort de constatations comme les suivantes :

1° Le moribond est déposé à l'écart. La femme prise de douleurs est reléguée elle aussi. Nul ne saurait vivre au contact d'un mort. On ne saurait davantage cohabiter avec une accouchée ;

2° A la mort, comme à la naissance, la parenté du défunt ou du nouveau-né mène grand vacarme pour éloigner, dit-on, les « esprits » et les mauvaises influences ;

3° Le mort est l'objet de rites de séparation et d'accompagnement dans un monde nouveau. Le nouveau-né est intégré, lui aussi, dans un monde nouveau. Si l'on préfère, la naissance constitue une « réincarnation », la mort une « désincarnation » ;

4° La famille du mort et celle de l'accouchée subissent une réclusion totale ;

5° Dans chacun des deux cas, mort et naissance, un ensemble de rites conjugués permet à un groupe d'individus de reprendre progressivement place dans la société. Parallèlement, le mort et le nouveau-né acquièrent, chacun de son côté et sous l'effet de rites spéciaux, un statut normal. Ainsi se trouvent clos, avec le minimum de perturbation sociale, deux phénomènes qui intéressent et auxquels participent activement des forces supranaturelles.

Le point capital demeure qu'à l'occasion d'un décès ou d'une naissance, la communauté se protège au moyen d'interdits (*im.i*) qu'elle impose rigoureusement à l'individu dans lequel elle voit la cause possible de perturbations graves et aux individus qu'un lien social lie à ce premier individu. Il suffira de savoir que le parler de Yaeyama répond à j. *im.u* (mot verbal) par *kiṙō.ŋ* « abhorrer » (∼j. *kiṙa'.u*; cf. j. *ib.u-ka-śi*, etc.) pour ne plus douter que la crainte, pour ne pas dire une répulsion vive, a été à l'origine des tabous qui concernent la mort dans la société ici étudiée.

Que le cadavre — car c'est lui qui importe en pareil cas et beaucoup plus assurément que l'idée de la mort ou la conception qu'on pouvait se faire de celle-ci — ait été considéré comme une source de souillure est prouvé de façon absolument irréfutable (cf. *T'oung-Pao*, v. XXXIII, p. 158 et suiv.) dans le cas de la société japonaise

antique. Or, dans les parlers ṙyūkyū, le terme *im.i* (∿*mū*) répond exactement, s'il ne le reproduit pas purement et simplement, à j. *mo*, et ce dernier a désigné à l'origine non point le «deuil» (*dolium*) mais la série des tabous que la mort imposait aux parents du défunt. Il suffira pour s'en convaincre de confronter la définition atténuée que les dictionnaires donnent maintenant de ce dernier terme («rites par lesquels s'exprime le *chagrin* à l'égard d'une personne décédée», *Ži.en* s. v. *mo*) avec une des définitions qui ont eu cours jusqu'à la fin de l'époque féodale, par exemple avec celle-ci : «*Mo* [désigne] la reclusion *komoṙ.i* où sont tenus les parents et les vassaux d'un mort parce que plongés dans une situation néfaste *wazawai*». La mort constitue encore un phénomène tellement anormal aux yeux des Japonais et des habitants d'Okinawa que le prêtre shintôiste ni la *noṙo*, celle-ci aux Ṙyūkyū, ne sauraient participer, même à l'heure actuelle, aux rites du «deuil». A Okinawa, la répulsion dans laquelle le cadavre est tenu est mise clairement en lumière par le comportement des proches parents du mort dans la plupart des villages de l'île. C'est ainsi, par exemple, que ceux-ci ne rentrent pas à leur domicile si un décès s'y est produit pendant leur absence. Le même sentiment est mis en évidence par les précautions significatives qui sont prises dès le décès. Je rapporterai, à ce propos, l'essentiel des renseignements que j'ai pu obtenir et des observations que j'ai eu la chance de faire *de visu* dans la bourgade d'Itoman qui est située sur la côte occidentale d'Okinawa, vers l'extrême pointe méridionale de l'île :

Au départ du cortège qui doit conduire le corps au lieu où il sera exposé temporairement[1] et jusqu'à complète dessication des chairs, le fils du défunt en personne chasse l'«âme» du mort de sa propre maison en jetant une pierre et en interpellant le mort en ces termes : *Nā yā ya aṙ.a.n!* «ce n'est plus [votre] maison» ∿ «vous n'existez plus dans cette maison!». On notera *nā* «vous», dans le cas d'un fils qui parle à son père.

A leur retour à la maison mortuaire[2], les parents du mort s'assoient en cercle dans la chambre où le décès s'est produit; on commence aussitôt le rite dit du *mono'ū.i* (la chasse aux «choses», *i.e* la poursuite, l'expulsion des «âmes» du mort et des esprits en général). Voici en quoi consiste le rite en question :

Des adultes, au nombre de trois en général, font par *sept* fois le tour du cercle formé par la parenté du mort. On a disposé à l'entrée de la maison un «fragment de la planche qui a servi à fabriquer le cercueil» ainsi qu'un baquet qui contient l'eau qui a servi à laver le cadavre. Un quatrième acolyte se tient à proximité; il est porteur d'un récipient rempli de cailloux. Les sept révolutions accomplies, les trois hommes en question se précipitent au dehors; l'un s'empare au passage de la planche, tandis que les deux autres renversent ledit baquet à coups de pieds. Le quatrième individu se lance alors à leur poursuite en criant : «*Ma ya ga*» (Où est l'«âme» *ma*[*bui*]?), ce à quoi les interpellés répondent tout en s'éloignant : *Ku-maṙo* «ici, sans doute». La poursuite que leur livre le quatrième individu en leur lançant des pierres ne cesse qu'au bord de la mer. Là, la planche en question est jetée à l'eau, dans un endroit à l'écart de toute habitation. Cela fait, les quatre hommes regagnent le domicile mortuaire.

Rentrés dans la chambre, les mêmes individus recommencent à tourner en rond

---

[1] Les règlements de l'administration japonaise avaient finalement obligé les indigènes à déposer le mort dans un tombeau temporaire; mais il suffisait de se promener sur la côte pour y constater que lesdits règlements étaient encore enfreints. Dans les régions à l'écart, à Kudaka par exemple, l'exposition à l'air libre était encore pratiquée couramment en 1930.

[2] A date plus ancienne, les parents devaient demeurer confinés près du lieu d'exposition et pendant un certain temps. Il n'est pas certain qu'il se soit agi là d'une influence du rituel chinois.

autour des parents qui n'ont pas bougé, mais à *cinq* reprises seulement. Après quoi ils sortent une fois de plus en courant et gagnent l'endroit où ils ont jeté la planche à la mer en emportant, cette fois, les objets (literie, nattes, pot de chambre, etc.) qui ont servi ou été en contact avec le défunt ainsi que les trois pierres du foyer familial. Le tout est jeté également à la mer. Cela fait, les parents du mort sortent de la maison; ils rejoignent les quatre hommes sur la plage, et tous d'entrer dans l'eau jusqu'à la cheville, de «frapper les flots du pied» *su kiř.i* (j. *si'o keř.u*).

On explique que toutes ces pratiques ont pour but et effet d'expulser de la maison toute «influence pernicieuse» qui aurait pu y rester après l'enlèvement du corps, ou y rentrer avec les parents du mort à leur retour du tombeau provisoire. Toutefois, les parents en question devront, pour recouvrer leur liberté, subir encore une réclusion de 8 à 49 jours, mais dont la rigueur ira en s'atténuant. Qui plus est, leur statut restera pour quelque temps encore celui de personnes «diminuées».

L'intérêt des détails qui précèdent réside en ce qu'ils prouvent que l'âme désincarnée [1], celle du mort *récent* et que la mort a libérée, devient une source de trouble et même de danger pour le reste des vivants : en effet, par suite de la mort, non seulement un corps va entrer en décomposition et priver une «âme» de son support matériel, ce qui revient à dire que celle-ci va errer, mais encore un individu se trouve retranché de la communauté à laquelle il a appartenu jusqu'ici. Le devoir des parents du mort consistera en conséquence, d'abord à apaiser l'âme elle-même, à la fixer au repos, ensuite à compenser la perte qu'ils viennent de subir, en ajoutant le défunt au nombre de leurs ancêtres, c'est-à-dire finalement à des forces dont le concours est indispensable puisqu'elles agissent constamment sur l'existence des vivants.

L'opinion populaire est unanime en Okinawa à reconnaître que le «double» continue à vivre d'une existence larvée. Cette croyance à la survie de l'«âme», mais qui n'implique nullement que ladite «âme» poursuive dès la mort une existence complètement séparée de son corps et de son squelette en particulier, est mise en évidence, par exemple, par l'habitude que les habitants ont de déposer, dans le cercueil du mort et à l'usage de celui-ci, des graines comestibles, sa pipe et du tabac ainsi que des aiguilles à coudre et, mais cette fois sur le couvercle du cercueil, son parapluie et ses socques. La présence du parapluie est due à ce qu'on croit que l'«âme retrouve difficilement son chemin sous la pluie», — ce qui prouve bien qu'on pense qu'elle se déplace. Si l'on fait abstraction des détails, les indigènes semblent se faire du mort *récent* l'idée suivante : celui-ci est considéré comme un être qui se trouve placé soudain dans un statut anormal et mal défini, puisqu'il

---

[1] Il doit s'agir ici de ce que les Japonais appelaient l'*ara.(mi-)tama* «l'âme rude», ou, car cette seconde définition me paraît plus exacte, «l'âme du mort *récent*» < *ara.*, neuf, vierge; cf. *ara.ki* dans l'expression *ara.ki-no mi-ya* qui est attestée déjà dans le *Ko.zi-ki* (cf. Tsugita Z., *Ko.zi-ki sinkô*, p. 435, l. 1) et qu'on l'interprète faussement, d'après moi, quand on lui donne le sens «d'enterrement provisoire» d'après la graphie chinoise.

Le *Ć'un.ts.'iu ƒuo.ƒ'i.ts'ɘ* de Soŋ Kiün des Xan (cf. *T'ai.p'iŋ yü.lan*, 548, Li.yi.pu) porte : «Dans le cas des gens du commun, on dit qu'ils meurent *sɘɘ*; leur *χun* et leur *p'o* (leurs esprits vitaux) ont quitté leur corps. On entend par «mourir» le fait que l'énergie vitale est épuisée». — «Que le *χun* et le *p'o* se séparent du corps et le quittent, alors l'homme tombe malade. Qu'ils le quittent définitivement, et l'homme meurt... C'est pourquoi on fait le rappel de l'âme» (*Pao P'o-tsɘ Nei. p'ien*, 2, Lun. sien). Sur le rappel de l'âme dans l'ancien Japon, cf. *Journal Asiatique*, avril-juin 1930, p. 308-311, p. 311-350.

C'est également le lieu de rappeler, pour rester aussi près que possible d'une notion qui est loin d'être simple et dont les indigènes des Ryukyu n'ont eux-mêmes qu'une notion très vague, qu'il faut entendre par «âme» non point deux âmes (le *χun* et le *p'o* des théoriciens chinois), mais un complexe d'âmes ou, si l'on préfère, plusieurs âmes ou esprits vitaux. Le nombre de ces âmes variait de trois à sept selon les gens du peuple que j'ai interrogés à ce sujet.

ne figure plus physiquement au nombre des vivants et qu'il n'a pas encore été admis parmi les «êtres d'en haut» *kay* (∿ j. *kami*).

La séparation des parents d'avec celui de leurs proches qui est mort et l'exclusion de celui-ci du monde des vivants sont mises en évidence par le rite du *mabu'i.wak.a-ś.i* par lequel «on fait que l'âme *mabuŕi* (> *mabu'i* ∿ *mabuy*) soit séparée» *wak.a-ś.i*»[1]. Un autre rite, celui qui est connu sous le nom de *sen.kući* ∿ *sin.kutsi* (< sino-jap. *sen.kotsu*, l'action de laver les ossements *kotsu*), aura pour effet, lui, de rendre «propres et beaux» *ćuŕa-ku nas.u.ŋ* les os du mort[2], — bref, de marquer le moment à partir duquel il devient possible d'entrer sans crainte en rapports avec le défunt et d'entreprendre de l'élever, par des rites gradués et appropriés, à la dignité d'ancêtre, mais d'un ancêtre qui conserve toujours une certaine individualité en attendant qu'il soit possible de le faire entrer dans la communauté indivise des grands ancêtres. Un nom spécial, celui de *kući.tama*, servira à désigner l'«âme» (*tama*) qui s'attache aux os purifiés du mort, c'est-à-dire à ceux qu'on a «retirés» (du cercueil et soumis à un lavage purificateur) lors du *kući°tuŕ.i* (< *tuŕ.* «prendre, retirer») et mis dans une jarre funéraire individuelle (le nom du mort est écrit sur le ventre de ladite jarre).

En principe, cette cérémonie d'importance capitale, à la fois pour le mort et pour la communauté de ses parents vivants, qu'est le *sen.kući* n'est accomplie qu'au bout d'une période qui varie de trois à cinq ans à compter du jour du décès et dans le cas d'individus qui n'ont pas occupé une position en vue dans la société. Des rites propitiatoires et des banquets communiels (qui suivront ceux qui auront déjà eu lieu au 49e jour, puis lors du *bum.matsuŕ.i*, l'équivalent de la fête annuelle du *bon* < *uŕabon* < skr. *ullambana*, et lors des deux cérémonies anniversaires qui auront été célébrées respectivement un an et trois ans après le jour du décès) qui seront observés et organisés au bout de sept ans, de treize ans, de vingt-cinq ans, puis, en dernier lieu, au bout de trente-trois ans à dater du jour de la mort, auront pour effet, eux, de parachever l'«ascension» de l'âme du défunt. Le trente-troisième anniversaire consacre, en effet, l'entrée de celui-ci dans la communauté des ancêtres[3]; la preuve en est que les ossements du mort sont réunis à cette occasion à ceux de ses ancêtres et, en l'occurrence, dans une jarre où les uns et les autres sont désormais confondus et qui reste déposée dans le tombeau ancestral.

Voilà donc cet individu que la mort avait d'abord condamné à mener l'existence d'une âme pernicieuse (*dana.muy* ∿ *yana.munu*) et errante, faute d'un support — malgré celui très précaire et d'origine étrangère, chinoise, que représente la tablette *i.hai* — faute aussi d'une demeure permanente, définitivement *extollé* (*kan.daga-say*, celui qu'on a élevé *taka-* au rang d'être supérieur *kay* ∿ *kami*) jusqu'au statut d'âme apaisée et d'«être sacré» *kami* : cette âme réputée bienfaisante a maintenant pour demeure, en commun avec les mânes des autres grands ancêtres de la *gens*, un *a*ᵈ*iśi*, c'est-à-dire un logis dans la forme d'une maisonnette dans la façade de laquelle on a ménagé latéralement au moins deux fentes étroites qui permettront à l'âme d'aller et venir, de sortir de l'*a*ᵈ*iśi* et d'y rentrer. Si l'on préfère, voilà l'esprit redouté promu, si tout s'est passé normalement, au statut de «bon mort». Son âme pourra être attirée dans la tablette funéraire qui porte son nom posthume

---

(1) Ce rite est observé au septième jour à compter du décès.

(2) Sur le *sen.kući*, cf. *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, Tōkyō, II, nos 3-4, p. 17; cf. aussi nos *Origines de la Civilisation japonaise*... (ouvrage en cours d'impression), vers la fin du chapitre III.

(3) En certaines localités d'Okinawa, on m'a affirmé que c'est lors de cette «fête» du trente-troisième anniversaire que l'âme se sépare des ossements pour monter au Ciel.

et qui va rester à demeure sur l'autel familial [1] ; on pourra également l'invoquer par le truchement de la *noro*, et ses descendants ne manqueront pas de le faire chaque fois qu'ils désireront obtenir de l'ancêtre qu'il contribue à la fécondité de leurs rizières ou à celle de leurs femmes ou qu'il assure la prospérité de leurs entreprises [2].

Un propos que j'ai recueilli, à Itoman, de la bouche de M. Tamagusuku (Yasutarō), un vieillard qui était âgé de soixante-dix-sept ans (à la japonaise) en 1930, éclairera une des conceptions que les indigènes des Ryūkyū pouvaient se faire du rôle des âmes ancestrales vers la fin du XIXᵉ siècle : «A partir du trente-troisième anniversaire, m'a dit ce vieillard, l'âme (du défunt) est au Ciel. Chaque matin, il y a sur l'herbe de la rosée tombée du Ciel. Le bétail mange l'herbe. Les hommes mangent le bétail. Ainsi renaissent les âmes» [3].

*
* *

La conclusion à donner à ce rapide exposé s'impose d'elle-même et tient en peu de mots : l'observateur se trouve en présence, à Okinawa, d'une représentation fondamentale de la mort à caractère éminemment collectif, émotif et très concret (cf. R. Hertz, *Représentation collective de la Mort*, in *L'Année sociologique*, X).

Paris, octobre 1951.

---

[1] La tablette, *ihai* (mot sino-japonais), de couleur *blanche* qui a été placée sur l'autel familial aussitôt après le décès, a été remplacée par une autre, celle-ci de couleur *rouge* (couleur faste), au 49ᵉ jour à compter du décès.

[2] Sur ce point, cf. l'*Annuaire* de la 5ᵉ section (Sciences religieuses) de l'École Pratique des Hautes Études, Univ. de Paris, 1937-1938, p. 84-85.

Précisons que les *noro* ont surtout pour fonction d'entrer en relations avec les grands-ancêtres, à commencer par ceux qui font déjà figure de divinités «nationales» (dynastiques) ou régionales. Le soin d'intercéder auprès des ancêtres privés, ceux qui sont particuliers à une famille, ou auprès de l'ancêtre direct d'un individu, est confié d'ordinaire à des femmes, les *kami-n'cu* (∿ *kami-n' cū* ∿ *j. kami-no hito*), dont la fonction est de représenter chacun un ancêtre personnel lors des cérémonies du culte. Ces détails sommaires en disent long sur l'importance de la filiation en lignée utérine dans l'ancienne société des Ryūkyū.

[3] Par ces dernières paroles mon informateur faisait allusion au fait que ses compatriotes croient et qu'il croyait lui-même que les âmes ancestrales se réincarnent dans les enfants de leurs descendants, si bien que le cycle des naissances n'est jamais interrompu. L'âme du grand-père est censée s'incarner dans son petit-fils aîné, celle de la grand-mère dans l'aînée de ses petites-filles. De là, l'habitude qu'avaient conservée les indigènes de donner très souvent le nom personnel du grand-père au petit-fils aîné de celui-ci, etc.

NOTES SUR QUELQUES SCEAUX-AMULETTES NESTORIENS EN BRONZE

par

Louis HAMBIS

Les sceaux-amulettes de bronze trouvés en abondance dans la province du Soueiyuan, ont constitué tout d'abord la collection de M. F. A. Nixon, qui a fait l'objet d'un article [1] où Paul Pelliot prenait nettement partie pour l'origine chrétienne nestorienne de ces bronzes, les attribuant aux Nestoriens particulièrement nombreux qui occupaient la région située au nord de la boucle du Fleuve Jaune et dont le gros était constitué par les membres de la tribu des Öngüt. La collection Nixon augmentée d'un nombre considérable de pièces fut ensuite l'objet de l'étude de M. J. N. Menzies, où l'auteur reproduisait neuf cent soixante-dix-neuf impressions au cinabre, et en entreprenait la classification [2].

Entre temps une collection beaucoup plus modeste fut réunie par le Révérend 吳玉焜 Wou Yu-kouen (1883-1936), connu pour ses collections numismatiques, et où celui-ci réussit à rassembler cent soixante-trois pièces dont certaines sont d'un type différent, qu'il s'agisse de croix ou de colombes. Il avait commencé sa collection en 1925; il fit présent en 1930 de plus de la moitié de celle-ci au Dr M. W. Brown, professeur au Peking Theological Seminary. Il m'a paru intéressant de publier les reproductions des exemplaires de cette collection dont ce qui subsistait fut malheureusement dispersé vers 1942. M. 吳曉鈴 Wou Hiao-ling, fils de collectionneur et notre collaborateur à Pékin, a voulu bien me remettre les excellentes photographies qui servent à constituer les planches de cette publication. J'essayerai de faire entrer les nouveaux types qui y figurent, dans la classification adoptée par M. Menzies, mais en la modifiant un peu.

Paul Pelliot faisait remarquer dans son article que « peut-être sera-t-il possible de donner un sens à d'autres éléments encore mystérieux de la décoration ». Je ne crois pas qu'on puisse encore expliquer ces symboles, mais cependant est-il possible de procéder à certains rapprochements. Je vais tenter de le faire, mais à titre purement hypothétique, car notre ignorance est encore trop grande pour conclure d'une façon quelconque.

Il ne m'a pas été possible à cause de la disposition des photographies, d'adopter une présentation conforme à la classification de M. Menzies; des numéros placés sous chaque reproduction permettront d'y remédier.

---

[1] *Revue des Arts asiatiques*, VII (1931), nº 1, p. 1-9 : *Sceaux-amulettes de bronze avec croix et colombes provenant de la boucle du Fleuve Jaune.*

[2] *Cheloo University Journal*, 1934, nºs 3-5, p. 1-185 : *Chinese nestorian bronze crosses.*

∴

Les différents types de croix, de colombes ou de sceaux distingués par M. Menzies aux pages 163 à 167 de son étude, sont au nombre de dix-neuf, sans compter ceux qui n'ont pu entrer dans ces catégories et qui font l'objet de trois classes spéciales. Ces vingt-deux types sont ensuite l'objet d'une seconde classification selon les symboles qui les décorent. Les dix-neuf types sont les suivants :

Fig. 1.

Les symboles sont au nombre de sept, plus une catégorie renfermant ceux dont la classification n'a pu être faite :

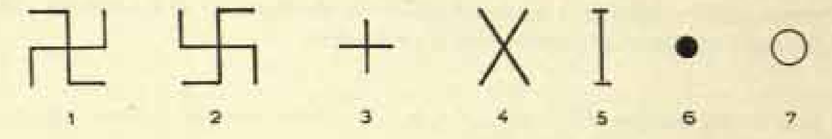


Fig. 2.

Il ressort de tout ceci que ce mode de classification sera appelé à subir peu de retouches, car il a été établi sur un grand nombre de pièces ; cependant, parmi les croix qui figurent dans la collection du Révérend Wou Yu-kouen, il semble qu'on doive y trouver deux types qui ne se sont pas rencontrés dans la collection Nixon. Il s'agit de la croix n° 9 de la planche VI [1] et des croix n°s 10 et 12 de la planche VIII. En effet, la première constitue un type proche du n° 6 de M. Menzies, mais il en diffère car il est constitué par une croix de Malte dont les branches sont reliées entre elles par une double bande formant une sorte de carré dans l'ensemble et dont les angles sont remplacés par des petits cercles ornés d'un symbole ; les deux autres croix sont l'aboutissement de cette ornementation combinée avec celle des croix terminées par des cercles. Celles-ci se rencontrent cependant dans la collection Nixon sous les n°s 493, 495, 511, 531, 533, 535, 536 et 553, mais M. Menzies a classé ce type de croix indifféremment sous les types n°s 9, 10 et 11, alors qu'il eut été préférable d'en faire un type spécial qui aurait pu figurer à côté des types 11 et 12 ; je le place donc dans la classification que j'adopte sous le n° 18. Dans la croix n° 12, les cercles garnissant les milieux des bandes, ont pris un développement considérable et sont devenus aussi grands que ceux qui terminent les quatre branches de la croix ; la grandeur des cercles a poussé l'artisan à les relier non plus entre eux, mais au contraire à réduire la largeur de la bande, alors que les cercles sont reliés au centre du motif par des bras analogues à ceux de la croix initiale ; d'où l'apparence d'une croix double. La croix n° 10 offre une évolution plus poussée ; le motif central est devenu beaucoup plus grand que dans les croix ordinaires ; les branches de la croix ont disparu, sauf pour deux éléments ; les autres cercles terminaux sont devenus tangents au cercle central et sont alors reliés entre eux par une bande double. L'artisan a oublié quel motif primitif pouvait lui servir de modèle et a placé ainsi autour du motif central non plus huit cercles, mais sept plus petits.

Les trois croix de la collection Wou donnent donc à mon sens, trois types nouveaux qui peuvent être représentés schématiquement ainsi :

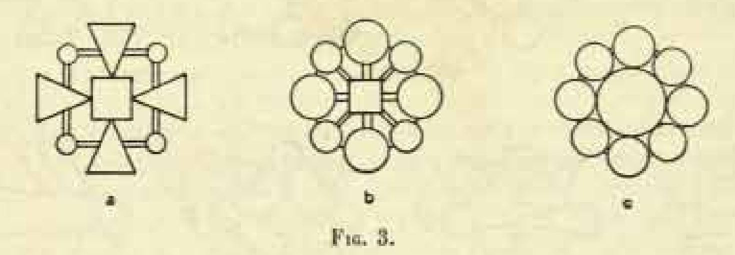


Fig. 3.

Nous sommes amenés à les ajouter dans la classification faite par M. Menzies sous les n°s 18, 19 et 20, tenant compte de la nouvelle série allant des n°s 13 à 17, qui représente les croix bourdonnées ; nous obtenons ainsi vingt-huit types et non dix-neuf comme dans la classification initiale.

C'est ainsi que je classerai les pièces de la collection Wou ; nous obtenons ainsi un tableau des vingt-huit types dont nous venons de parler (voir fig. 4, page suivante).

Restent les sceaux classés sous le n° 17 de M. Menzies et sous le n° 21 de ma classification ; on peut, semble-t-il, en expliquer l'évolution. En effet, il s'agit de croix du type 20 que j'ai adopté, c'est-à-dire de deux croix terminées par des cercles et dont le centre a pris un développement disproportionné ; les artisans n'ont plus eu conscience de la signification des symboles représentés et leur ont donné des

[1] Les chiffres romains renvoient aux numéros des planches entre parenthèses. Ex. pl. LXII-VI

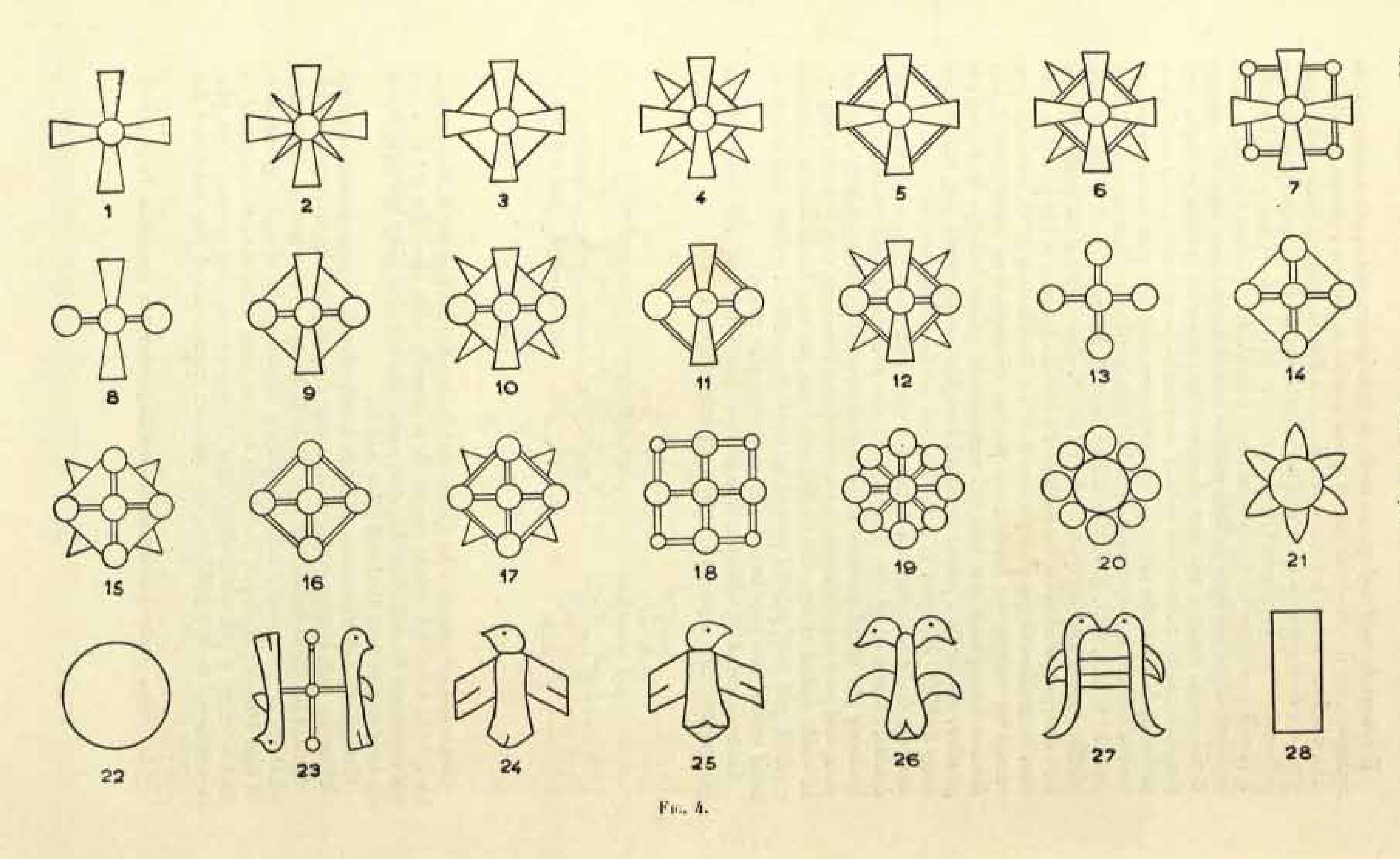


Fig. 4.

formes diverses allant depuis le type gardant le motif central avec des éléments de cercles placés au bord, éléments pouvant être des cercles entiers comme dans les n°s 822 et 765 de la collection Nixon, jusqu'à des formes plus évoluées où les cercles extérieurs sont réduits à des segments arrondis ou lancéolés, pour aboutir finalement à de simples renflements et même pour disparaître complètement pour former des sceaux plus ou moins arrondis. Le cercle central a, par son développement excessif, assimilé si l'on peut dire, tous les éléments qui lui étaient extérieurs. On rencontre plusieurs types de transition qui montrent le passage du type 20 aux types 21 et 22 :

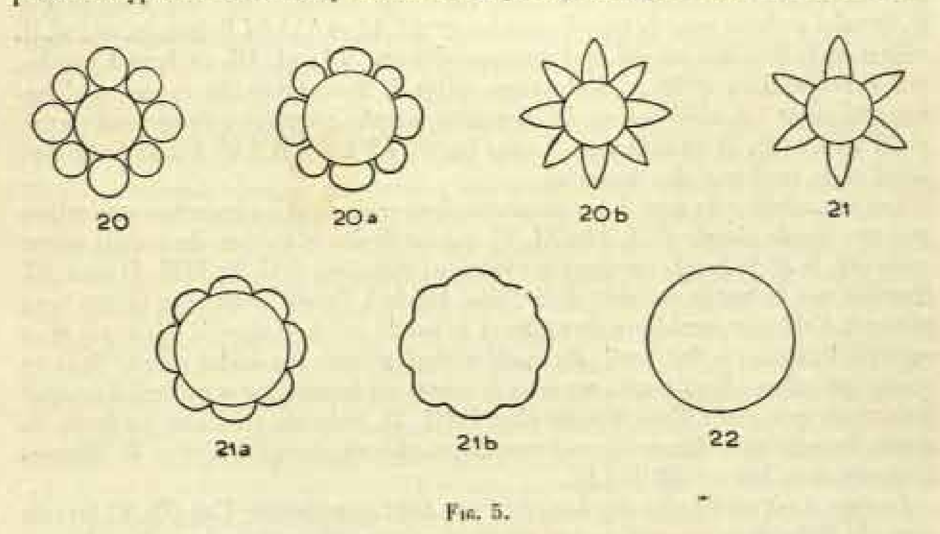


Fig. 5.

On rencontre de nombreux spécimens de ces divers types dans la collection Nixon. La collection Wou en renferme quelques-uns ; ils ont été pour plus de commodité classés sous les n°s 21 et 22 de la classification que j'ai adoptée.

Cette classification est provisoire, car de nombreux types pourront se révéler. En réalité, je pense que l'on doit finalement distinguer dans les sceaux amulettes en forme de croix, trois séries qui ont subi une évolution parallèle : l'une dont le type initial est une croix de Malte plus ou moins bien caractérisée, au centre formé d'un cercle ou d'un carré (séries 1 à 7) ; une seconde dont le type initial offre deux branches en forme de croix de Malte, les deux autres étant en quelque sorte bourdonnées (séries 8 à 12), la troisième étant une croix bourdonnée série 13 à 18), qui par ses formes évoluées 19 et 20 aboutit aux genres 21 et 22. Les types 1, 2, 9, 10 et 21 *b* ne sont pas représentés dans les sceaux-amulettes qui sont étudiés dans ces notes, mais on les trouve dans la collection Nixon.

Les sceaux-amulettes en forme de colombes ont subi également une évolution particulière et l'on peut dire qu'ils ont tendance, quelque soit leur type, à subir des transformations cruciformes ; mais là, l'évolution est difficile à suivre et il n'est pas absolument certain qu'il faille chercher de telles tendances.

Restent les sceaux circulaires ou quadrangulaires ; ceux-ci forment une classe à part, en ceci qu'il faut y distinguer deux genres foncièrement différents : les sceaux d'origine chrétienne qui se rattachent à la première catégorie des sceaux en forme de croix, étant sans doute l'aboutissement de l'évolution de ce genre de sceaux, comme j'ai essayé de le montrer ; les sceaux qualifiés de *Yuan ya* « signes Yuan », ou portant des inscriptions mongoles qui jusqu'à présent sont toutes en *'phags-pa*, et qui n'ont rien à voir avec les précédents.

I. *Essai de classification des sceaux-amulettes de la collection Wou* [1]

1. *Sceaux-amulettes en forme de croix*

Les spécimens des croix de types 1 et 2 ne sont pas représentés dans les séries qui sont étudiées ici, mais la collection Nixon en renferme un bon nombre que M. Menzies a classé pour le type 1 sous les n°s 1 à 41 et 455 (cf. Pelliot, *op. cit.*, pl. II, milieu de la dernière rangée, qui correspond au n° 20; pl. III, en haut à gauche, qui correspond au n° 28, et la deuxième pièce de l'avant-dernière rangée, qui correspond au n° 14, ainsi que pl. IV, deuxième rangée, première colonne, qui correspond au n° 12), et pour le type 2 sous les n°s 42 à 51 et 148 à 164 (cette dernière série renferme des variétés).

Les exemplaires du type 3 comprennent deux croix dont les branches sont reliées par une bande simple (VII, 10; XI, 1) qui est droite, alors que dans deux autres croix (VI, 3, 4) la bande est courbée; les deux dernières (VII, 9; VIII, 4) sont différentes, car la bande courbée chez l'une, brisée à l'angle droit chez l'autre — on pourrait d'ailleurs considérer chez celle-ci la bande brisée comme le développement excessif du centre — fait partie du motif central, n'étant pas évidée comme dans les quatre premières. Dans toutes ces croix le centre est formé d'un carré orné d'un symbole, alors que seule, l'une d'entre elles (VIII, 4), présente un centre en forme de cercle. La collection Nixon en renferme de nombreux exemplaires que M. Menzies a classés sous les n°s 52 à 147.

Le type 4 est seulement représenté ici par deux exemplaires; l'un (IX, 1) est une croix de Malte dont le motif central est un carré sensiblement égal aux branches, et dont les branches sont reliées entre elles par une bande sur laquelle est appliqué un lobe triangulaire, le sommet de chaque triangle étant symétrique de chaque angle du motif central; c'est le genre le plus caractéristique de ce type; l'autre (VII, 7) en est une variante où le motif central est plus grand que les branches tant dans leur largeur que dans leur longueur, et dont le lobe appliqué sur chaque branche est arrondi et non triangulaire. Ces deux genres se rencontrent dans la collection Nixon, classés sous les n°s 165 à 252 avec des variétés de toutes sortes; il faut y ajouter les exemplaires n°s 339, 341, 343 et 352.

Le type 5 offre une plus grande variété, car nous disposons pour celui-ci de neuf exemplaires; il est caractérisé par la double bande qui relie les branches de la croix par le milieu (VI, 8) ou plus grossièrement par un point quelconque des branches (VI, 7; VII, 6, 12; VIII, 3); un exemplaire présente une double bande reliée à la pointe du carré central (VI, 1); chez un autre (VIII, 6); la double bande est courbée, et chez deux autres (VI, 2; VII, 2) est brisée à angle droit symétriquement par rapport au motif central. Tous ces genres figurent dans la collection Nixon sous les n°s 253 à 338, 342, 344 à 351, 353 à 364 et 381.

Le tye 6 est également bien représenté par huit pièces dont la plus caractéristique (VIII, 1) est constituée par une croix de Malte à motif central carré dont les branches sont reliées par le milieu au moyen d'une double bande ornée de lobes

[1] Les chiffres romains suivis d'un chiffre arabe désignent les exemplaires figurant sur les photographies de la collection Wou; les chiffres romains désignent les planches, les chiffres arabes les pièces photographiées; les chiffres arabes seuls désignent les exemplaires de la collection Nixon reproduits par M. Menzies.

triangulaires plus ou moins symétriques par rapport au centre ; les autres exemplaires dérivent de ce genre, les lobes triangulaires garnissant la double bande (V, 8 ; VIII, 1, 3) jusqu'à joindre les branches de la croix (VI, 5 ; XI, 3) parfois en s'arrondissant (VII, 8), pour finalement absorber la bande et former de simples triangles symétriques au centre et unissant les branches (VI, 10), parfois avec une bande reliant la base du lobe au motif central qui peut être circulaire (VII, 11) ; finalement l'évolution de l'ornementation aboutit (IX, 2) à une croix de Malte dont le centre circulaire est entouré par une double bande également circulaire ornée de lobes arrondis, la double bande étant relié au centre par une sorte de bande ou tige formant rayon dont les prolongements se retrouvent dans le motif central entre les branches de la croix intérieure et dans les lobes. De nombreux spécimens se trouvent dans la collection Nixon classés sous les n°s 365 à 380 et 382 à 452.

Les croix constituant le type 7 sont moins nombreuses ; la plus caractéristique (VI, 9) est du genre de celles décrites plus haut (VI, 2 ; VII, 2) ; ce qui la différencie de ces dernières, c'est qu'un cercle a été placé comme motif d'ornementation à l'angle de la double bande brisée ; l'intérêt de ce type réside dans le fait qu'il a donné des formes hybrides où la colombe que nous décrirons plus bas, entre dans la composition. En effet, nous rencontrons (V, 1) un sceau amulette où deux des branches sont remplacées par deux cercles opposés par rapport au motif central, les deux autres branches étant celles d'une croix de Malte formées d'un triangle dont une pointe s'appuie sur ce motif ; la double bande est formée de deux colombes opposées inversement et stylisées, la queue de chaque colombe remplaçant la double bande en opposition symétrique par rapport au motif central, le cou et le bec formant la double bande dans les deux autres parties, la tête tenant lieu du petit cercle qui figure dans la croix type (VI, 9) à l'angle de la double bande brisée. Deux autres croix plus évoluées se rencontrent : l'une (III, 6) étant une croix dont le motif central carré comporte deux branches d'une croix de Malte renflées et arrondies à leur extrémité ; les deux autres branches sont constituées par le corps de deux colombes affrontées symétriquement par rapport au centre et dont les pattes représentent la base ; la queue de chaque colombe est reliée à l'extrémité arrondie de la branche inférieure par une double bande tandis que la tête de chaque colombe correspond aux petits cercles (VI, 9) déjà mentionnés, et se trouve reliée à l'extrémité arrondie de la branche supérieure par le bec qui remplace la double bande ; l'autre (III, 1) est d'un genre plus évolué ; elle comprend les deux branches opposées d'une croix de Malte dont le centre est carré ; les deux autres branches sont formés de deux éléments qui peuvent être considérés comme les pattes de colombes affrontées mais d'un genre assez particulier ; en effet, l'extrémité des deux branches de la croix est constituée par le corps de deux colombes qui sont doubles, le corps de chacune étant stylisé sous une forme rappelant celle qui figure sur la planche V, 10, le bec étant relié au sommet de chaque branche en croix de Malte par une double bande, et du côté opposé étant également relié à l'autre côté de chaque branche de la croix par une bande double brisée comportant un petit cercle représentant la tête de la colombe opposée ; la double bande représente d'un côté le cou de la colombe et de l'autre le bec. La collection Nixon n'offre qu'un spécimen du type 7 sous le n° 340.

Le type 8 n'est représenté que par un seul exemplaire (VII, 5) ; encore est-il d'un genre très particulier, le centre de la croix n'existant pas ; les deux bras en forme de croix de Malte sont représentés par deux triangles opposés par le sommet ; les deux autres sont formés de deux cercles aplatis plus ou moins réguliers ; chacun d'entre eux est orné d'un symbole différent. On trouve plusieurs types de ce genre dans la collection Nixon sous les n°s 461 à 465.

Les genres 9 et 10 ne sont pas représentés ici, et sous la catégorie 11, on ne peut

que faire figurer un exemplaire assez différent du type original; il s'agit (V, 9) d'une croix dont les branches sont reliées par une double bande; deux branches en forme de croix de Malte sont fixées sur les côtés opposés du carré central alors que les deux autres branches sont constitués de deux éléments de la grosseur de la double bande et perpendiculaires aux deux autres côtés du carré central; les extrémités des branches, sont alors constituées d'un rectangle dont l'un des côtés les plus longs est parallèle au côté du carré central, un demi-cercle étant accolé au côté opposé, pendant que la double bande reliant les branches vient se raccorder sur les côtés les plus courts du rectangle. Ce genre de croix ne figure dans aucune des collections qui ont déjà été décrites.

Le type 12 est mieux représenté; en effet, nous avons trois exemplaires dont l'un (VIII, 2) est parfaitement conservé, les deux bras en forme de croix de Malte et les deux bras bourdonnés étant reliés entre eux par une double bande sur laquelle est fixé régulièrement un lobe triangulaire; deux autres (VI, 12; VIII, 5) sont moins réguliers mais présentent les mêmes caractéristiques; par contre, nous rencontrons (VII, 4) une croix dont la double bande est plus évoluée : la bande supérieure droite est du type normal, alors que les trois autres sont devenus de simples triangles dont les angles de base sont coupés. On en rencontre trois exemplaires plus ou moins évolués (Pelliot, *op. cit.*, pl. IV) dans la collection Nixon sous les n°ˢ 520 à 568. Un genre très différent se rencontre (III, 7); il s'agit de la combinaison rencontrée plus haut où entre la colombe comme élément d'une branche de croix; cette pièce est formée de deux branches bourdonnées et d'une branche en forme de croix de Malte; une double bande avec lobe joint ces trois branches; la branche opposée à celle en forme de croix de Malte est formée d'une colombe dont le corps représente la branche manquante, la queue et la tête correspondent aux deux cercles ornant la double bande brisée dont il a été question plus haut; le tout est relié aux branches bourdonnées du côté de la tête par une bande simple, du côté de la queue par une bande double. Ce genre de sceau-amulette se rencontre dans la collection Nixon sous les n°ˢ 584 et 589; ce dernier a d'abord été publié par Pelliot dans son article, pl. VIII.

La croix bourdonnée représentée par le type 13 et ses formes dérivées 14, 15, 16, 17 et 18, n'est pas représentée dans la collection Wou. Par contre, le type 14 figure dans la collection Nixon avec le n° 481, le type 15 avec le n° 493, le type 17 avec les n°ˢ 531, 533, 535, 536 et 553 et le type 18 avec les n°ˢ 506 et 511. La simple croix bourdonnée ne m'est pas connue actuellement, ainsi que celle dont les branches sont reliées entre elles par une double bande, mais il est vraisemblable que des spécimens de ces deux genres nous seront connus un jour.

Le type 19, inconnu jusqu'à présent, est représenté par un seul exemplaire (VIII, 12) en parfait état; il s'agit d'une double croix bourdonnée axée sur un motif central, rectangulaire et dont les branches sont reliées entre elles à leur extrémité par une simple bande très mince; le type 20 qui en est la forme dérivée est représenté par un exemplaire (VIII, 10); le centre arrondi a pris un développement considérable et les bras n'ont subsisté que dans deux branches, les autres étant représentées par des cercles tangents et même encastrés dans le motif central, tous étant reliés entre eux par une double bande ornée dans son milieu par un lobe triangulaire minuscule. Ces deux croix sont particulièrement intéressantes par les symboles qui les ornent; nous y reviendrons plus loin. La sous-catégorie 20 *a* est représentée par plusieurs exemplaires; le centre a pris un grand développement et les cercles qui terminaient les branches de la double croix bourdonée sont représentés par des segments plus ou moins réguliers; dans l'une (X, 10), le centre plein, orné d'une croix simple est bordé des huits segments correspondant à la double croix, mais les bras de la

croix ornant le motif central n'y correspondent plus; dans un autre (X, 15) dont le centre est évidé, la croix correspond exactement aux segments de cercle déjà évolués, également au nombre de huit; un troisième (X, 14) présente une toute autre évolution : la croix a disparu, le centre étant le développement du motif initial, les segments étant aussi au nombre de huit. Les exemplaires classés sous la catégorie 20 *b*, sont caractérisés par la transformation des segments; ils s'allongent jusqu'à devenir lancéolés (X, 1, 4); on rencontre parfois une combinaison avec le type précédent (VI, 11), ou la combinaison du rectangle central avec des segments de cercle (XI, 15) et même celle d'un losange (X, 3).

Les sceaux-amulettes groupés sous le type 21 sont vraisemblablement identiques à ceux classés sous le type précédent, les artisans les ayant fabriqués sans connaître la valeur des segments de cercle plus ou moins allongés accolés au motif central; c'est pourquoi l'on peut dire qu'ils ont été considérés comme des représentations de fleurs plus ou moins régulières (IX, 5, 10; X, 2, 8, 16, 17 18), ou comme des motifs géométriques (IX 4; X 7).

Les type 21*a* peut être considéré comme représenté par une seule pièce (VIII, 8); le centre en constitue à lui seul presque tout l'ensemble et il est bordé de dix dentelures arrondies; la pièce placée sur la même planche sous le n° 7 montre comment ce genre pouvait être réalisé lorsque l'artisan en connaissait la signification; alors que dans la pièce précédente le centre est garni de chevrons opposés pour une part et que les deux autres quarts sont garnis d'un ornement symétrique constitué par trois segments de cercle opposés par le sommet — ce qui donne une représentation cruciforme — la pièce n° 7 a conservé la représentation de la croix, les vides entre les bras étant remplis par des ornements symétriques où semble figurer la croix, quatre segments de cercle étant accolés au motif central exactement à l'extrémité de chaque bras de la croix, ce qui permet de penser qu'il s'agit là d'une croix bourdonnée d'un style particulier.

De nombreux exemplaires des types qui viennent d'être décrits figurent dans la collection Nixon. Le type 20 est représenté d'une façon particulièrement heureuse par le spécimen n° 765 où les bras de la double croix bourdonnée sont figurés seulement par huit petits cercles tangents au cercle central, et peut-être par le n° 792 où les cercles sont coupés par le milieu par le grand cercle du centre. Quant aux autres genres ils sont représentés par une très grande variété de pièces qui pourraient être classées de la façon suivante :

Type 20 *a* : 738, 740, 778, 784, 788, 789, 799, 805;

Type 20 *b* : 727, 732, 733, 734, 736, 744, 745, 749, 754, 763, 777, 779, 794, 796, 798, 801, (803), 806, 809, 813;

Type 21 : 728, 730, 731, 735, 737, 739, 741, 743, 746, 748, 750, 751, 752, 755, 756, 759, 760, 761, 766, 767, 768, 769, 772, 773, 774, 775, 776, 780, 781, 785, 787, 790, 791, 795, 800, 802, 808, 810, 811, 814, 816, 817, 819;

Type 21 *a* : 747, 753, 757, 758, 762, 770, 771, 807, 820;

Type 21 *b* : 729, 786, (793), (815).

Finalement l'évolution de ces croix aboutit à un cercle plus ou moins régulier; mais on doit y distinguer deux catégories, ce que n'a pas fait M. Menzies, l'une étant le produit de l'évolution de la croix initiale, l'autre étant ce qu'en Chine l'on nomme des 元押 *Yuan ya* «signes des Yuan», qui se rencontrent également dans les

sceaux carrés ou rectangulaires, qui sont, eux, de vrais sceaux. Nous aurons l'occasion d'en reparler plus bas.

Dans la première catégorie figurent certaines pièces où le motif de la croix se distingue encore (IX, 3, 8 ; X, 13 ; XI, 13 (?) ; XII, 5, 7) et où les motifs d'ornementation et les symboles se retrouvent sur les croix (VIII, 11 ; XI, 11, 12); les autres (X, 5 ; XI, 8 ; XII, 10, 13) rentrent dans la seconde catégorie. Tous les spécimens de la collection Nixon de ce type semblent devoir être classés dans la première catégorie.

2. *Sceaux-amulettes en forme de colombe*

La classification adoptée par M. Menzies est la plus naturelle; elle comprend, comme nous l'avons vu, cinq types :

Type 23 : colombes opposées;

Type 24 : colombes dont la tête est orientée à gauche;

Type 25 : colombes dont la tête est orientée à droite;

Type 26 : colombes à deux têtes opposées ou affrontées;

Type 27 : colombes affrontées.

Tous ces genres se rencontrent dans la collection Wou quoique le type 23 n'y soit réellement représenté que par un seul exemplaire. M. Menzies y a classé un spécimen sous le n° 590; il s'agit en réalité de toute autre chose, car ce ne sont pas deux colombes opposées *seules* qui sont figurées sur cette pièce mais deux colombes opposées combinées dans un système cruciforme. La collection Nixon ne possède vraiment qu'un seul spécimen de ce genre, c'est celui classé par M. Menzies sous le n° 693 et qui présente deux colombes opposées *seules*, réunies entre elles par un bandeau prolongé par les ailes. Il me semble donc qu'il faut faire disparaître de la classification le type 12 de M. Menzies qui n'est qu'un hybride qui doit rentrer dans la catégorie des sceaux-amulettes en forme de croix, du genre de ceux que nous avons déjà examinés [1] et le remplacer par la figure opposée à celle qui représente le

[1] Nous avons eu l'occasion de parler plus haut des croix combinées avec des colombes. La collection Nixon en présente quelques exemplaires différents, sauf un, de ceux que j'ai déjà décrits, et qui sont classés par M. Menzies sous la catégorie 12 avec les n°s 584 à 590, plus un exemplaire classé par lui sous le n° 705 dans la catégorie des colombes affrontées, alors qu'il s'agit, à mon avis d'un spécimen cruciforme dont une branche a été détruite.

Le n° 584 est presque identique à l'exemplaire de la collection Wou (III, 7) qui a été décrit, à part certains petits détails d'ornementation où la colombe joue le rôle de la branche de croix opposée à celle en forme de croix de Malte. Le n° 589 est du même type : deux branches en croix bourdonnée avec un centre carré, une branche en forme de croix de Malte reliée aux deux autres par une double bande avec lobe arrondi; mais le type de colombe est tout autre, l'aile est plus allongée et la tête est tournée vers l'extérieur, étant rattachée ainsi que la queue aux branches bourdonnées par une simple bande. Le n° 590 qui a servi à M. Menzies à caractériser son type 12 est du même genre, mais la branche en forme de croix de Malte est remplacée par une colombe inversement symétrique.

Les autres croix sont d'un type différent. Les deux numérotées 586 et 587 forment une combinaison cruciforme d'un genre qui s'apparente à celui des colombes à deux têtes opposées et à corps unique. Le n° 587 est formé d'une croix à centre carré dont les deux branches qui représentent les ailes sont en forme de croix de Malte, la queue étant formé d'une branche de croix bourdonnée, la branche opposée étant constituée par les deux têtes des colombes ; les quatre branches sont reliées entre elles par une bande simple; le n° 586 est identique, mais beaucoup plus évolué : trois des

type 27. L'exemplaire caractéristique de la collection Wou est une pièce où les deux colombes stylisées sont séparées l'une de l'autre et réunies seulement entre elles par une bande dont l'ornementation est identique à la leur (III, 9); elles sont de profil, le bec tourné vers l'extérieur, une aile de chacune étant seulement représentée, la queue ayant un développement tel qu'elle se confond avec la représentation du corps. Un second exemplaire (II, 7) est malheureusement mutilé; il est constitué de deux colombes qui ne sont pas stylisées et dont les corps ne sont séparés par aucun vide.

Les colombes du type 24, dont la tête est orientée vers la gauche sont représentées par de nombreuses variétés dans la collection Nixon (cf. Pelliot, *op. cit.*, pl. VI et VII); M. Menzies en a classé un certain nombre sous les n[os] 638 à 663, et nous disposons ici de dix exemplaires dont certains ont subi des traitements divers; les uns sont simplement stylisés avec une ornementation plus ou moins riche (II, 3, 4, 6, 11; III, 2, 3; V, 13), d'autres (IV, 4) représentent bien une colombe; mais les ailes ont été traitées de façon telle qu'elles représentent chacune la tête d'une colombe, forme qui évoluera pour donner (IV, 3) une croix dont chaque bras sera représenté par une tête de colombe stylisée et dont nous reparlerons, car elle figure dans le type suivant, étant orientée à droite; restent deux exemplaires d'un genre très particulier : l'un est constitué (V, 10) par un cercle rappelant le centre des croix auxquelles nous avons eu à faire, surmonté d'une têtes stylisée qui peut être considérée comme la branche unique d'une croix et dont la forme rappelle celle des colombes du spécimen III, 1 (cf. *supra*, p. 489); l'autre (II, 2, 8) est constitué d'une colombe posée sur la garde d'un poignard; l'ornementation est la même pour les deux exemplaires; il doit falloir y voir un symbole que je ne suis pas à même d'expliquer. On trouve également un exemplaire de ce genre dans la collection Nixon (Menzies, n° 724) bien que la colombe soit orientée vers la droite.

Le type 25 est constitué par des colombes du même genre mais dont la tête est tournée vers la droite; M. Menzies en reproduit de nombreux exemplaires sous les n[os] 599 à 637 (cf. Pelliot, *op. cit.*, pl. VI, VII et VIII). Ce genre est représenté ici par onze exemplaires; certains sont d'un type courant (III, 4, 5; V, 4), les autres doivent être examinés séparément, car ils présentent des anomalies. Nous laisserons de côté certains exemplaires (III, 7; IV, 3) car ils ont déjà été étudiés (cf. *supra*, 490 et ci-dessus); parmi ceux qui restent, nous distinguerons les colombes véritables qui présentent un type peu fréquent (II, 1; V, 7) et particulièrement (V, 2) qui repré-

---

branches sont en forme de croix de Malte, l'autre étant constituée par les deux têtes stylisées; l'ensemble est beaucoup plus massif que le précédent spécimen et il est déjà proche du type des colombes à deux têtes. Les deux autres numérotées 585 et 588 n'ont rien à voir avec les types précédents. Il s'agit de croix véritables en forme de croix de Malte; l'une (n° 588) a ses branches reliées entre elles par une double bande dans laquelle les deux éléments supérieurs sont en partie constitués par deux têtes de colombe touchant les angles supérieurs du carré central; l'autre (n° 585) est pourvu d'une ornementation plus compliquée : entre chaque bras de la croix se trouve un petit cercle relié au centre par une bande mince, sur lequel repose une petite colombe reliée aux bras de la croix par le bec et par la queue.

On retrouve une décoration de ce genre dans la pièce n° 593 qui est unique dans son genre. Elle est formée d'un triangle central sur les côtés duquel s'appuient perpendiculairement trois branches terminées par des cercles plus grands que le motif central, et qui sont reliés entre eux par trois bandes; ceux-ci sont ornés de lobes triangulaires dont la base est constituée par la bande elle-même, touchant ainsi aux trois cercles, et formant le point d'appui de trois colonnes reliées par le bec et par la queue aux trois cercles.

Telles sont les pièces, actuellement connues de moi, que je considère non comme un genre particulier, mais comme des formes hybrides.

sente un oiseau vu de profil, dont les pattes sont reproduites avec réalisme puisque l'on y distingue les ongles ; cet exemplaire peut être en même temps considéré comme un hybride, car le corps de l'oiseau est représenté par un cercle orné d'une croix gammée, l'aile, la tête, la queue et les pattes pouvant être considérées comme les bras d'une croix. Une autre pièce (V, 12) se présente dans des conditions presque semblables ; le corps de la colombe est représenté par un cercle divisé en quatre parties égales ornées de triangles remplissant les vides entre les bras de la croix, la tête, les ailes et la queue pouvant être considérés également comme les bras d'une croix. La planche I renferme deux exemplaires extrêmement intéressants : le premier (I, 4) représente une colombe dont le corps est figuré par un cercle orné d'une croix gammée, les branches de la croix formant l'ensemble, étant figurées de la même manière que dans le spécimen précédent, et qui plus est, les trois branches inférieures étant reliées entre elles par une double bande comme dans le type 5 ; quant au second (I, 6), il s'agit d'une colombe très stylisée dont deux exemplaires se rencontrent dans la collection Nixon sous les n°s 594 (Pelliot, *op. cit.*, pl. VIII) et 595 ; le corps qui correspond au motif central de la croix, a disparu ; il est représenté ici par un vide rectangulaire, les deux ailes symétriques sont formées de deux cercles sensiblement égaux, ornés l'un d'une croix gammée, l'autre de la croix grecque ; la queue est constituée par un triangle orné d'un *tau* renversé ; ces trois éléments, en tant que branches de la croix, sont reliés par deux bandes simples comme dans le type 3, les deux cercles étant unis par deux bandes parallèles formant les deux petits côtés du rectangle central vide, les deux autres côtés de celui-ci étant constitués par un élément du bord des deux cercles ; le triangle représentant la queue y est joint par un élément de bandeau perpendiculaire au milieu du bandeau formant un des petits côtés du rectangle. La quatrième branche de la croix est formée de la tête de la colombe, le cou jouant le rôle de la double bande des croix normales et s'appuyant obliquement sur le cercle de droite pendant que la tête est reliée au cercle de gauche par une bande simple ; celle-ci et les bandes inférieures n'entrant pas dans le relief de la pièce ne peuvent pas figurer dans la représentation du sceau, s'il s'en agit ici.

Les colombes opposées qui constituent le type 26, sont également bien représentées dans la collection Wou. Les pièces peuvent être classées en deux séries : celles (I, 3, 9 ; V, 11) où le style est encore réaliste et celles (I, 8, 10) dont la stylisation est plus ou moins avancée ; comme dans le type précédent, elles tendent toutes à la représentation d'une croix. Des formes plus ou moins aberrantes doivent à mon sens être rattachées à ce groupe ; un exemplaire (II, 9) se présente sous la forme de deux colombes nettement séparées dont l'une a gardé ses pattes, le côté opposé pouvant être mutilé ; un autre (II, 12) d'un genre spécial, est constitué par deux colombes dont les têtes sont nettement reconnaissables, alors que les ailes et la queue sont figurés par quatre pédoncules arrondis placés en dessous ; les deux têtes sont séparées par une bande en relief surmontée d'un cercle divisé en trois segments égaux. M. Menzies en fait figurer plusieurs exemplaires sous les n°s 939 à 942 sans avoir su à quelle catégorie les rattacher.

Le type 27, constitué par des colombes affrontées, comporte de nombreuses variétés ; le genre le plus simple est formé par deux colombes dont les corps séparés sont réunis par une ou deux bandes ; les unes sont réalistes (I, 2), d'autres sont stylisées (I, 5 ; III, 8) ; certaines sont affrontées directement (II, 10) avec essai de stylisation ; ce genre se transforme de façon telle que les deux corps sont confondus en un seul (I, 1) et forment ainsi le motif central d'une double colombe cruciforme où les deux têtes constituent une branche de la croix, les ailes et la queue les trois autres. En dehors de ces genres, le type présente des variétés où l'on peut distinguer

des colombes affrontées entrant dans un système cruciforme et celles qui sont combinées avec des motifs divers. Parmi les premières, nous avons étudié les variétés (III, 6 et V, 1) qui apparaissent dans des systèmes cruciformes du type 7 (cf. *supra*, 489); un genre moins évolué se rencontre (I, 7) où deux colombes peu stylisées jouent le rôle des deux branches opposées d'une croix dont le centre est formé par une large bande double qui leur relie le corps; leurs ailes accentuent le rôle qu'elles jouent dans ce système; quant aux deux autres branches, l'une est normale et reliée au bas des corps des colombes par une bande simple symétrique, l'autre est constituée par une branche triangulaire réduite, qui n'a pas son plein développement pour laisser suffisamment d'espace entre les deux têtes. Deux autres pièces présentent des motifs d'un tout autre genre : l'une (II, 2) est formée par deux colombes affrontées de chaque côté de la lame d'un sabre (?) dont l'ornementation est semblable à la leur (cf. *supra*, 493; fig. II, 2, 8); l'autre (V, 5) est d'une explication plus difficile; il semble qu'il s'agisse de deux colombes perchées symétriquement sur deux cornes (?) reposant sur un cercle qui pourrait représenter le crâne d'un animal (?), l'ornementation étant la même pour l'ensemble de la pièce; le support peut représenter un soleil et deux croissants de lune (?), ou tout autre chose.

3. *Sceaux carrés ou rectangulaires*

Les sceaux de ce genre ne sont représentés que par quelques spécimens qu'on peut diviser en deux catégories : les sceaux cruciformes ou portant des symboles chrétiens; les sceaux qualifiés de *Yuan ya*. Dans la première on peut ranger un sceau (X, 6) qui semble porter des symboles du genre de ceux figurant sur des croix; on peut y faire entrer un sceau octogonal qui est orné de plusieurs croix (X, 11), ainsi que des sceaux (XI, 5, 6, 19, 20; XII, 11) portant d'autres symboles chrétiens; il faut y joindre les quatre sceaux (XII, 15, 16, 17, 18) surmontés d'animaux divers : chevaux et chameau, bien qu'ils ne soient pas tous quadrangulaires. Parmi les *Yuan ya*, il faut faire figurer les sceaux (XI, 7, 14, 16, 17, 18; XII, 1, 2, 4) dont il n'est pas possible d'expliquer les symboles. La collection Nixon renferme un nombre assez considérable de sceaux de ces deux genres, qui ont été classés indistinctement sous les n°s 863 à 922.

4. *Sceaux-amulettes dont les types sont indéterminés*

a. *Croix.* — Plusieurs exemplaires n'ont pu figurer dans la classification que j'ai adoptée; il s'agit d'abord de deux croix figurant en même temps des silhouettes humaines; l'une (IV, 2) est une croix simple, grossière, où une tête humaine est seule bien indiquée; la seconde (IV, 8) est une croix dont le centre rectangulaire, orné d'un monogramme qui rappelle un chrisme (?), forme le corps du personnage, la branche supérieure bourdonnée, la tête; les trois autres branches en forme de croix de Malte ont pour ornement les deux jambes bien indiquées et les bras avec les mains représentées sous forme d'ornements; les branches de cette croix sont unies entre elles par des triangles représentant la double bande pourvue d'un lobe du type 6; deux ont été brisés. Une croix d'un type spécial (IV, 6) pourrait rentrer dans la catégorie du type 21; la seule raison qui m'a empêché de l'y classer est qu'une tête de colombe est représentée au sommet de la branche supérieure; ce cas se rencontre dans la collection Nixon où un exemplaire du même genre a été classé par M. Menzies sous le n° 598, mais le spécimen de la collection Wou est

plus beau. D'autres croix sont difficiles à analyser; l'exemplaire (VI, 6) pourrait entrer dans le type 12, mais sa forme particulière m'a amené à ne pas l'y faire figurer; il s'agit d'une croix très régulière dont le centre carré est pourvu de deux branches bourdonnées et de deux branches en croix de Malte, le tout étant relié par une double bande transformée en triangles et sans aucun vide. Une autre (VIII, 9) semble devoir figurer comme intermédiaire entre les types 18 et 19; on peut y distinguer une croix simple dont le centre arrondi porte quatre branches qui viennent se raccorder sur une pseudo-bande reliant entre eux quatre cercles symétriques qui ne sont pas reliés au centre directement; la pseudo-bande constitue la partie intérieure de l'extrémité de chaque branche dont la forme rappelle deux des branches de la croix (V, 9) décrite dans le type 11; l'ensemble est assez grossier et usé. Deux spécimens d'un genre encore inédit sont constitués d'un centre portant seulement deux branches opposées; il peut s'agir d'exemplaires brisés ou modifiés par leurs possesseurs; cependant les photographies qui sont très nettes, ne permettent pas de dire si deux branches ont été supprimées; l'une (XI, 2) est pourvue d'un centre circulaire et de deux branches allongées en forme de croix de Malte; l'autre (XI, 4) est formée d'un centre carré et de deux branches très courtes semblables à celles de l'autre exemplaire. Il faut joindre à toutes ces croix une pièce (XII, 3) en forme de fleur, où l'artisan n'a vu qu'un ornement.

b. *Colombes.* — Les pièces qui n'ont pas pu être classées sont peu nombreuses. L'une d'elles (IV, 1) pourrait être considérée comme faisant partie du groupe 27, mais le motif qui figure entre les deux colombes affrontées ne le permet pas; il doit s'agir d'un exemplaire hybride où les colombes représentent grossièrement deux branches de croix; le motif central montre nettement dans sa partie inférieure qu'il s'agit d'une branche de croix de Malte, mais la partie supérieure en forme de losange ne rappelle rien de connu; les deux colombes affrontées sont reliées entre elles par deux bandes et non par une seule. Deux autres sont des colombes à tête humaine (IV, 5, 9); la première est, semble-t-il, une réalisation grossière de celle qui figure sur la même planche et qui n'est que la représentation stylisée d'un *jīvamjīva* dont un modèle figure sur la même planche (IV, 10), et dont un exemplaire figure dans la collection Nixon sous le n° 725.

c. *Poissons.* — Pelliot (*op. cit.*, p. 3 et pl. VIII) a mentionné et reproduit l'image d'un spécimen de ce genre; M. Menzies l'a classé sous le n° 923, y ajoutant une autre pièce sous le n° 924 — le n° 925 n'est pas assez caractérisé pour que nous en tenions compte. Nous avons ici deux exemplaires (V, 3, 6) qui rentrent dans cette catégorie, et l'un d'eux (V, 3) est pourvu d'une inscription *'phags-pa* que je compte étudier avec d'autres sceaux pourvus d'inscriptions du même genre.

d. *Pièces de genres divers.* — Parmi ces pièces se trouve une amulette (IX, 6) ornée d'une croix tournante et des caractères sanskrits[1] : *oṃ ma ṇi pa dme h*[ū]*ṃ*.

On peut penser que cette pièce doit être d'une date assez tardive. Les deux autres sont certainement des boucles de ceinture; l'une (IX, 7) est ornée de chevrons ajourés, la seconde (IX, 9) rappelle l'exemplaire reproduit par Pelliot (*op. cit.*, p. 3 et pl. VII) et par M. Menzies sous le n° 979 ainsi que celui qui figure sous le n° 978. Au lieu d'un double *vajra* rappelant une sorte de croix, cette pièce est constituée

---

[1] Type *siddhamātṛkā*. M. Filliozat a bien voulu m'en donner la lecture.

par deux cercles ajourés réunis entre eux par un double *vajra* entre les branches duquel s'intercallent en haut deux croix latines, en bas deux symboles en forme de la lettre grecque *phi*; elle est pourvue à l'extérieur d'un côté par une boucle actuellement rompue par l'usure, de l'autre par cinq petites boucles qui devaient servir à la fixer sur la ceinture.

Certains sceaux sont de formes variées; les uns, circulaires, ont une partie supplémentaire ajoutée au cercle; ils se divisent en sceaux chrétiens (?) tels (X, 12; XI, 9, 10), dont on rencontre des spécimens dans la collection Nixon, par exemple sous les nos 932 à 938; les autres sont des *Yuan ya* (XII, 8) où l'on lit *chang chang*, formule de bonheur que l'on rencontre également sur (XII, 16), ou bien des sceaux tout simplement ornés de fleurs (X, 9; XII, 14).

On peut donc classer en gros les cent soixante-trois sceaux-amulettes de la collection Wou de la façon suivante :

Type 3 : VI, 3, 4; VII, 9, 10; VIII, 4; XI, 1;

Type 4 : VII, 7; IX, 1;

Type 5 : VI, 1, 2, 7, 8; VII, 2, 6, 12; VIII, 3, 6;

Type 6 : V, 8; VI, 5, 10; VII, 1, 3, 8, 11; VIII, 1; IX, 2; XI, 3.

Type 7 : III, 1, 6; V, 1; VI, 9;

Type 8 : VII, 5 (?);

Type 11 : V, 9 (?);

Type 12 : III, 7; VI, 12; VII, 4; VIII, 2, 5;

Type 19 : VIII, 12;

Type 20 : VIII, 10;

Type 21 : IV, 6; VIII, 7, 8; IX, 4, 5, 10; X, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 10, 14, 15, 16, 17, 18;

Type 22 : IV, 11 (?); VIII, 11; IX, 3, 8; X, 5, 13; XI, 8, 11, 12, 13, XII, 5, 6, 7, 9, 10, 13.

Type 23 : II, 7; III, 9;

Type 24 : II, 3, 4, 5, 6, 8, 11; III, 2, 3; IV, 4, 7; V, 10, 13;

Type 25 : I, 4, 6; II, 1; III, 4, 5, 7; IV, 3; V, 2, 4, 7, 12;

Type 26 : I, 3, 8, 9, 10; II, 9, 12; V, 11.

Type 27 : I, 1, 2, 5, 7; II, 2, 10; III, 6, 8; V, 5.

Type 28 : X, 6; XI, 5, 6, 7, 14, 16, 17, 18, 19, 20; XII, 1, 2, 4, 11, 12, 15;

Croix indéterminées : IV, 2, 6, 8; VI, 6; VIII, 9; XI, 2, 4; XII, 3;

Colombes indéterminées : IV, 1, 5, 9;

Poissons : V, 3, 6;

Types indéterminés : IX, 6, 7, 9; X, 9, 12, XI, 9, 10; XII, 8, 14.

Les sceaux qui sont classés sous les types 21 et 22 peuvent l'être dans les catégories secondaires que j'ai adoptées :

Type 20 *a* : X, 10, 14, 15;

Type 20 *b* : VI, 11; X, 1, 3, 4, 18; XI, 15.

Type 21 *a* : VIII, 7, 8.

Cette classification n'a pas la prétention d'être définitive; elle vaut ce que valent les classifications; elle repose sur l'idée que j'ai exposée, de l'évolution des types cruciformes; il est certain que des sceaux de toutes formes ont existé depuis une date assez haute dans la Chine du Nord; les sceaux ronds d'origine chinoise portant des *Yuan ya* n'ont rien à voir avec les sceaux chrétiens du même type qui, à ce qu'il me semble, sont issus des types en forme de croix, bien que quelques-uns aient pu être directement inspirés par les premiers.

II. *L'ornementation des sceaux-amulettes*

Toutes les pièces que nous avons classées en vingt-huit catégories qui pourront être considérées par certains comme arbitraires ou trop rigides, sont ornées de motifs et de symboles dont l'origine et l'évolution dans ce domaine très spécial, sont très difficiles à éclaircir. J'avais d'abord pensé me limiter à l'examen de ceux qui figurent dans les planches qui sont données à la fin de ce petit travail, mais leur état disparate m'a obligé à dépouiller la totalité des pièces de la collection Nixon que M. Menzies a reproduites dans son travail non par photographie, mais par empreinte au cinabre à la mode des sceaux chinois. J'ai dû, devant la quantité et la complexité des motifs et des symboles[1], faire une distinction qui, je crois, s'impose : les motifs et les symboles qui composent l'ornementation du centre des croix ou des écussons des colombes quand il y en a, ainsi que celle des sceaux qui forment les classes 21, 22 et 28; ceux qui figurent sur les branches des croix ou sur les ailes et la queue des colombes quand ils sont reconnaissables. D'ailleurs il est visible que la plupart de ceux qui figurent dans la première série, ne se rencontrent pas dans la seconde, ou rarement.

Il est difficile de faire une distinction entre symboles et motifs d'ornementation, car il se peut que les possesseurs de ces petits objets n'aient pas toujours fait de différence; étaient-ils d'ailleurs à même de le faire? Une croix grecque ou une croix tournante étaient-elles plus réellement regardées comme symboles qu'un monogramme chrétien ou certains signes difficilement explicables? Pour la commodité de leur examen, je ferai cependant une distinction qui peut se justifier; seront considérés comme symboles les signes simples comme la croix grecque, la croix tournante, etc., et comme motifs d'ornementation ces signes transformés et même parfois surchargés par des éléments linéaires qui les rendent souvent difficilement reconnaissables.

1. *Symboles et motifs du centre*

La croix grecque simple est représentée par un seul exemplaire (X, 17) alors que la collection Nixon en renferme un grand nombre, mais la collection Wou offre plusieurs types de croix grecques ornées de motifs divers : l'un (fig. 4) est abondamment représenté dans la collection Nixon; il est simplement constitué par des barres symétriques intercalées entre les branches de la croix; un autre (fig. 9) est déjà

---

[1] Comme ces figures sont très nombreuses, elles sont classées sous forme de tableaux avec un numéro pour chacune d'entre elles; ceux-ci sont suivis de tables donnant les références tant pour la collection Nixon que pour la collection Wou.

Le tableau groupant les symboles et motifs du centre comprend deux cent soixante-et-onze figures. Tous les symboles et motifs rassemblés dans les quatre tableaux seront désignés comme figures pour les distinguer des pièces des planches.

plus complexe; il est formé de deux petites barres se coupant à angle droit, symétriques aux bras de la croix; c'est de ce type que dérivent de nombreuses combinaisons que l'on rencontre dans la collection Nixon (fig. 10 à 22), et dont une (fig. 13) se rencontre dans les croix de la collection Wou. Par contre, si les nombreuses combinaisons qui sont représentées dans la collection Nixon ne figurent pas dans celle-ci, on trouve dans cette dernière deux motifs qu'elle est seule à offrir : l'un (fig. 26) est constitué par les éléments de la figure 6, les deux barres qui se coupent à angle droit, sont jointes entre elles par une petite courbe, l'espace ainsi délimité étant orné d'une petite barre; l'autre (fig. 27) est formé de trois petites croix dont une barre est axée sur le centre, le quatrième secteur de la croix centrale étant orné d'une petite figure formée d'une branche de croix axée vers le centre et d'une petite courbe dont on ne voit pas la signification; il se peut que cette figure énigmatique ne soit qu'une croix similaire qui a été déformée par l'artisan qui l'a exécutée.

La croix latine n'est pas représentée; par contre, nous trouvons (fig. 36) deux barres verticales qui se rencontrent également dans la collection Nixon; ces deux barres verticales sont parallèles, mais ont subi un décalage égal entre elles (fig. 37); il ne s'agit pas d'un décalage fortuit, car les exemples sont suffisants pour que l'on soit certain qu'il est intentionnel, et l'on rencontre (fig. 41) le même motif avec quatre bras décalés l'un par rapport à l'autre et deux à deux.

La figure 42 constitue un symbole extrêmement intéressant, car il semble représenter un *iota* majuscule, première lettre du nom de Jésus. Cette lettre symbolique présente de nombreux exemples dans les deux collections, soit isolée, soit combinée avec des éléments dont on ne voit pas la valeur, soit jointe à un autre symbole où je crois retrouver le *chi* majuscule de l'initiale du nom du Christ; nous aurions ainsi des représentations d'un monogramme chrétien sous des formes diverses (fig. 47 à 64).

J'ai classé à la suite des figures qui peuvent être des formes dérivées du monogramme sous des aspects plus ou moins aberrants, et qui aboutissent à des motifs qui sont seuls représentés dans la collection Wou (fig. 73 et 74). Faut-il y voir de simples ornements ou des symboles chrétiens? Il est difficile de le dire, car nous n'en avons pas d'autres.

La croix de Saint-André (?) est également représentée seule ou combinée avec des motifs divers par de nombreux exemples (fig. 75 à 84) qui n'ont rien de particulièrement remarquable.

Nous rencontrons ensuite plusieurs figures dont l'une (fig. 85) est formée de trois traits en forme de rayons; sa signification échappe; par contre, celles qui suivent (fig. 86, 87, 88) paraissent beaucoup plus intéressantes. J'ai supposé en les classant qu'il s'agissait d'une croix en *tau* combinée avec d'autres motifs que je ne puis expliquer, mais il est également possible que ces symboles doivent être considérés dans le sens opposé, c'est-à-dire que la barre supérieure du *tau* devient la base de la figure; nous obtenons alors quelque chose de tout à fait différent; faut-il y voir un symbole chrétien ou tout autre chose, par exemple un symbole où le trident serait un composant, ou encore une marque du genre des *tamga*? Il est impossible de le dire, mais mon opinion est qu'il faut orienter la recherche du côté des marques turques.

La croix potencée est également représentée par un genre (fig. 89, 90, 91) qui tend à s'en éloigner, les barres terminales étant arrondies pour être en harmonie avec le cercle central rayonnant qui est combiné avec cette croix.

Vient ensuite une longue série de croix tournantes, les unes à droite (fig. 92 à 118), les autres à gauche (fig. 119 à 151); je n'insisterai pas sur ces symboles

car il faudrait leur consacrer une véritable étude [1]. La collection Nixon est particulièrement riche en formes aberrantes ou extrêmement simplifiées; peut-être certaines de celles-ci n'ont-elles rien à voir avec ce symbole et me suis-je trompé en croyant l'y retrouver. La collection Wou en donne un exemplaire très curieux (fig. 150) et j'aurais hésité à y voir une croix tournante si je ne l'avais retrouvée presque identique dans la collection Nixon (fig. 149).

J'ai classé à leur suite une série de figures dont je n'ai pas l'explication; les figures 152, 153, 155 et 156 se retrouvent dans les séries qui ornent les branches des croix (cf. *infra*, 000); par contre la série constituée par les figures 157 à 165 doit représenter des symboles qui se rapprochent de certaines marques turques. J'ai ajouté ensuite plusieurs croix en forme de *vajra* (fig. 166 à 170). La collection Wou offre un exemple où semblent être combinées des croix en *tau* renversé avec un *vajra* dont un côté est en forme de trident où la branche médiane est barrée en croix (?); nous en reparlerons plus bas car il s'agit peut-être d'un *tamğa* (cf. *infra*, 509).

Nous ne rencontrons pas ici de motifs en points alors que la collection Nixon en renferme un certain nombre (fig. 171 à 179), mais on en trouve dans l'ornementation des autres parties (cf. *infra*, 502).

Le motif d'ornementation qui fait suite est un petit cercle (fig. 180) qui n'apparaît pas isolé dans la collection Wou; il a donné des dérivés de toutes sortes (fig. 181 à 198) parmi lesquels nous rencontrons (fig. 190) une forme stylisée qui a connu des développements divers. Ce motif combiné avec le point (fig. 199) est commun aux deux collections et a subi également des transformations; la collection Wou présente quelques figures originales : motif encadré dans une double croix (fig. 202) ou transformé par la stylisation (fig. 212). Finalement il est combiné avec lui-même pour donner un double cercle (fig. 219). Il semble vraisemblable de voir dans ce motif et en particulier dans ses transformations rayonnantes, un symbole solaire. Il faudrait pouvoir comparer celui-ci avec des motifs provenant d'autres sources et plus caractérisés pour acquérir une certitude.

Les motifs qui ont été classés ensuite sont difficilement explicables, les uns sont constitués par une sorte d'Y renversé qui sert en quelque sorte d'asymptote à des courbes en forme d'hyperbole (?), et en particulier (fig. 222) combinés avec des croix en *tau* (?); les autres (fig. 223 et suiv.) semblent formées de deux grossières hyperboles symétriques combinées avec des motifs divers; il s'agit peut-être de croix grossières; d'autres enfin ne me rappellent rien que je connaisse, si ce n'est des symboles solaires (fig. 239).

J'ai groupé à la fin de ces groupes de motifs, une série de symboles qui présentent un grand intérêt; il s'agit du symbole en forme de la lettre *pi*, qui figure déjà sur la croix nestorienne rapportée de Khotan par Dutreuil de Rhins et Grenard, et qui est conservée au Musée Guimet. Cette croix en bronze dont la branche gauche manque, est particulièrement curieuse, mais il semble que l'interprétation des symboles où figure justement celui-ci, soit erronée [2]. Je ne pense pas qu'il faille vouloir y voir des caractères chinois, mais je n'ai pas d'explication à proposer actuellement; peut-être l'examen des symboles chrétiens ou non de l'Orient méditerranéen et de l'Iran Oriental pourrait-il permettre d'envisager une explication [3]. Quoi qu'il en soit, nous rencontrons dans cette série ce symbole depuis ses formes

---

[1] Cf. Louis Gaillard, *Croix et svastika en Chine*, Shanghai, 1904 (*Variétés sinologiques*, n° 3).

[2] Cf. Dutreuil de Rhins et Grenard, *Mission scientifique dans la Haute Asie*, III, p. 134-135, Paris, 1898.

[3] Il serait peut-être possible de trouver des éléments de comparaison dans deux livres que

les plus simples dont l'une figure sur les croix de la collection Wou (fig. 249) ainsi que des formes combinées avec d'autres motifs (fig. 250, 254, 256, 259 et 260) pour aboutir dans la collection Nixon à des formes très compliquées qui, elles, (fig. 259 à 265) sont gravées sur de véritables sceaux, sauf une (fig. 266) qui apparaît sur une croix.

J'ai ajouté pour terminer plusieurs symboles qui semblent également dignes d'intérêt; l'un (fig. 267) est formé d'un motif qui n'attirerait pas l'attention, s'il ne renfermait deux caractères (?) qui paraissent empruntés à un alphabet occidental; trois autres (fig. 268 à 270) qui se trouvent sur les pièces de la collection Wou, sont difficilement explicables; le premier figure sur le centre d'une croix et paraît davantage rappeler un *tamğa* (?) qu'un symbole chrétien; les deux autres, sont peut-être à classer simplement parmi les *Yuan ya* dont la signification échappe, mais des motifs cruciformes semblent s'y rencontrer. Le dernier (fig. 271) se rencontre sur la branche d'une croix n'ayant pas de motif central; on peut à la rigueur y voir un *phi* grec, mais sans grande certitude.

2. *Symboles et motifs des autres parties*

Les symboles et les motifs ornant les branches des croix et les autres pièces ailleurs qu'en leur centre, étant si nombreux, j'ai dû établir plusieurs tableaux où je les ai classés par séries. Dans le tableau II figurent ceux que j'ai cru devoir nommer symboles et motifs simples; ce sont les éléments auxquels se réduisent les autres symboles et motifs lorsqu'on procède à leur analyse; encore a-t-il fallu y distinguer deux séries : la première est formée de ce que l'on peut nommer des symboles élémentaires qui ont donné naissance à des formes plus compliquées où certains se combinent avec d'autres et constituent ainsi la seconde série. Dans le troisième tableau, j'ai établi vingt-quatre séries des motifs et symboles dérivés des vingt-quatre éléments plus ou moins simples du deuxième tableau. Bon nombre de ceux-ci ne figurent pas dans la collection Nixon dont il a fallu analyser toutes les pièces pour constituer les séries ainsi constituées, mais figurent dans la collection Wou qui a permis d'établir ainsi des séries plus complètes.

A. *Symboles et motifs simples.*

J'ai classé les symboles élémentaires en huit genres : barre verticale (fig. 1), barre horizontale (fig. 2), chevron normal ou renversé en V (fig. 3 et 4), croissant (?) horizontal ou renversé (fig. 5 et 6), point (fig. 7) et cercle (fig. 8), ces deux derniers éléments se rencontrant seuls à l'état isolé dans les motifs du centre (cf. *supra*, oo).

La deuxième série est formée des combinaisons des précédents entre eux : croix en *tau* (fig. 9 et 10), croix en *tau* renversé (?) [fig. 11], croix grecque (fig. 12) croix latine (fig. 13), croix de Saint-André (fig. 14), *iota* majuscule (?) [fig. 15], barre verticale surmontée d'un chevron et semblant représenter une flèche (fig. 16), barre verticale surmontée d'un chevron renversé figurant un *upsilon* majuscule (?) [fig. 17], barre verticale surmontée d'un croissant (?) horizontal (fig. 18), barre verticale surmontée d'un cercle (fig. 19), cercle orné d'un point (fig. 20), croissants (?) opposés (fig. 21), *chi* majuscule (?) stylisé (fig. 22), barres obliques jointes par

---

Mlle Lalou m'a signalés : Émile Soldi-Colbert de Beaulieu, *La langue sacrée*, Paris, 1897, et *Le temple et la fleur*, Paris, 1899; j'ignore quelle est leur valeur, mais ils donnent un grand nombre de symboles avec indication de leur origine.

l'extrémité supérieure à une barre horizontale (fig. 23 et 24) en forme de chiffre sept.

On rencontre sur les pièces de la collection Wou seize exemplaires de la figure 9, trois de la figure 12, six de la figure 13, trois de la figure 18, une de la figure 19 et trois de la figure 20. On trouve par contre un grand nombre de formes dérivées dont nous donnons la nomenclature plus bas.

B. *Symboles et motifs composés.*

Ces derniers sont très nombreux puisque le tableau III en renferme cinq cent vingt-neuf, divisés en vingt-quatre séries correspondant aux vingt-quatre premières figures du tableau II, et le tableau IV quatre-vingt-deux divisés en deux séries, soit en tout six cent trente-cinq.

La première série est dérivée de la barre verticale (fig. 25 à 51) et comprend vingt-sept types différents parmi lesquels la collection Wou en offre seulement cinq.

La seconde série qui dérive de la barre horizontale, présente vingt-neuf types parmi lesquels certains devraient peut-être être classés ailleurs; les spécimens de la collection Wou n'en contiennent aucun.

La troisième série, dérivée du chevron, renferme quinze types dont deux seulement dans la collection Wou : le triple chevron (fig. 90) et le double chevron arrondi (fig. 95).

La quatrième série issue du chevron renversé, offre vingt et un types (fig. 96 à 116) qui vont du vrai chevron à angle aigu à des formes arrondies et à branches courbées, parmi lesquels un seul se retrouve (fig. 98) sur les sceaux-amulettes qui font l'objet de cette étude.

La cinquième série qui est caractérisée par un croissant horizontal (?), compte vingt-huit types (fig. 117 à 144) dont deux (fig. 118 et 138) se retrouvent seulement dans la collection Wou.

La sixième série dérivée de la figure inverse, ne comprend que onze types (fig. 145 à 155) dont un seul (fig. 150) figure ici.

La septième série dérive du point et offre vingt-sept types (fig. 156 à 182) dont certains y ont été arbitrairement classés faute de mieux; ces derniers (fig. 177 à 180) ne peuvent s'expliquer en partant des éléments analysés ici, mais nous n'avons pas le choix; la collection Wou en renferme quatre : le premier (fig. 160) est constitué par six points en hexagone, plus un point central; le second (fig. 178) est presque identique à celui qui constitue la figure 177 et dont le développement aboutit aux figures 179 et 180; le troisième (fig. 181) est formé de deux croissants opposés (?) entre lesquels quatre points, plus un central, sont disposés en rectangle; le quatrième (fig. 182) est constitué par deux barres jointes à angle droit et trois points.

La huitième série, dérivée du cercle, comprend quatorze types (fig. 183 à 196) dont trois figurent sur les croix de la collection Wou; parmi ceux-ci figurent des formes rayonnantes combinées avec d'autres éléments ainsi qu'un type ovale qui ne se rencontre qu'une fois dans la collection Nixon.

La neuvième série qui est dérivée de la croix en *tau* est certainement la plus riche en variétés de toutes sortes puisque la collection Nixon et la collection Wou n'en offrent pas moins de soixante-huit. On peut y distinguer environ cinq catégories : une première (fig. 197 à 237) dans laquelle entrent quarante-et-un types formés de la croix en *tau* combinée avec des éléments divers; une seconde (fig. 238 à 254) comprenant dix-sept types caractérisés par deux petites barres jointes à la barre supérieure du *tau* par le dessous, et qui peuvent avoir des formes et des points de

contact divers; une troisième (fig. 255 et 256) est caractérisée par le fait que la barre supérieure du *tau* est légèrement incurvée; une quatrième (fig. 257 à 261) comprend seulement cinq types dont la caractéristique consiste en ce que la barre supérieure est incurvée vers le bas avec tendance à se fermer; une cinquième (fig. 262 à 264) comporte une double barre verticale.

La dixième série, étroitement apparentée à la précédente, renferme quatorze variétés (fig. 265 à 278) où l'élément principal est encore une croix en *tau*, mais où la barre verticale est très raccourcie; cet élément permet peut-être d'expliquer la série suivante. En effet la onzième série semble constituée par le même élément, mais renversé; elle est moins riche, car elle n'offre que onze types (fig. 279 à 289).

La douzième série est dérivée de la croix grecque et présente trente types allant de la croix ornementée à la croix tournante très évoluée (fig. 290 à 319); peut être certains (fig. 311, 312, 317, 318) sont-ils autre chose qu'une croix tournante.

La treizième série, caractérisée par la croix latine, comprend vingt-neuf types (fig. 320 à 348) dont certains sont renversés et d'autres combinés avec des symboles de toutes sortes; quelques-uns d'entre eux sont représentés comme s'ils étaient constitués d'une croix surmontant un autre motif.

La quatorzième série dérivée de la croix de Saint-André, compte dix variétés (fig. 349 à 358); la figure 358 représente peut-être un autre symbole : une double-hache (?).

La quinzième série semble présenter comme figure principale un *iota* majuscule, initiale du nom de Ἰησοῦς; elle comprend dix types (fig. 359 à 368) dont certaines formes correspondent peut-être à tout autre chose, les barres horizontales du *iota* étant non plus droites, mais incurvées vers l'intérieur ou vers l'extérieur; tous les types proviennent de la collection Nixon.

La seizième série dérive de la figure 16 qui semble représenter une flèche; elle renferme quatorze types (fig. 369 à 382) dont un seul (fig. 372) se rencontre dans la collection Wou; une partie de cette série présente des pointes de flèche incurvées qui semblent devoir être rapprochées des motifs que l'on rencontre dans la série suivante sous les n°s 438 à 450.

La dix-septième série dérive d'une figure en forme d'Y majuscule; elle renferme soixante-huit types qui peuvent être divisés en plusieurs classes : une première (fig. 383 à 397) où la figure initiale est combinée avec des motifs relativement simples, une deuxième (fig. 398 à 402) où la barre verticale de l'Y se prolonge entre les deux branches supérieures; une troisième (fig. 403 à 405) où les deux branches supérieures sont reliées entre elles par une barre horizontale; une quatrième (fig. 406 à 410) renferme des symboles qui pourraient figurer dans la première classe, les trois premiers étant caractérisés par une barre horizontale placée en bas de l'Y, le symbole représenté sous le n° 410 étant sans doute le même que celui représenté sous le n° 397; une cinquième (fig. 411 à 420) est composée de symboles manifestement apparentés à ceux de la seconde classe; une sixième (fig. 421 à 429) est formée de symboles qui, sauf celui porté sous le n° 421, sont des formes dérivées du type initial sous des formes arrondies ou obliques; une septième classe (fig. 430 à 450) doit être une forme renversée du type 17 qui subit des transformations et des modifications par l'intervention de motifs divers.

La dix-huitième série dérive du symbole constitué par un croissant surmontant une barre verticale et comprend vingt-sept types qui peuvent être divisés en trois classes : une première (fig. 451 à 466) où le symbole 18 est combiné avec des motifs divers; une deuxième (fig. 467 à 475) où le croissant est surmonté d'un second croissant plus petit et même d'un troisième (fig. 470); une troisième (fig. 476 et 477) où le second croissant est remplacé par une barre horizontale parfois sur-

montée d'une seconde (fig. 478); elle prête une certaine analogie avec la série précédente, par exemple : fig. 383 et 466, 403 et 476, 404 et 477.

La dix-neuvième série qui dérive du symbole formé par un cercle surmontant une barre verticale, comprend dix types (fig. 479 à 488) parmi lesquels on peut distinguer deux classes : une première (fig. 479 à 481) où le type initial est à peine modifié; une seconde (fig. 482 à 488) où le cercle est surmonté de deux traits obliques caractéristiques.

La vingtième série n'est pas homogène; elle comprend quatre symboles (fig. 489 à 492) manifestement apparentés à ceux de la série précédente, et trois autres (fig. 493 à 495) plus proches du symbole initial.

La vingt et unième série est constituée de formes apparentées à la figure 21 (fig. 496 à 499) plus deux symboles (fig. 500 et 501) où il faut peut-être voir dans la barre qui y est jointe, une forme réduite de la barre verticale que l'on rencontre dans les autres symboles (fig. 502 à 511), où celle-ci est associée avec d'autres éléments; elle est même double dans la figure 511.

La vingt-deuxième série est constituée par dix-sept figures et dérive du symbole 22 associé avec des motifs de toutes sortes (fig. 512 à 528). Faut-il y voir une forme du X grec et par là un symbole chrétien, ou une figure spécifiquement turque correspondant soit à une lettre (?) soit à un *tamğa* ? Nous ferons plus bas l'examen de ces hypothèses; quoi qu'il en soit certaines formes sont troublantes.

La vingt-troisième série renferme dix-huit types qui peuvent se répartir en trois classes : une première (fig. 529 à 535) où le symbole initial est associé à des éléments peu compliqués; une seconde (fig. 536 à 541) où le symbole initial est modifié par un trait oblique placé à l'extrémité droite de la barre horizontale et où il subit une évolution qui la fait aboutir à des formes courbes en crosse; une troisième (fig. 542 à 547) où sont rassemblées des formes qui semblent apparentées mais sans certitude.

La vingt-quatrième série (fig. 548 à 553) renferme des symboles dérivés de la figure 24, symétrique de la figure 23, où ceux-ci montrent une nette parenté avec certains éléments de la série précédente.

C. *Symboles et motifs divers.*

J'ai classé sous cette rubrique un ensemble de symboles et de motifs dont les uns, dérivés du symbole en forme de la lettre *pi*, forment une série à part, et dont les autres constituent un groupe où sont rassemblées des figures qui ne m'ont pas paru pouvoir être rattachées aux symboles qui constituent les vingt-quatre séries qui ont été décrites [1].

1. *Formes dérivées du symbole* pi. — Cette série assez nombreuse, comprend dix neuf types dont huit (fig. 554 à 560, 562) sont plus ou moins proches des formes qui se rencontrent sous les numéros 248 et 249 du tableau I; les autres (fig. 561, 563 à 572) en sont dérivés par adjonction d'éléments de plusieurs sortes : certains (fig. 563, 564, 565) sont formés du symbole initial et d'un point placé en dessus ou en dessous, et se retrouvent dans trois figures du tableau I (fig. 253, 256, 257); un autre (fig. 569, 572) où le symbole initial est combiné avec la figure 11 du tableau II, se rencontre dans le tableau I (fig. 251, 254, 259); d'autre sont plus complexes (fig. 571), mais sont également représentés dans le tableau I, fig. 264, sous une forme assez proche.

[1] Ces deux groupes constituent le tableau IV, mais les figures sont numérotées à la suite du tableau III.

2. *Formes diverses.* — J'ai groupé ici soixante-trois figures (fig. 573 à 635) dont certaines peuvent être grossièrement classées dans des catégories qui n'ont pas de rapports les unes avec les autres. Une première (fig. 576 à 579) est caractérisée par deux barres verticales terminées en haut par un crochet plus ou moins arrondi; une seconde (fig. 584 à 590), par des traits obliques dont le nombre varie de deux à quatre et parmi lesquels certains ont subi des modifications ; une troisième catégorie (fig. 595 à 604) est constituée par des symboles qui ont une vague parenté de forme; une quatrième (fig. 605 à 610) rassemble des symboles assez compliqués dont l'interprétation m'échappe; une cinquième (fig. 611 à 614) en renferme quatre qui sont à rapprocher de certains motifs du tableau I (fig. 190, 192, 238), et qui sont probablement des symboles solaires; une sixième catégorie rapproche quatre motifs compliqués (fig. 619 à 622) qui ne ressemblent à rien de ce que nous avons rencontré jusqu'ici. En dehors des symboles que nous venons de voir, on trouve également sous cette rubrique un certain nombre de formes absolument indépendantes les unes des autres (fig. 573 à 575; 623 à 635); quelques-uns ont une vague ressemblance, d'autres peuvent être rapprochés de symboles que nous avons rencontrés dans le tableau I : c'est ainsi que l'on peut rapprocher les figures 632, 633 et 634 avec les figures 227 et 232 du tableau I, et que la figure 574 peut l'être de celle qui figure sur le tableau I sous le numéro 85.

Nous disposons donc dans les quatre tableaux que j'ai tenté d'établir d'un ensemble de neuf cent quatre symboles dont certains sont représentés deux fois, car ils ont servi à l'ornementation soit du centre, soit des autres parties des sceaux-amulettes, mais ils ne sont pas nombreux; plusieurs peuvent vraisemblablement être ramenés à un seul type dont ils sont des variantes. J'ai pu me tromper dans ma classification et rapprocher entre eux des symboles où les spécialistes voient peut-être des représentations différentes; cependant cet essai de classification et de description donnera l'occasion à de plus compétents de reprendre le sujet et d'en faire progresser l'étude. Il nous reste à tenter de faire l'interprétation non pas de tous ces motifs, mais de quelques uns d'entre eux, particulièrement caractéristiques; je ne me fais pas d'illusion sur la fragilité des conclusions provisoires auxquelles je crois arriver.

Symboles et motifs

Les symboles qui figurent sur l'ensemble des pièces que nous avons examinées, semblent pouvoir être classés en deux catégories :

1° Les symboles chrétiens hérités de l'église nestorienne par l'intermédiaire des missions et des communautés régulières dont l'existence pendant plusieurs siècles est assurée, et qui se sont transmis dans les tribus turco-mongoles chrétiennes telles que les Naïman, les Kärāyit ou les Önggüt; certains ont été peut-être reçus plus tardivement par l'intermédiaire du clergé byzantin vivant parmi les As ou Alains dont des groupes importants furent installés en Asie Orientale par les khans mongols, ou du clergé catholique lorsque les Önggüt se furent partiellement convertis du nestorianisme au catholicisme sous l'influence de Jean de Monte Corvino;

2° Les symboles provenant du fonds altaïque d'Asie Centrale sous forme de *tamγa* et peut-être de lettres héritées du vieil alphabet de l'Orkhon, auxquels sont venus se joindre des éléments d'origine bouddhique ou empruntés aux motifs de décoration de l'Asie Orientale.

Il ne s'agit actuellement que de tenter un essai d'interprétation de quelques-uns de ces symboles, et de savoir à quoi ils correspondent, dans la mesure où nous sommes à même de le faire.

1. *Symboles chrétiens*

Les symboles que l'on peut considérer comme chrétiens sont essentiellement ceux qui sont en forme de croix : croix grecque, croix latine, croix de Saint-André et croix potencées que l'on rencontre dans l'ornementation de toutes les parties des sceaux-amulettes, et sans doute la croix en *tau* qui n'orne jamais le centre des pièces. Comme nous l'avons vu, ces croix sont ornées elles-mêmes de motifs plus ou moins compliqués. Outre ces symboles, on peut vraisemblablement en voir d'autres dans ceux en forme de *iota* et de *chi* majuscules qui ornent les centres ou les autres parties des pièces, et qui sont parfois combinés sous une forme rappelant le « chrisme »; on peut y ajouter quelques symboles où se manifeste la croix, par exemple dans le tableau I (fig. 187, 188, 202, 203 et peut-être 195) et ceux, probablement chrétiens, où entrent les symboles en forme de la lettre *pi* et en forme de *phi*.

Les symboles cruciformes ne présentent pas de difficultés apparentes bien qu'il se puisse que la croix de Saint-André ou certaines croix latines et grecques (tabl. III, fig. 326, 327, 342, 343, 344, 346, 347 et 348) soient des *tamġa*, comme nous le verrons plus loin.

La croix en *tau* n'orne jamais le centre des pièces et se rencontre surtout comme motif d'ornementation des branches des croix, sa forme s'y prêtant d'ailleurs. J'ai réuni dans la neuvième série un certain nombre de figures qui m'ont paru être formée de ce symbole comme élément de base. Il faut y distinguer plusieurs groupes et il se peut que certains symboles qui paraissent en être dérivés n'aient rien à faire avec lui.

Il n'est pas des plus évidents que les autres symboles soient chrétiens. Le *iota* majuscule que l'on peut supposer représenter l'initiale du nom de Jésus se rencontre aussi bien au centre que sur les autres parties des pièces; il figure même sur de vrais sceaux de la collection Nixon (fig. 896 et 902), et probablement sur la figure 893 de la même collection; je n'ai pas relevé cette dernière à cause de l'imprécision des formes; les deux premières sont combinées avec d'autres éléments. Le *iota* majuscule apparaît isolé seulement dans la figure 42 du tableau I et dans les figures 363, 364 et 365 du tableau III, encore ces trois formes ne sont-elles pas pourvues de barres horizontales, mais courbées vers l'intérieur ou vers l'extérieur et n'est-il pas sûr qu'il s'agisse du même symbole. Dans les autres figures, le *iota* apparaît combiné avec d'autres symboles; on peut diviser ces derniers en deux catégories : une première où le *iota* est associé avec des symboles linéaires, une seconde où il est associé avec des symboles curvilignes. Dans le premier cas, les éléments associés sont compris à l'intérieur de la figure : deux petits traits horizontaux symétriques constituent une des figures les plus simples (cf. tabl. I, fig. 43 ; tabl. III, fig. 359); ces deux traits peuvent se rejoindre comme c'est le cas dans la figure 360 du tableau III, ou devenir perpendiculaires ou parallèles à la barre verticale (cf. tabl. I, fig. 44); les deux traits horizontaux peuvent être joints à deux petits traits verticaux, formant ainsi deux petites croix en *tau* (cf. tabl. I, fig. 45), ou être remplacés par deux points symétriques (cf. tabl. I, fig. 46). Dans deux cas (cf. tabl. III, fig. 366 et 367), les barres horizontales du *iota* sont courbées vers l'extérieur : deux points ou deux croix en *tau* opposées par la base encadrent symétriquement la barre verticale; ces deux figures sont à rapprocher des figures 45 et 46 du tableau I. Il faut joindre à ces exemples deux figures où les éléments associés sont pour une partie

extérieurs (tabl. III, fig. 361 et 362); le *iota* est surmonté d'une barre horizontale; dans la première, cette barre est le seul élément associé alors que dans la seconde, deux points symétriques encadrent la barre verticale. La figure 368 du tableau III n'est peut-être pas à rattacher à ce symbole; elle serait formée par l'association du symbole 507 du même tableau et d'un *iota* (?) qui pourrait, sa barre étant courbée, être par exemple une croix en *tau* surmontant un croissant (?). La figure 51 du tableau I renferme un *iota* majuscule auquel est associée une croix de Saint-André ornée de deux petits chevrons symétriques, croix qui représente peut-être un *chi* grec, première lettre du nom du Christ; nous aurions ici les initiales du nom du Christ; comme ce symbole se trouve au centre d'une croix, il y a toutes chances pour que nous soyons en présence de ce monogramme; c'est malheureusement le seul qui soit aussi caractéristique dans les deux collections. Nous ne rencontrons ensuite que des symboles où le *chi* paraît se retrouver, mais sous des formes parfois aberrantes, étant toujours représenté non plus par deux branches droites qui se coupent, mais par deux courbes symétriques par rapport à l'axe constitué par la branche verticale du *iota*. Cette forme très particulière d'un *chi* associée avec l'*iota* rentrerait parmi les symboles chrétiens, alors qu'associée avec d'autres symboles, il faudrait y voir autre chose, lettre ou *tamğa* provenant du monde turc. Nous allons donc étudier le premier cas comme symbole chrétien, tout en faisant des restrictions, car certains de ces prétendus *iota* sont peut-être également à rattacher au domaine altaïque.

La forme la plus simple (cf. tabl. I, fig. 47) est constituée par un *iota* encadré par les deux branches courbes du *chi;* elle se retrouve dans les figures 519 (?), 520, et peut-être 525 (où les barres horizontales sont courbées vers le dehors) du tableau III; les figures 526 et 527 font peut-être partie du même groupe, mais l'*iota* est devenu une sorte de *vajra* dans 526 et quelque chose d'identique aux symboles 326 ou 327 du même tableau selon que la figure 527 est examinée dans un sens ou dans l'autre. Les figures 54, 55, 56, 57 du tableau I paraissent provenir d'un motif identique à celui qui constitue la figure 525; les vides ont été remplis par des lignes symétriques ou par des motifs s'harmonisant avec l'ensemble de la figure pour garnir entièrement la surface du sceau. Le *iota* peut être formé de deux traits verticaux comme c'est le cas des motifs 60 et 61 du tableau I. Dans les autres figures où il est combiné avec le *chi*, ce dernier subit des modifications dont on ne peut expliquer l'origine; dans la figure 523 du tableau III, le *iota* est coupé par une barre horizontale qui rejoint les deux branches du *chi;* dans la figure 524 du même tableau, le motif est le même, mais une des branches horizontales qui termine le *iota* manque, alors que l'autre affecte une forme arrondie; la figure 521 est également d'un genre différent, la barre horizontale part du milieu du *iota*, coupe la branche droite du *chi* et se termine à l'extérieur de cette dernière par une petite barre qui lui est perpendiculaire; dans la figure 49 du tableau I, cette barre coupe par le milieu les deux branches du *chi;* dans la figure 48 du même tableau, nous trouvons deux petites barres perpendiculaires au milieu de chaque branche, sans contact avec le *iota*, alors que les figures 522 et 528 (cette dernière doit tourner de 90°) ont le même élément, mais tourné vers l'intérieur des branches du *chi*. On peut sans doute joindre à cette série la figure 50 du tableau I du même type que la figure 48, avec la seule différence que le *iota* y a la forme d'un *t* majuscule du genre des figures 244 et 245 du tableau III, la base du *iota* étant cependant pourvue d'une barre horizontale.

Les figures 52, 53, 62, 63 et 64 du tableau I, et 512 à 518 du tableau III n'ont probablement rien de commun avec les précédentes bien que je les ai classées dans les mêmes séries par suite de la présence dans toutes, des deux courbes qui paraissent être dans certains cas des *chi*. Nous reparlerons plus bas de ces symboles.

Les figures 187, 188, 195, 202 et 203 du tableau I peuvent être également considérées comme chrétiennes si l'on veut voir dans les motifs qui les ornent des croix, mais ce n'est pas certain. La figure 215 du même tableau est plus compliquée; on peut sans doute y distinguer les initiales du nom du Christ, deux symboles en forme de *pi* ainsi que les deux branches arrondies du *chi* rencontrées dans les figures que nous avons examinées plus haut; peut-être le centre représente-t-il un symbole solaire. Tout cela forme un ensemble très complexe dont l'interprétation est difficile car les branches courbes du prétendu *chi* font double emploi et paraissent être l'équivalent des chevrons que nous avons rencontrés dans la figure 51, ces chevrons étant arrondis pour laisser une place suffisante aux symboles en forme de *pi*.

Il nous reste à examiner ces symboles en forme de *pi* dont j'ai donné deux séries selon que ceux-ci ornent les centres ou les autres parties des pièces. Je n'ai malheureusement aucune explication à pouvoir en donner, mais ce dont on peut être certain, c'est qu'il ne faut pas y voir la représentation d'un caractère chinois plus ou moins déformé, car les motifs qui accompagnent ce symbole excluent une telle solution.

Une croix de la collection Wou renferme un symbole d'une forme singulière qui ressemble à un *phi* majuscule (cf. tabl. I, fig. 271); il faut peut-être en rapprocher le symbole qui semble avoir la forme d'une double hache (cf. tabl. III, fig. 358). S'il s'agit d'un caractère de l'alphabet grec, il ne peut être question, comme pour beaucoup de ceux que nous avons examinés, que de symboles apportés par les membres du clergé byzantin, car le clergé nestorien faisait usage de caractères syriaques; ce n'est pas impossible, mais cela supposerait que presque tous les sceaux-amulettes sont d'origine önggüt et sont postérieurs à leur conversion, quelques-uns ayant pu appartenir à des Alains.

Pour bon nombre des symboles que nous venons de voir, il faut se garder de conclure hâtivement; nous possédons seulement des documents archéologiques dont nous ne connaissons pas l'origine exacte et à plus forte raison la position dans les tombeaux où ils ont pu se trouver; nous ne connaissons pas l'usage auquel ils ont pu servir; il faut donc attendre pour se prononcer, car beaucoup de ces symboles n'ont peut-être rien à voir avec le christianisme.

2. *Symboles d'origine non chrétienne*

Parmi les symboles de ce genre, il faut tout d'abord citer ceux qui sont des symboles solaires; ils sont surtout représentés par des croix tournantes orientées à

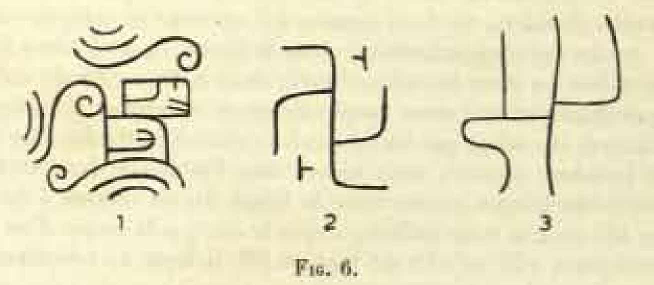


Fig. 6.

droite ou à gauche, souvent sous des formes aberrantes, et ornées de motifs divers comme les figures 663, 811 et 862 de la collection Nixon (fig. 6). Les figures formées de points et de cercles, où toutes les combinaisons possibles peuvent se présenter, semblent être également comprises dans cette catégorie.

Laissant de côté de nombreuses figures dont l'explication n'est pas sûre, nous examinerons seulement celles qui paraissent présenter de l'intérêt par leur ressemblance avec des *tamğa* ou peut-être des caractères turcs employés dans les inscriptions de l'Iénisséi et de l'Orkhon.

Les *tamğa* qui ont été interprétées comme des marques de propriété ou comme des figures héraldiques nous sont connues par celles que Rašīdu 'd-Dīn nous a conservées, et surtout par celles qui ont été relevées sur les monuments des anciennes populations altaïques de la Haute Asie. Bon nombre de ces figures semblent se retrouver sur les blasons de l'ancienne noblesse russe, ukrainienne ou polonaise, mais leur origine est trop controversée pour que nous en fassions état ici.

Quelles qu'en soient l'origine et la nature, les *tamğa* des anciens monuments turcs ont été rassemblées au nombre de quatre-vingt-dix-huit dans la publication turque des inscriptions en vieux turc faite sous le titre de *Eski Türk yazıtları*, IV, 209-210; nous ne ferons pas état de celles qui sont conservées dans le texte de Rašīdu 'd-Dīn (*Trudy V. O. I. R. A. O.*, V, 25-29, et VII, 32-38) au nombre de vingt-trois, car certaines sont malheureusement déformées dans les manuscrits et la reproduction de Berezin n'est pas sûre.

Il semble que quelques-unes de ces *tamğa* puissent être retrouvées parmi les figures qui ornent les pièces des deux collections. En effet, nous constatons que les figures 1, 29 et 30 du tableau I, qui sont les motifs cruciformes les plus simples, sont représentées parmi les *tamğa;* aussi y a-t-il lieu d'être circonspect pour distinguer celles de ces figures qui peuvent être chrétiennes de celles qui sont d'origine altaïque; la croix, en tant que *tamğa*, est peut-être d'origine chrétienne, car de nombreuses tribus ont connu le christianisme; le *tamğa* cruciforme serait dans ce cas analogue aux croix héraldiques occidentales. Nous trouvons également un *tamğa* identique au *iota* que nous avons décrit (fig. 42 du tabl. I), non plus vertical mais couché; devons-nous dans ces conditions voir dans cette figure non plus un symbole chrétien, mais altaïque? Je ne suis pas à même de le dire. Plusieurs autres *tamğa* se retrouvent dans le tableau I : cercle avec un point au centre (fig. 199) dont l'origine solaire semble indéniable; courbes opposées et symétriques (fig. 243 et 244), mais le *tamğa* est vertical, alors que les deux figures sont obliques; symbole plus complexe (fig. 167) qui rappelle singulièrement un *tamğa* reproduit sur la première ligne du tableau de la page 210 du recueil turc.

Plusieurs symboles du tableau III se retrouvent également parmi les *tamğa* de la même page du recueil; par exemple, les figures 16, 117, 410, 422, 427 et 541; peut-être les figures 542 à 546 sont-elles à rapprocher de celle en forme de *e* majuscule; peut être aussi faut-il considérer les figures 363 et suivantes comme identiques au même symbole qui, comme la figure 42, n'est pas vertical mais horizontal.

Les symboles de nos tableaux ont certainement une indéniable parenté avec les *tamğa*, mais donnent l'impression d'avoir été reproduits sur nos sceaux-amulettes sans que leurs auteurs en aient compris exactement le sens. Peut être tous ces symboles étaient-ils encore connus par une tradition déjà confuse et considérés comme des « signes » dont la valeur échappait déjà, et étaient-ils employés pour des raisons religieuses ou familiales. Les symboles chrétiens et altaïques seraient confondus et leur distinction difficilement réalisable.

En dehors des rapports possibles entre toutes ces figures et les *tamğa* ou les symboles religieux, un autre rapprochement peut être fait, mais à titre très hypothétique : l'usage des caractères de l'alphabet turc de l'Orkhon aurait été conservé dans les milieux religieux turcs de la Haute Asie comme l'alphabet slavon l'est encore dans le christianisme russe orthodoxe. Certains caractères se retrouvent en effet parmi les figures qui ornent les croix; ce rapprochement doit-il être considéré comme

fortuit? Je ne puis le dire, mais nous avons plusieurs exemples assez curieux; parmi les formes simples du tableau II, nous trouvons la figure 16 qui correspondrait au caractère transcrit par *oq, uq, qo, qu;* la figure 17 représenterait *²l*, et il faudrait peut-être voir dans la figure 1 le caractère transcrit *²s*, et dans la figure 6, *š*. Parmi les formes dérivées du tableau III, les figures 410 et 397 (?) pourraient représenter la lettre *²r*, les figures 398, 430 et 431, la lettre *č;* peut-être pourrait-on ajouter les figures 30, 465 et 466 qui correspondraient à *'γ*, et la figure 390 qui représenterait *š*. Tout cela est aléatoire, mais il se peut qu'en tenant compte de la déformation de certains caractères, il soit possible de « lire » quelques mots sur certaines pièces.

Quoi qu'il en soit, nous constatons sur tous les sceaux-amulettes qui ne sont pas d'origine chinoise, un nombre considérable de figures parmi lesquelles il faut certainement distinguer des symboles chrétiens; d'autres appartiennent au fonds commun eurasiatique où certains symboles paraissent altaïques; un nombre assez important de ces derniers correspondrait à des *tamğa* dont quelques-unes peuvent être identifiées; d'autres encore sont peut-être des caractères alphabétiques de l'Orkhon, mais sans beaucoup de certitude.

Nous possédons encore de nombreux sceaux-amulettes qui n'ont pas été inventoriés, ni décrits; il s'en découvre tous les jours. J'espère pouvoir dans un autre article, examiner certaines de ces pièces si curieuses non plus d'après des photographies ou des empreintes, mais d'après les originaux mêmes.

NOTES AU TABLEAU I (voir page 511)

1. La figure 13 qui se rencontre au centre du n° 758 de la collection Nixon est ornée de motifs supplémentaires qui la modifient fortement, mais il semble qu'il faille l'y retrouver cependant.

2. La figure 53 est peut-être à représenter sous une forme plus compliquée; les deux branches du *chi* seraient limitées par deux traits verticaux qui correspondraient à ceux qui apparaissent horizontalement, et constitueraient avec ceux-ci une sorte d'encadrement au motif central.

3. La figure 56 doit tourner d'un quart de tour.

4. La figure 99 bien que représentant une croix tournante, doit être rapprochée des motifs dérivés de la croix grecque (fig. 21 et 22).

5. La figure 122 existe également dans la collection Nixon sous le n° 630, mais la figure est inversée et les branches sont à angle droit.

TABLEAU I

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24

25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36

37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48

49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60

61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72

73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84

85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96

97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108

109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120

121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132

133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144

145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156

157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168

169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180

181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192

193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204

205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216

217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228

229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240

241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252

253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264

265 266 267 268 269 270 271

TABLEAU II

1 2 3 4 5 6 7 8

9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20

21 22 23 24

TABLEAU III

25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36

37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48

49 50 51

52 53* 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63

64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75

76 77 78 79 80

81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92

93 94 95

96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107

108 109 110 111 112 113 114 115 116

117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128

129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140

141 142 143 144

145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155

156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167

168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179

180 181 182

183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194

195 196

197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208

209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220

221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232

233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244

245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256

257 258 259 260 261 262 263 264

265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276

277 278

279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289

290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301

302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313

314 315 316 317 318 319

320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331

332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343

344 345 346 347 348

349 350 351 352 353 354 355 356 357 358

359 360 361 362 363 364 365 366 367 368

369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380

381 382

383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394

395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406

407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418

419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430

431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442

443 444 445 446 447 448 449 450

451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462

463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474

475 476 477 478

479 480 481 482 483 484 485 486 487 488

489 490 491 492 493 494 495

496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507

508 509 510 511

512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523

524 525 526 527 528

529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540

541 542 543 544 545 546 547

548 549 550 551 552 553

TABLEAU IV

554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565

566 567 568 569 570 571 572

573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584

585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596

597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608

609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620

621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632

633 634 635

TABLES DE LA COLLECTION WOU

I. SYMBOLES ET MOTIFS DU CENTRE

Fig. 1 : Pl. X, 17.
— 4 : X, 8.
— 9 : I, 6; X, 10, 15, 16; XII, 5.
— 13 : IX, 2.
— 26 : V, 12.
— 27 : X, 4.
— 37 : VII, 10.
— 43 : IV, 9; VII, 5.
— 47 : VII, 4.
— 48 : X, 14.
— 52 : IV, 8.
— 60 : VIII, 5, 12.
— 73 : XI, 8.
— 74 : VII, 7.
— 75 : XI, 2.
— 77 : VIII, 9.
— 85 : IX, 5.
— 86 : III, 6; XI, 1.
— 87 : VI, 4.

Fig. 91 : IX, 4.
— 92 : I, 4; VI, 3, 7, 9, 10; VII, 12; VIII, 1, 3, 12; XII, 15, 18.
— 94 : VIII, 6; XI, 3.
— 98 : VII, 6; X, 3.
— 100 : XII, 9.
— 115 : V, 8.
— 119 : V, 2; VI, 2, 6, 12; VII, 9; IX, 6.
— 121 : I, 9.
— 122 : III, 5.
— 131 : IX, 1.
— 132 : VIII, 10 [1].
— 136 : I, 6; X, 2.
— 150 : IV, 3.
— 154 : I, 10 [1].
— 159 : III, 7.
— 167 : X, 12.
— 182 : V, 9.

Fig. 190 : VI, 8.
— 199 : VII, 11.
— 204 : VIII, 2.
— 206 : XI, 4.
— 213 : V, 10.
— 219 : VIII, 4; X, 18.
— 223 : IV, 6 [2].
— 239 : IV, 11.
— 249 : XI, 5 (?), 6.
— 250 : VII, 1.
— 251 : VII, 3.
— 252 : XI, 15.
— 253 : X, 1.
— 254 : VII, 2.
— 256 : XI, 11.
— 259 : XI, 19.
— 260 : XII, 11.
— 268 : III, 1.
— 269 : X, 11.
— 270 : XI, 7.
— 271 : VII, 5.

II. SYMBOLES ET MOTIFS DES AUTRES PARTIES

Fig. 4 : VII, 10.
— 9 : I, 6,; IV, 1; VI, 10; VII, 10, 12; VIII, 3, 4; IX, 2; XI, 1.
— 12 : III, 7; XII, 18.
— 13 : VI, 6; IX, 9; XII, 17.
— 18 : V, 8; VI, 11; VIII, 4.
— 19 : VIII, 1.
— 20 : VI, 12; VIII, 10, 12.
— 28 : VII, 11.
— 32 : VI, 5.
— 39 : VI, 5.
— 50 : VII, 11.
— 51 : IX, 9.
— 90 : VI, 1.
— 95 : IX, 3; X, 13.
— 98 : III, 7.
— 118 : III, 7.

Fig. 138 : XI, 3.
— 150 : IX, 8.
— 157 : VII, 12; VIII, 3.
— 160 : VIII, 12.
— 178 : VII, 8.
— 181 : VIII, 12.
— 182 : IX, 1.
— 184 : VI, 12; VIII, 9.
— 186 : III, 1; VIII, 5.
— 198 : XI, 2.
— 205 : VI, 2; VII, 4; VIII, 1.
— 206 : VIII, 6.
— 211 : IX, 1.
— 220 : VIII, 12.
— 221 : VII, 1, 2, 3.
— 225 : VII, 3.
— 228 : VIII, 6.
— 245 : VI, 3.

Fig. 250 : VIII, 10.
— 257 : VI, 9.
— 259 : III, 6.
— 264 : VIII, 5.
— 293 : VIII, 12.
— 321 : VI, 8.
— 334 : VII, 5.
— 335 : VI, 4.
— 342 : VI, 9.
— 343 : VI, 11.
— 346 : VI, 9.
— 347 : III, 1.
— 348 : VIII, 7.
— 358 : VIII, 10.
— 372 : VI, 1.
— 383 : VII, 9.
— 389 : VI, 1.
— 390 : VII, 9.

---

[1] Inverser.

[2] Le motif n'est pas absolument symétrique, une des flèches — celle de droite — est formée de deux lignes brisées.

TABLES DE LA COLLECTION NIXON

I. SYMBOLES ET MOTIFS DU CENTRE

[1] Inverser.

Fig. 84 : 459.
— 86 : 119, 247.
— 88 : 120.
— 89 : 16, 299, 300, 380, 455.
— 90 : 732.
— 91 : 779.
— 92 : 65, 66, 67, 137, 138, 179, 180, 181, 182, 183, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 454, 470, 481, 483, 496, 507, 509, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 569, 584, 585, 666, 718, 731, 732, 830, 874, 875, 915, 933, 936, 939, 940.
— 93 : 12, 21, 22, 139, 154, 159, 184, 187, 389.
— 94 : 197, 495, 508, 646 (?).
— 95 : 535.
— 96 : 873.
— 97 : 196, 198, 199, 534.
— 98 : 285, 286, 638.
— 99 : 763.
— 101 : 892.
— 102 : 872.
— 104 : 833.
— 105 : 832.
— 106 : 185, 870.
— 107 : 342, 396, 453, 469, 482, 831, 868, 871.
— 108 : 877.
— 108*a* : 811.
— 109 : 339.
— 110 : 925.
— 111 : 450.
— 112 : 448.
— 113 : 136.
— 114 : 26, 68.
— 115 : 40.
— 116 : 449.
— 117 : 580.
— 118 : 811.
— 119 : 23, 24, 25, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 200, 201, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 266, 267, 268, 269, 365, 366,

Fig. 119 : 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 478, 479, 480, 493, 494, 503, 504, 505, 506, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 570, 587, 620, 660, 695, 726, 728, 729, 835, 863, 864, 865, 867, 934, 937, 947.
— 121 : 932.
— 123 : 866.
— 125 160.
— 126 : 168.
— 127 : 240, 241.
— 128 : 52, 527, 593, 727 (variante).
— 129 : 730.
— 131 : 177, 834, 868.
— 133 : 664.
— 134 : 64, 140, 265, 869.
— 135 : 586.
— 136 : 148, 178, 468, 594, 595.
— 137 : 845.
— 138 : 762.
— 139 : 886.
— 140 : 356.
— 141 : 162.
— 142 : 338.
— 143 : 350, 355.
— 144 : 364.
— 145 : 565.
— 146 : 347.
— 147 : 244.
— 148 : 572.
— 149 : 346.
— 151 : 500.
— 152 : 351.
— 153 : 129.
— 155 : 947.
— 156 : 164.
— 157 : 564, 590.
— 158 : 589.
— 159 : 564 (?).
— 160 : 568.
— 161 : 252.
— 162 : 250.
— 163 : 344.
— 164 : 446.
— 165 : 251.
— 166 : 4.
— 168 : 708, 882.
— 169 : 883.
— 170 : 881.
— 171 : 153, 226, 227, 228, 230, 310, 311, 315, 419, 420, 421, 422, 460, 472, 473, 517, 555, 584, 764, 765.
— 172 : 428.
— 173 : 316.

Fig. 174 : 105.
— 175 : 429.
— 176 : 358.
— 177 : 313.
— 178 : 574.
— 179 : 766.
— 180 : 109, 110, 111, 112, 113, 158, 163, 232, 233, 234, 235, 236, 318, 319, 320, 322, 323, 324, 431, 432, 433, 435, 436, 437, 487, 554, 668, 706, 781, 785.
— 181 : 790.
— 182 : 556, 557.
— 183 : 9.
— 184 : 780.
— 185 : 810.
— 186 : 458.
— 187 : 778.
— 189 : 891.
— 190 : 108, 321, 442, 474, 783.
— 191 : 791.
— 192 : 815.
— 193 : 438.
— 194 : 343.
— 195 : 779.
— 196 : 571.
— 197 : 157.
— 198 : 575.
— 199 : 38, 39, 101, 104, 143, 229, 452, 518, 552, 720.
— 200 : 423, 424, 430, 486, 553.
— 201 : 849.
— 202 : 769.
— 203 : 850.
— 204 : 10.
— 205 : 427.
— 207 : 231.
— 208 : 456.
— 209 : 471, 578.
— 210 : 768, 774.
— 211 : 767.
— 212 : 772.
— 214 : 776.
— 215 : 719.
— 216 : 801.
— 217 : 425.
— 218 : 426.
— 219 : 47, 931.
— 220 : 788, 789.
— 221 : 348, 581, 799.
— 222 : 803.
— 224 : 443.
— 225 : 807.
— 226 : 334.
— 227 : 50, 153, 591.
— 228 : 878.
— 229 : 773.
— 230 : 155.

II. SYMBOLES ET MOTIFS DES AUTRES PARTIES

---

(1) Répétition sur le tableau par erreur.

Fig. 78 : 87.
— 79 : 356.
— 80 : 466.
— 81 : 441.
— 82 : 205.
— 83 : 194.
— 84 : 90, 99, 106.
— 85 : 193.
— 86 : 130.
— 87 : 362.
— 88 : 362.
— 89 : 176.
— 91 : 285.
— 92 : 203, 390.
— 93 : 209, 250.
— 94 : 385.
— 96 : 88, 343, 349, 413.
— 97 : 409.
— 98 : 150, 242, 415, 546, 568.
— 99 : 269.
— 100 : 272, 273.
— 101 : 171, 176, 180, 207, 259, 276, 287, 294, 298.
— 102 : 80, 266.
— 103 : 288.
— 104 : 484.
— 105 : 370, 412, 457.
— 106 : 370.
— 107 : 466.
— 109 : 343.
— 110 : 466.
— 111 : 146.
— 112 : 186, 187.
— 113 : 554.
— 114 : 487.
— 115 : 543.
— 116 : 559, 562.
— 117 : 518.
— 118 : 316, 584, 590.
— 119 : 530.
— 120 : 161.
— 121 : 111.
— 122 : 23, 66, 226, 442, 561.
— 123 : 387.
— 124 : 493.
— 125 : 196.
— 126 : 516.
— 127 : 340.
— 128 : 550.
— 129 : 556.
— 130 : 116.
— 131 : 19.
— 132 : 429.
— 133 : 281.
— 134 : 316.
— 135 : 316.
— 136 : 10.
— 137 : 569.
— 138 : 370, 389, 439, 563.
— 139 : 214.
— 140 : 214.

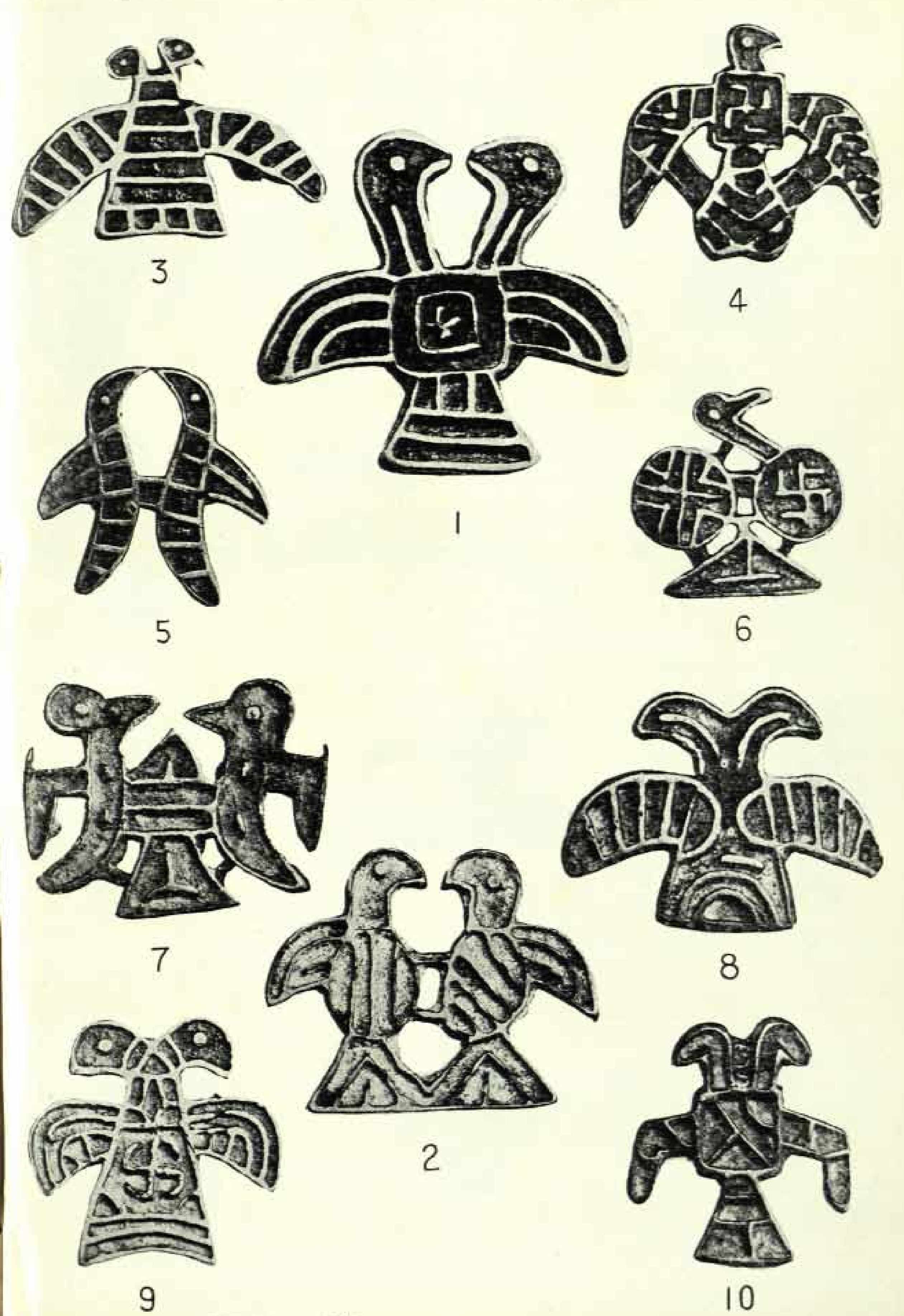
Fig. 141 : 542.
— 142 : 533.
— 143 : 499.
— 144 : 386.
— 145 : 482.
— 146 : 25.
— 147 : 502.
— 148 : 520.
— 149 : 558.
— 151 : 17.
— 152 : 502.
— 153 : 205.
— 154 : 288.
— 155 : 288.
— 156 : 440.
— 157 : 413, 509, 537.
— 158 : 478.
— 159 : 565.
— 161 : 63, 190, 226, 448.
— 162 : 172, 421, 428.
— 163 : 420, 422, 428.
— 164 : 424.
— 165 : 359.
— 166 : 177.
— 167 : 454.
— 168 : 413.
— 169 . 413.
— 170 : 66.
— 171 : 783.
— 172 : 344.
— 173 : 537.
— 174 : 210.
— 175 : 187, 451.
— 176 : 256.
— 177 : 310.
— 179 : 573.
— 180 : 573.
— 183 : 403, 441.
— 185 : 399.
— 186 : 474, 524, 545, 546, 550, 557.
— 187 : 93.
— 188 : 9.
— 190 : 277.
— 191 : 514.
— 192 : 501.
— 193 : 212.
— 194 : 533.
— 195 : 482.
— 196 : 419.
— 197 : 356, 387.
— 198 : 17, 194, 262, 307, 568.
— 199 : 13, 187, 193, 258, 262, 272, 281, 388, 391, 396, 447, 477, 479, 512, 564, 568.
— 200 : 342.
— 201 : 528.
— 202 : 353.
— 203 : 377.
— 204 : 377.
— 205 : 10, 186, 499, 542.
— 207 : 557.

Fig. 208 : 377.
— 209 : 384.
— 210 : 126, 518.
— 211 : 3, 24, 33, 119, 155, 198, 247, 256, 283, 296, 423, 462, 465, 503, 506, 507, 534, 589, 802.
— 212 : 8.
— 213 : 62, 464.
— 214 : 177.
— 215 : 1, 384, 494.
— 216 : 2, 7, 19, 190, 524.
— 217 : 376.
— 218 : 501.
— 219 : 539.
— 221 : 389.
— 222 : 375.
— 223 : 178.
— 224 : 686.
— 226 : 72, 125.
— 227 : 224.
— 229 : 61.
— 230 : 296.
— 231 : 125, 497, 504.
— 232 : 79.
— 233 : 364.
— 234 : 88.
— 235 : 478.
— 236 : 93.
— 237 : 8.
— 238 : 594, 595.
— 239 : 521, 527.
— 240 : 354.
— 241 : 464, 468.
— 242 : 272.
— 243 : 257, 587.
— 244 : 286.
— 245 : 369, 508.
— 246 : 28.
— 247 : 80.
— 248 : 515.
— 249 : 354.
— 251 : 223.
— 252 : 524.
— 253 : 430.
— 254 : 427.
— 255 : 538.
— 256 : 545, 547.
— 257 : 481, 500.
— 258 : 486, 569.
— 260 : 516.
— 261 : 1.
— 262 : 254.
— 263 : 2, 19.
— 264 : 252.
— 265 : 188, 359.
— 266 : 105, 166, 171, 229, 232, 241, 255, 311, 328, 349, 374, 378, 497, 523.
— 267 : 188, 337, 339, 450.
— 268 : 53.
— 269 : 363.

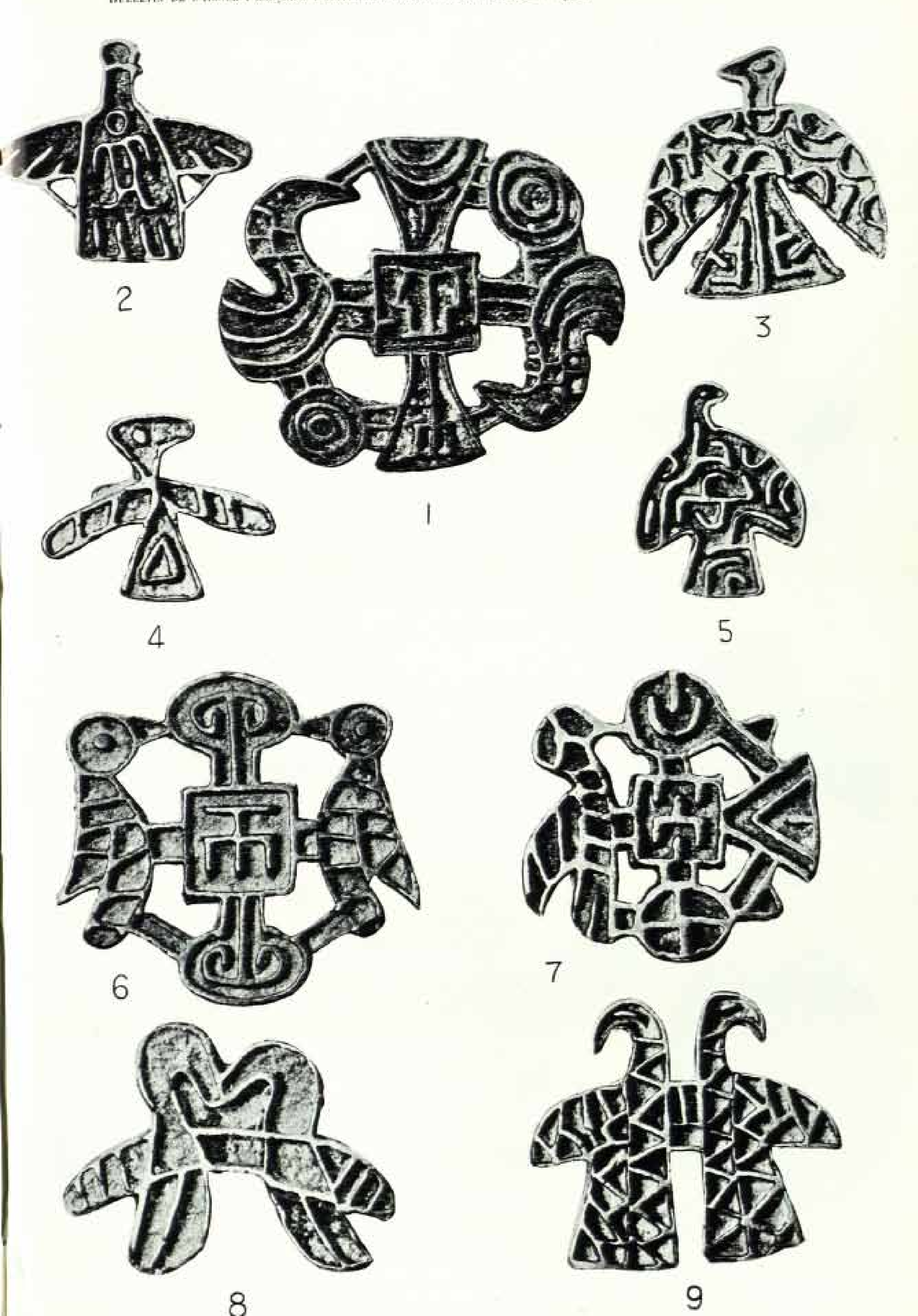
Fig. 467 : 374, 449, 450, 521.
— 468 : 7.
— 469 : 375.
— 471 : 2.
— 472 : 190, 367, 426.
— 473 : 373.
— 474 : 9.
— 475 : 52.
— 476 : 234.
— 477 : 1.
— 478 : 551.
— 479 : 39.
— 480 : 433.
— 481 : 430.
— 482 : 2, 7, 10, 12, 17, 19, 47, 108, 122, 127, 176, 183, 187, 189, 194, 232, 256, 258, 296, 299, 300, 306, 314, 321, 331, 378, 383, 388, 395, 449, 463, 468, 489, 508, 512, 526, 532, 543, 544, 546, 547, 548, 564, 733.
— 483 : 438.
— 484 : 364.
— 485 : 178.
— 486 : 248.
— 487 : 469.
— 488 : 541.
— 489 : 253, 504.
— 490 : 155, 290, 380, 503.
— 491 : 505.
— 492 : 427.
— 496 : 287, 294.
— 497 : 298.
— 498 : 392.
— 499 : 498.
— 500 : 365.
— 501 : 274, 556.
— 502 : 9, 17.
— 504 : 121.
— 505 : 174, 406.
— 506 : 397, 406, 560.
— 507 : 70, 123, 173, 175, 203, 204, 334, 340, 368.
— 508 : 502, 560.
— 509 : 7.
— 510 : 534.
— 511 : 557.
— 512 : 480, 518, 559, 562.
— 513 : 551.
— 514 : 560.
— 516 : 480.

Fig. 517 : 281.
— 518 : 212.
— 519 : 545.
— 520 : 524, 547, 550, 551, 557.
— 521 : 535.
— 524 : 80.
— 525 : 288.
— 526 : 541.
— 527 : 386.
— 528 : 533.
— 529 : 258, 278, 286, 347, 396, 506.
— 530 : 198.
— 531 : 191.
— 532 : 255.
— 533 : 191.
— 534 : 301.
— 535 : 525.
— 536 : 220, 221, 337, 416.
— 537 : 185.
— 538 : 414.
— 539 : 286.
— 540 : 402.
— 541 : 282.
— 542 : 212.
— 543 , 284.
— 544 : 280.
— 545 : 280.
— 546 : 280.
— 548 : 167, 267, 270, 279, 391, 395, 396.
— 549 : 119, 247, 263, 507.
— 550 : 438.
— 552 : 55, 65, 68.
— 553 : 24.
— 554 : 473.
— 555 : 558.
— 556 : 196.
— 557 : 455, 513.
— 558 : 454.
— 560 : 127.
— 562 : 685.
— 563 : 276.
— 564 : 443.
— 565 : 283.
— 566 : 342.
— 567 : 234.
— 568 : 234.
— 569 : 252.
— 570 : 348.
— 571 : 348.
— 572 : 670.
— 573 : 453.
— 574 : 268.
— 575 : 417.
— 576 : 103.

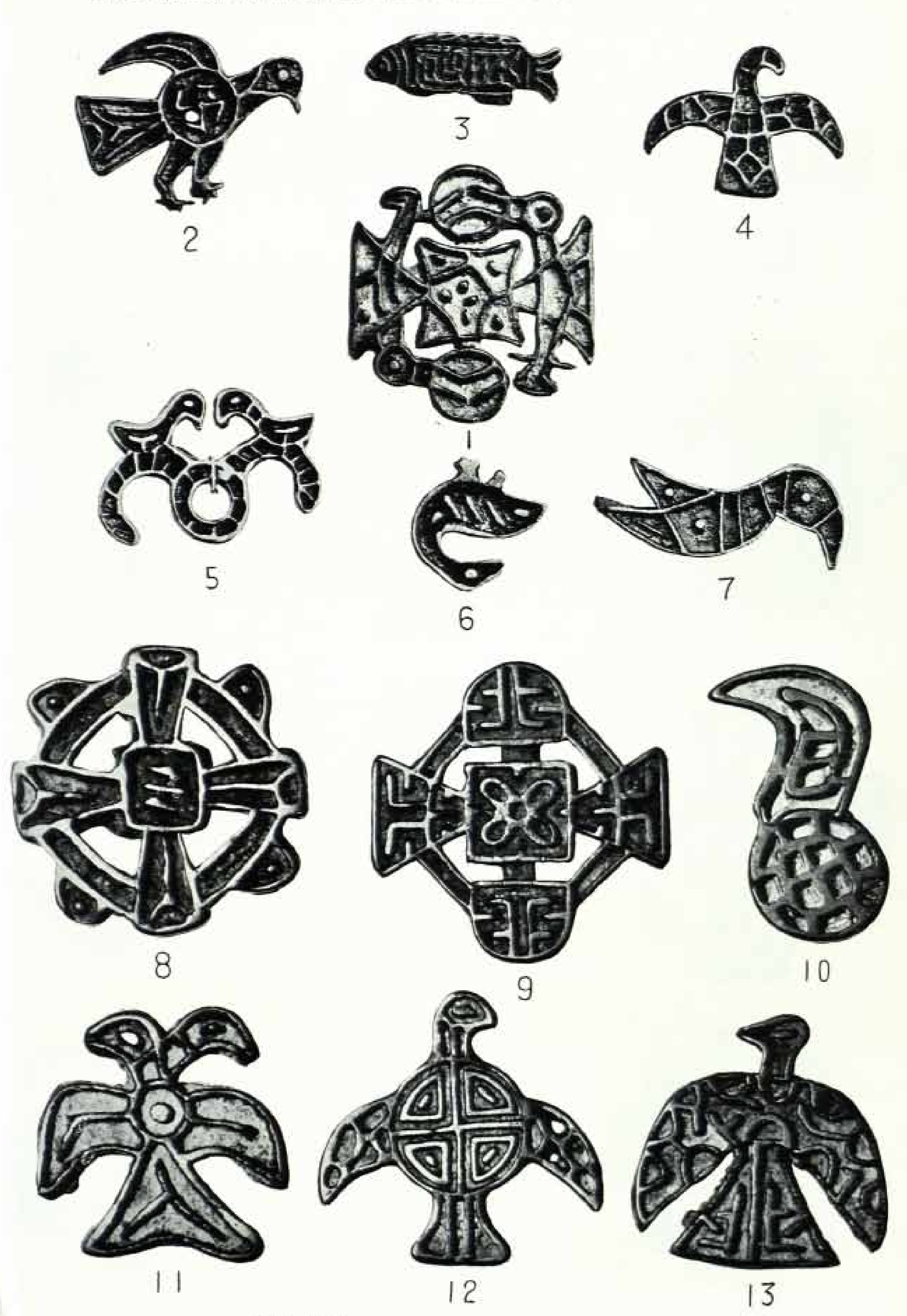
Fig. 577 : 130.
— 578 : 207.
— 579 : 250.
— 580 : 431, 435.
— 581 : 322.
— 582 : 514.
— 583 : 513.
— 584 : 220, 221, 311.
— 585 : 327.
— 586 : 363.
— 587 : 452.
— 588 : 452.
— 589 : 452.
— 590 : 117.
— 591 : 520.
— 592 : 365.
— 593 : 277.
— 594 : 132.
— 595 : 492.
— 596 : 312.
— 597 : 682.
— 598 : 357.
— 599 : 357.
— 600 : 457.
— 601 : 357.
— 602 : 586.
— 603 : 586.
— 604 : 539.
— 605 : 485.
— 606 : 556.
— 607 : 481, 483.
— 608 : 483.
— 609 : 342.
— 610 : 376.
— 611 : 514.
— 612 : 535.
— 613 : 256.
— 614 : 467.
— 615 : 24.
— 616 : 385.
— 617 : 455.
— 618 : 293.
— 619 : 350.
— 620 : 350, 355.
— 621 : 350, 355.
— 622 : 350, 355.
— 623 : 365.
— 624 : 365.
— 625 : 323.
— 626 : 323.
— 627 : 323.
— 628 : 405.
— 629 : 304.
— 630 : 304.
— 631 : 304.
— 632 : 486.
— 633 : 511.

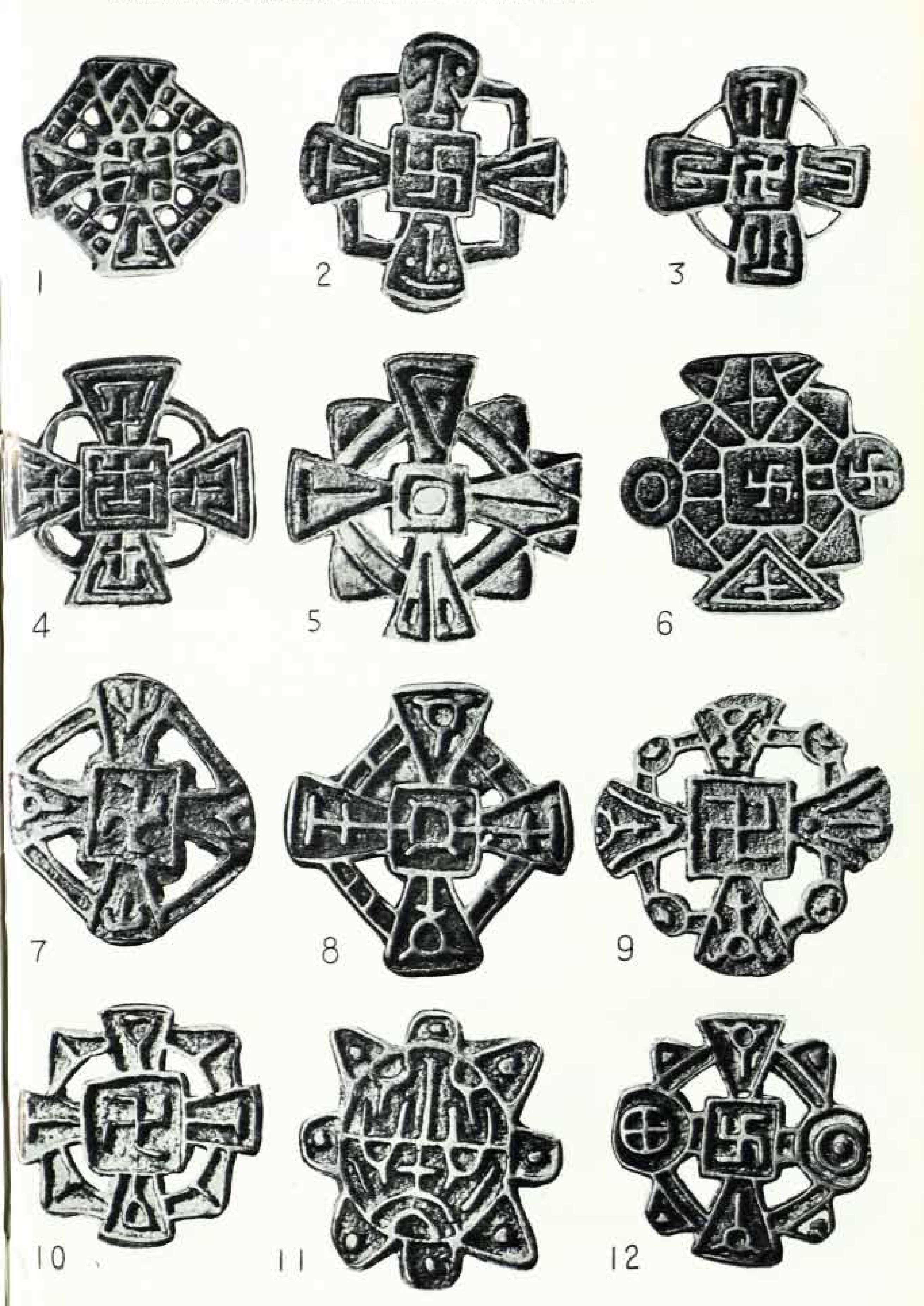

3
1
4
5
6
7
8
2
9
10

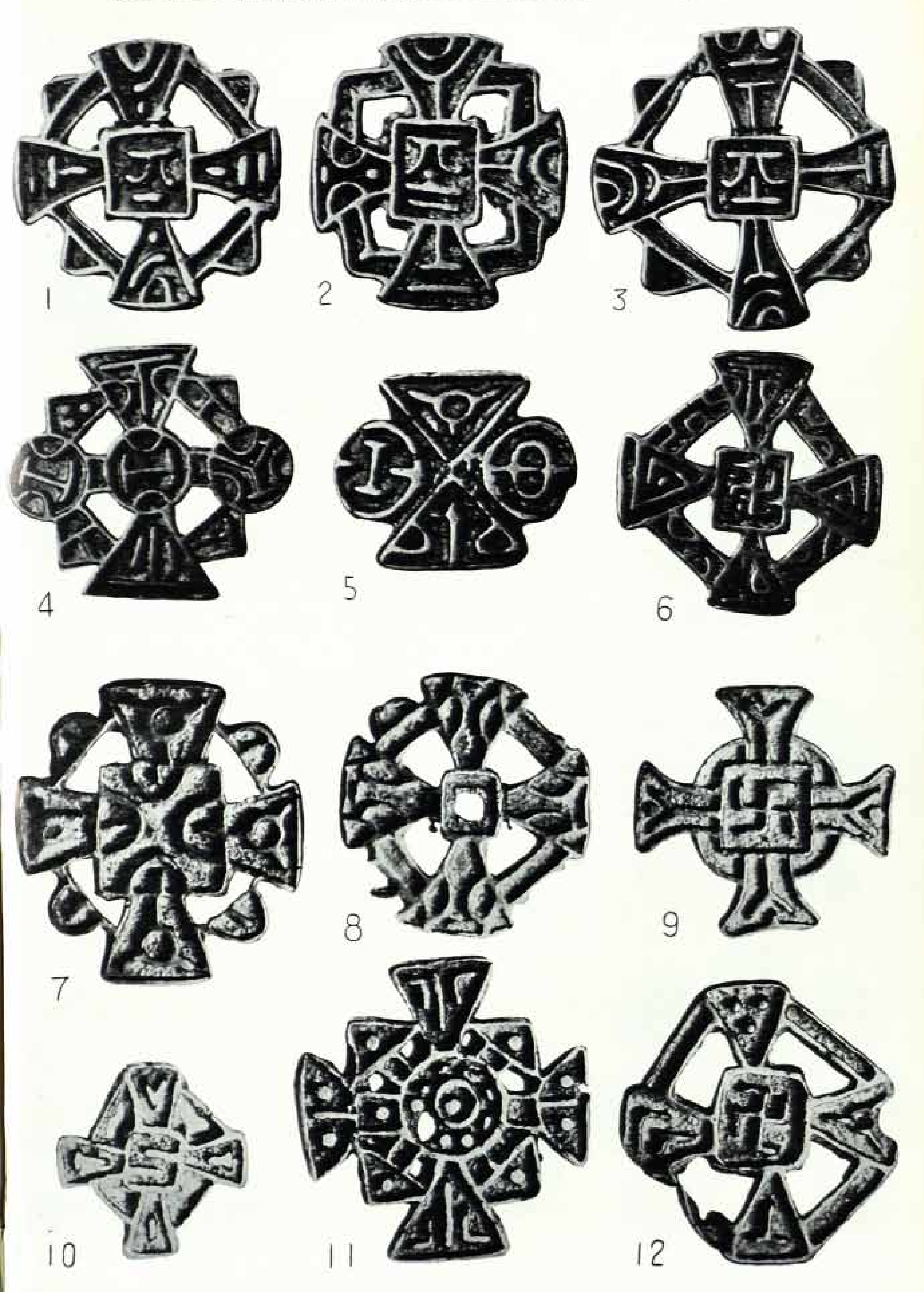

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

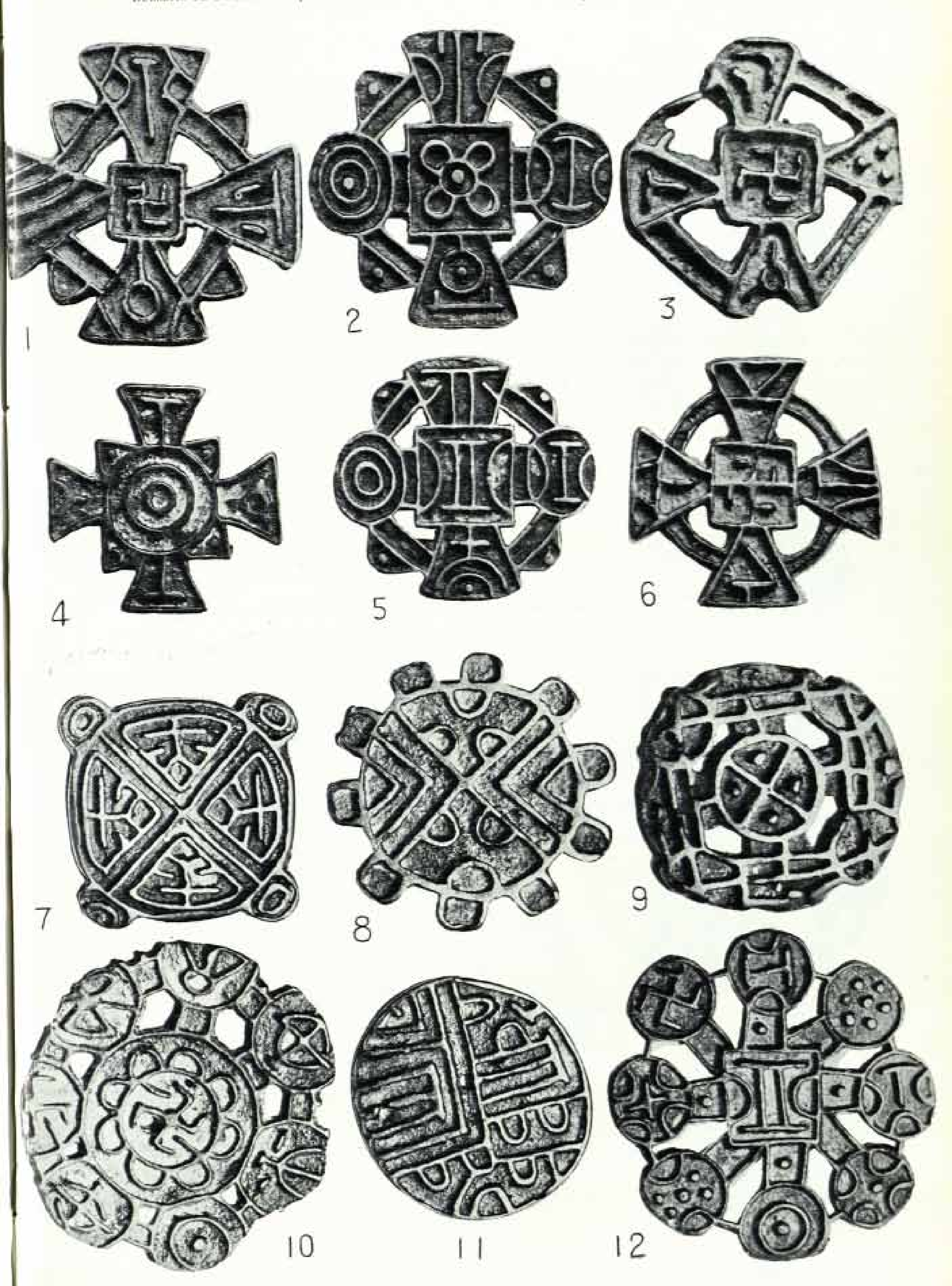

2
3
1
4
5
6
7
8
9


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11

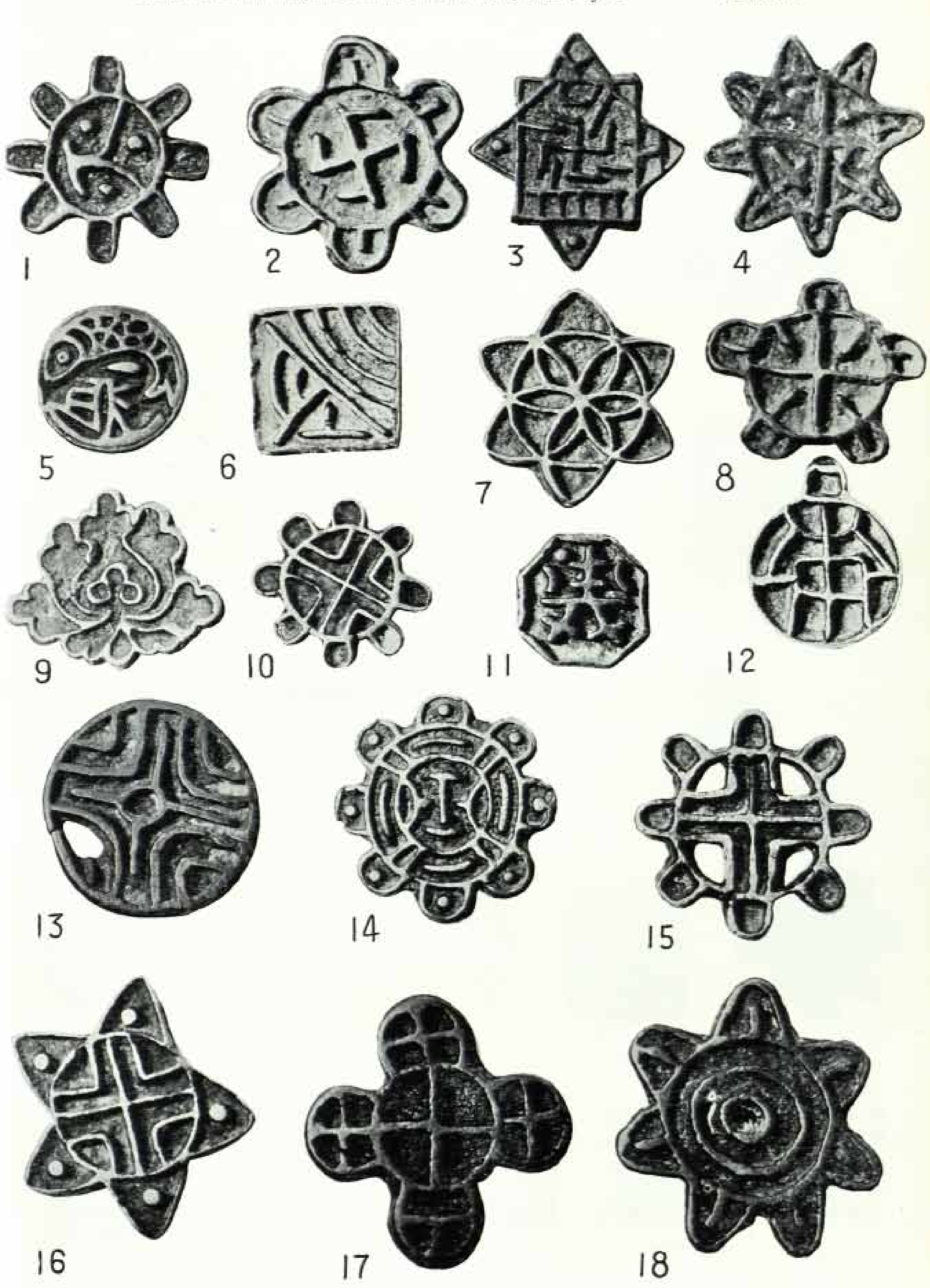

2
3
4
1
5
6
7
8
9
10
11
12
13


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12

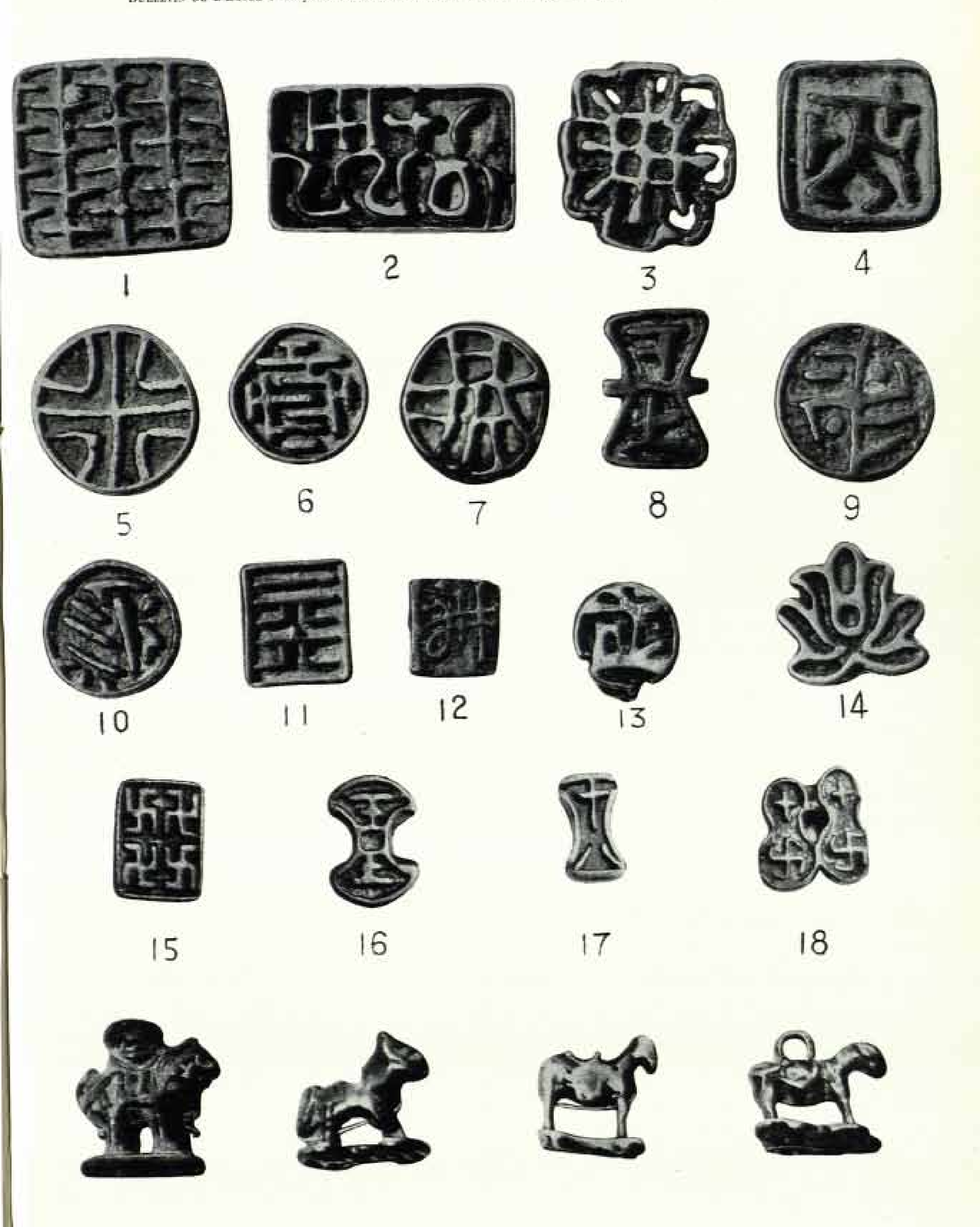

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20


1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18

LE SYMBOLISME
DU MONUMENT DU PHNOṂ BǍKHÈṄ

par

Jean FILLIOZAT

Le monument du Phnoṃ Bǎkhèṅ [1] a été longtemps considéré comme de second ordre, en raison de sa situation entre les deux grands ensembles d'Aṅkor Vat et d'Aṅkor Thoṃ. Ce fut un des plus grands mérites de Victor Goloubew [2] d'avoir démontré qu'il représentait au contraire l'édifice central de la première ville d'Aṅkor, fondée par Yaçovarman à la fin du IXe siècle. Comme tel, il a repris toute son importance [3] et, à présent, l'étude de son plan, exactement connu depuis les dégagements opérés par M. Marchal de 1919 à 1930, permet, jointe aux indications des inscriptions qui s'y rapportent, de tenter de préciser le rôle essentiel qu'il jouait dans la conception de la capitale khmère et la valeur des détails de sa structure.

Sa destination est clairement établie par l'inscription bilingue de Sdǒk Kǎk Thoṃ [4] de 974 çaka [5]. Selon les données de cette inscription, le roi Yaçovarman, de son nom posthume Paramaçivaloka, établit la ville royale Çrī Yaçodharapura et établit cérémoniellement (*sthāpanā*) le « Mont Central » (Vnaṃ Kantāl) [6] qui est comparé au « roi des monts » [7]. Qu'il s'agisse bien du monument du Phnoṃ Bǎkhèṅ est hors de doute. L'attribution de ce monument au roi Yaçovarman (889-900) [8]

---

[1] En translittération : Bhnam Pā Khèṅ (dénomination moderne).

[2] *Le Phnoṃ Bǎkhèṅ et la ville de Yaçovarman*, *BEFEO*, XXXIII, p. 319 et suiv., *Nouvelles recherches autour du Phnoṃ Bǎkhèṅ*, *BEFEO*, XXXIV, 1934, p. 576 et suiv.

[3] M. Glaize le rangeait encore, en 1948, dans les monuments de deuxième importance (*Les monuments du groupe d'Angkor. Guide*, 2e édit., Saigon, 1948, p. 282), en se plaçant sans doute au point de vue architectural et artistique exclusivement.

[4] G. Cœdès et P. Dupont, *Les stèles de Sdǒk Kǎk Thoṃ. Phnoṃ Sandak et Práḥ Vihār*, *BEFEO*, XLIII, 1943-46, p. 56 et suiv.

[5] L'année çaka 974 couvre avril 1052 à avril 1053 AD. La stance de datation (CXXIII) précise que le Soleil est dans le Verseau, on a donc affaire au mois de *Phālguna*, février-mars ; l'inscription est ainsi de 1053.

[6] Partie khmère, D 12-13, éd. p. 88-89, trad. p. 113. Le mot *sthāpanā*, qui reproduit le sanskrit *sthāpana*, est à prendre dans le sens technique de désignation de la cérémonie d'établissement solennel, comme me le fait remarquer M. Au Chhieng dont l'opinion est confirmée par l'emploi du mot *sthāpana* dans la littérature des rituels çivaïtes.

[7] Partie sanskrite, stance XLIII, éd. p. 80, trad. p. 97.

[8] La date, 811, çaka, de l'avènement de Yaçovarman est maintes fois attestée dans les inscriptions, cf. G. Cœdès, *BEFEO*, XXXII, 1933, p. 108, n. 2. La date de la fin de son règne n'est pas attestée directement mais celle de l'avènement de son successeur, Harsavarman I, est 822 çaka = 900 AD, cf. Cœdès, *Nouvelles précisions sur les dates d'avènement de quelques rois de la dynastie angkorienne*, *BEFEO*, XLIII, 1943-46, p. 13 ; *Les états hindouisés...*, 1948, p. 194.

a été établie dès 1911 par M. Cœdès, grâce à la partie khmère d'une inscription trouvée *in situ* et indiquant que le monument servait au culte du Seigneur Çrī Yaçodhareçvara, alors que plusieurs fondations célèbres du roi Yaçovarman étaient caractérisées dans nombre d'autres inscriptions comme étant celles de Yaçodhara [1]. Le Phnoṃ Bàkhèṅ n'est donc pas une montagne (phnoṃ) banale, mais, de par le

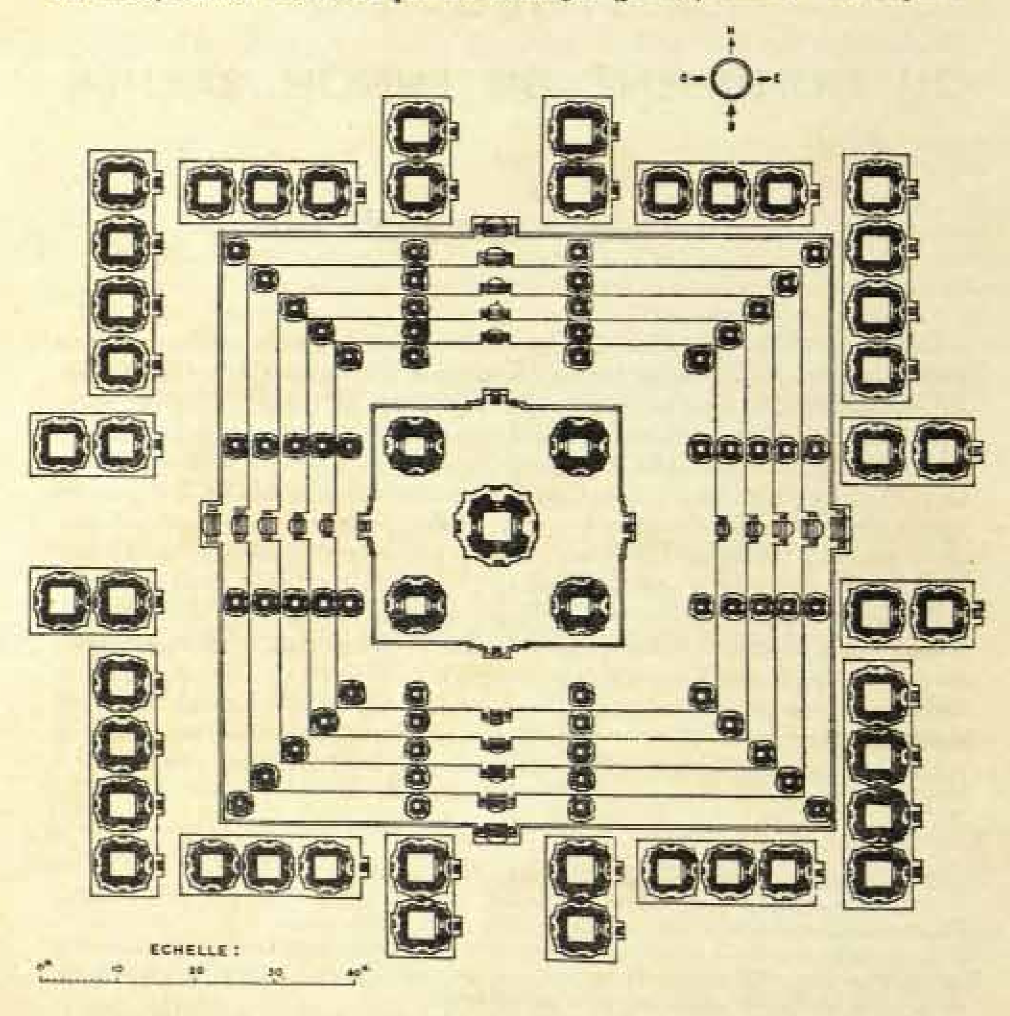


Fig. 7. — Plan du Phnom Bàkhèṅ d'après M. Glaize.
(*Les monuments du groupe d'Angkor*, 2e édition, pl. VI.)

monument qui le couronne, la montagne du centre du monde, le Meru ou Sumeru de la cosmologie indienne.

Un doute pourrait toutefois être élevé. Finot, dans sa traduction de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ en 1915 [2], avait interprété, dans la stance XLIII citée plus haut, l'expression «roi des monts» (*girirāja*) comme désignant l'Himālaya. MM. Cœdès

[1] G. Cœdès, *Une nouvelle inscription du Phnoṃ Bàkhèṅ*. *BEFEO*, XI, 1911, p. 396. Inscription analogue, Finot, *BEFEO*, XXV, 1925, p. 363-365.
[2] *BEFEO*, XV, 1915, p. 80.

et Dupont l'ont suivi[1]. Quoiqu'on admette généralement que *Vnaṃ Kantâl*, «Mont Central», désigne bien le Meru, on pourrait se demander si la comparaison, dans la stance sanskrite, du mont avec l'Himālaya plutôt qu'avec le Meru n'indique pas un flottement dans la conception de la valeur de ce mont et si, en fin de compte, *Vnaṃ Kantâl* ne doit pas s'interpréter comme désignant la montagne du centre de la ville plutôt que celle du centre cosmique.

Mais ce doute doit être écarté. Boethlingk et Roth (suivis par Monier Williams), ne proposent d'identification du *girirāj-* (forme équivalente à *girirāja-* qui ne figure pas dans leur relevé) qu'à l'Himālaya («wohl der Himavant»). Mais les passages auxquels ils renvoient (MBh. VI, 3419, Bhāg. P. 6, XII, 29; 8, VII, 12) ne sont nullement décisifs et admettent aussi bien l'identification avec le Meru, identification que précisément d'autres textes garantissent. Le *Harivaṃça* 12850 qualifie le Meru de *girirāja*, le *Bhāgavatapurāṇa* 5, XVI, 7 de *kulagirirāja*, la *Mahāvyutpatti* 4148 associe le nom du Sumeru à la désignation de *parvatarājan*, équivalent de *girirāja*. L'expression tibétaine *ri-rgyal*, «roi des monts», s'applique aussi couramment au Meru, bien qu'elle ne lui soit pas exclusivement réservée[2]. Il est donc clair que la comparaison du monument du Bàkhèn avec le roi des monts en fait bien une représentation du Meru et non de l'Himālaya et que c'est en qualité de Meru qu'il est considéré comme «Mont Central».

Une stance jadis inexactement interprétée par Bergaigne va nous le confirmer et, du même coup, s'expliquer. Elle figure dans une inscription de Yaçovarman même, à Lolei[3]. Elle est comprise dans l'éloge du roi :

dattavān ekadā rāmaḥ kaçyapāya mahīm iti |
jigiṣayeva yo nityaṃ hemādrim adiçat dvije ||

Bergaigne, non corrigé par Barth qui l'éditait, a traduit :

«Rāma donna un jour la terre [fit un don de terres] à Kaçyapa» : c'est parce qu'il s'en souvenait, et pour le vaincre en libéralité, qu'il donnait sans cesse aux brâhmanes une montagne d'or [le mont Meru][4].

Mais il ne faut pas voir là un simple éloge de la libéralité royale et il faut traduire :

[Se disant :] «Une fois, Rāma a donné la Terre à Kaçyapa», lui (Yaçovarman), il a, comme pour le vaincre, assigné à perpétuité la Montagne d'Or (le Meru) au brâhmane».

Il s'agit certainement du Meru du Bàkhèn et nous pouvons identifier le brâhmane en question; l'inscription du Sdŏk Kăk Thoṃ le nomme Vāmaçiva. Elle ne dit nullement qu'il ait reçu un monceau d'or, quoiqu'elle donne des détails sur ses honoraires[5]. Elle dit qu'il a été le guru permanent du roi dès avant son avènement, qu'il a été chargé de l'établissement cérémoniel d'un liṅga sur le Mont Central[6] et gratifié d'une terre, les fonctions de chapelain et la possession de la terre étant restées à ses descendants[7].

---

(1) *BEFEO*, XLIII, p. 97.
(2) Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English dictionary*, p. 1173.
(3) *Inscriptions sanscrites du Cambodge* (ISCC), LV, éd. p. 399, trad. p. 406, stance 47.
(4) Il ajoute en note : «jeu de mots». Effectivement, hemādri = montagne d'or est une désignation courante du Meru.
(5) *BEFEO*, XLIII, p. 114-115 (partie khmère) et stance 46 de la partie sanskrite.
(6) *Ibid.*, p. 113 et texte sanskrit ci-dessous.
(7) *Ibid.*, p. 118, cf. 113.

Les stances 42-44 de la partie sanskrite sont les suivantes :

bhūbhujaç çrīyaçovarmmābhikhyāṃ saṃvibhratah kṛtī |
çrīyaçovarddhanasyāsīd gurur vvāmaçivaḥ punaḥ ||
sa çrīyaçodharagirau girirāja iva çriyā |
çaivaṃ saṃsthāpayām āsa liṅgaṃ bhūbhṛnnimantritaḥ ||
gurur bhadragirer bhūmim abhyarṇṇasthān tam īçvaram |
dakṣiṇām ādade prītyā vidvān vai jayapaṭṭanīm ||

«De Çrīyaçovardhana, assumant comme roi l'appellation de Çrīyaçovarman, l'expert Vāmaçiva demeura le guru.

Celui-ci, sur le mont Çrīyaçodhara, tel, grâce à Çrī (la Fortune), le Roi des Monts, établit cérémoniellement un liṅga, invité (qu'il avait été à le faire) par le roi.

[Comme] guru, Jayapaṭṭanī, la terre toute proche du Bhadragiri et le Seigneur, à titre d'honoraires il les reçut avec joie, le savant» [1].

Dans la stance 47 de Lolei, le rappel du don de la Terre par Rāma à Kaçyapa est un trait habile. Il s'agit non de terres comme l'avait supposé Bergaigne, mais bien de la Terre entière, conquise par Paraçurāma, fils de Jamadagni, et que ce Rāma a donnée, à l'issue d'un sacrifice de victoire, au brâhmane Kaçyapa, à titre d'honoraires (*dakṣiṇā*) pour la célébration de ce sacrifice [2]. L'assimilation de Yaçovarman à Paraçurāma est donc indirectement une proclamation de souveraineté sur la Terre entière. D'autre part, elle rejoint une comparaison de Yaçovarman à Viṣṇu, qui se trouve dans la même inscription, et ailleurs [3], car Paraçurāma est un des avātara de Viṣṇu et c'est avec l'arc de Viṣṇu qu'il a conquis la Terre. De plus, après le don de la Terre, ce Rāma s'est retiré, d'après la recension de Bombay du Rāmāyaṇa et maintes autres sources [4], sur le mont Mahendra et, d'après la recension bengalie

---

(1) MM. Cœdès et Dupont, p. 97, rejetant l'interprétation de Finot d'après laquelle le guru aurait reçu «cet içvara» et la terre, ont pensé qu'içvara était ici le roi et qu'il aurait fallu un ablatif *tasmād içvarāt*. Ils ont pensé aussi que la seule interprétation en accord avec le texte khmer parallèle était : «Le sage guru reçut en don gracieux du roi la terre de Jayapaṭṭanī voisine de Bhadragiri». Pourtant la stance suivante (45), confirmée par une indication du texte khmer (trad. p. 114 : S. M... donna un liṅga...) ajoute aussitôt que le roi établit cérémoniellement, en faveur du guru, un *liṅgam aiçvaram* sur cette terre, et il paraît bien que ce soit là l'içvara, le «Seigneur [Çiva] de la stance 44. Il faut, d'autre part, rapporter *prītyā* au guru, non au roi, non seulement parce que le roi ne nous paraît pas mentionné dans la stance, mais encore en raison de la place du mot et parce que, dans le rituel çivaïte, le contentement de l'officiant chargé du *sthāpana*, le *sthāpaka*, ici Vāmaçiva, est la condition de l'obtention du fruit de l'opération par celui qui l'a ordonnée et qui doit payer en rapport avec sa propre satisfaction de l'œuvre accomplie.

En effet, la *Somaçambhupaddhati*, texte composé en 1211 par Somaçambhu, d'après des textes plus anciens s'exprime ainsi (éd. K. M. Subrahmaṇya Çāstri, Devakoṭṭai, 1931, p. 264) :

yathā santoṣam ayāti tathā pūjyo gurus tadā || 43 ||
asantuṣṭe gurau yasmāt na kartus tatphalam bhavet |...
sthāpakaç ca phalaṃ tuṣṭas tataḥ kartus pradarçayet |
pratimāliṅgavedīnāṃ yāvantaḥ paramāṇavaḥ || 46 ||
tāvad yugasahasrāṇi kartur gehabhujaḥ phalam ||

«Au même point où (le yajamāna) atteint la satisfaction, au même point le guru doit être honoré, alors. Le guru n'étant pas satisfait, de ce fait (l'opération) n'a pas son fruit pour l'auteur... Et l'établisseur content peut faire apparaître en conséquence le fruit pour l'auteur : autant les statues, le liṅga et la vedi ont d'atomes ultimes, autant de milliers de périodes cosmiques il y a fruit pour l'auteur jouissant d'une maison (c'est-à-dire dans l'état de *gṛhastha*)».

(2) *Rāmayaṇa*, éd. Bombay, I, LXXV, 8 et 25 ; éd. Gorresio, I, LXXVII, 10 et 29.

(3) Praḥ Bat 19, 24 (*ISCC*, p. 371-372), Prâsât Kômnap XXVIII (*BEFEO*, XXXII, 1, p. 89, 94 ; la Fortune, Çrī ou Lakṣmī, embrasse sans cesse le roi, parce qu'elle est dégoûtée des avatāra, qu'elle prétend ainsi empêcher, le roi est donc Viṣṇu), Lolei, LV, 22 (*ISCC*, p. 396, 403).

(4) *Harivaṃça*, 2322, 5295 ; *Bhāg. Pur.*, 9, XVI, 26 ; 10, LXXIX, 12.

du même texte, sur le Meru. Quiconque connaissait la légende avec cette variante et les faits concernant Vāmaçiva pouvait voir que Yaçovarman avait bien surpassé Rāma : tandis que ce dernier avait donné une fois la Terre à son brâhmane chapelain, mais en se réservant le Meru, Yaçovarman, qui avait donné au sien la terre de Jayapaṭṭanī, «Ville du Triomphe», ne s'était point réservé le Meru, il le lui avait, sinon donné, du moins «assigné» (*diç-*), en le chargeant de sa consécration rituelle.

Remarquons encore qu'en le lui assignant sous le nom de Montagne d'Or employé par l'inscription, Yaçovarman satisfaisait à la lettre à une obligation du rituel çivaïte d'établissement cérémoniel d'un liṅga. La *Somaçambhupaddhati* nous enseigne, en effet, que «le *yajamāna* même (celui pour qui le rite est accompli), après avoir honoré l'accomplisseur comme Maheça, doit lui donner sans tricherie sur la valeur, des honoraires en terres, en or, etc»[1].

Grâce au double sens bien vu par Bergaigne, la Montagne d'Or est aussi un monceau d'or. Dans la réalité, que nous expose tout uniment l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, le monceau d'or est représenté par les biens alloués au guru avec la terre, la Montagne d'Or par le Mont Central Meru dont le service rituel lui était confié.

Si le Phnoṃ Bàkhèn était conçu comme un Meru, comment le monument qui le couronne répondait-il à cette conception et à quoi répondait cette conception même?

Les descriptions indiennes du Meru, montagne fabuleuse, sont nécessairement imprécises et elles sont assez diverses en leurs détails. Les architectes khmers pouvaient choisir entre plusieurs représentations possibles et, de fait, ils ont figuré maintes fois le Meru en des monuments différents, les «temples-montagnes». Tous ces derniers ne sont point sûrement toujours des représentations du Meru, certains pourraient représenter d'autres montagnes mythiques, comme le Kailāsa qui domine l'Himālaya et n'est pas normalement le centre du monde. Les représentations du Meru y sont toutefois certainement en majorité et leur structure architecturale n'est nullement uniforme. Les plus connus sont, à Roluŏs, le monument du Bàkoṅ (le plus ancien Meru de pierre, qui avait été précédé d'au moins deux autres en briques[2], puis les monuments de Kòḥ Ker, du Mébŏn oriental, de Prè Rup, de Tà Kèv, du Phĭmānàkàs, du Bàphuŏn, d'Aṅkor Vat et dans une certaine mesure du Bàyon, auxquels nous verrons qu'il faut ajouter au moins ceux du Phnoṃ Kròm et du Phnoṃ Bók.

Le Meru du Bàkhèn[3] est une pyramide quadrangulaire, à gradins, à faces orientées, hérissée de tours-sanctuaires ou chapelles à divinités. Elle comporte sept plans : le plan de base, un massif à cinq degrés formant cinq plateformes superposées d'étendue décroissante de bas en haut mais d'égale hauteur et une plateforme supérieure plus basse portant un quinconce de tours. Les six plateformes sont reliées par des escaliers aux quatre points cardinaux, ceux de l'Est et de l'Ouest étant médians, ceux du Nord et du Sud légèrement décentrés vers l'Ouest. Le quinconce de tours comprend une grande tour centrale et quatre autres disposées en carré, une à chaque point intermédiaire du compas, et il est décentré légèrement vers l'Ouest de l'ensemble comme les escaliers Nord et Sud, en sorte que les axes des quatres escaliers se coupent en un point de la tour centrale. Le massif aux cinq gradins réguliers

---

(1) *sthāpakaṃ yajamāno'pi sampūjya ca maheçavat*
vittaçāṭhyaṃ vinā dadyād bhūhiraṇyādidakṣiṇām || 42 ||
A ce texte fait suite le passage cité plus haut.

(2) G. Cœdès, *Pour mieux comprendre Angkor*, Paris, 1947, p. 92, n. 1.

(3) Description la plus récente dans M. Glaize, *Guide*, 2e éd., Saigon, 1948, p. 96 et suiv. La description de Parmentier, *Angkor, guide Parmentier*, Saigon, 1950, en réalité plus ancienne, est inexacte quant au compte des tours.

porte 60 tours, 12 par étage, disposées une à chaque angle et une de chaque côté de chaque escalier (fig. 7). Le plan de base porte une rangée de tours en briques entourant le monument. Ces tours laissent un passage en regard des escaliers et chacune de celles qui limitent ce passage est doublée d'une autre, construite sur une ligne extérieure et couplée sur le même socle. Ces tours de briques du plan de base, très ruinées, sont au nombre de 44. Le total de toutes les tours du monument est de 109.

Regardé de l'un des points cardinaux, le monument ne montre que les tours d'une face. En bas, elles sont douze mais paraissent dix, les deux extérieures de part et d'autre du passage d'escalier couvrent en effet les deux qu'elles flanquent en avant ou n'en laissent voir qu'une petite partie en perspective. Sur les cinq gradins, vingt tours sont visibles, quatre sur chaque. Au sommet, trois tours dominent : la centrale et les deux des angles de la plateforme placés du côté de l'observateur. Au total, à chaque point cardinal, le monument présente 33 tours.

Ce nombre évoque immédiatement les dieux dits «Trente-trois» (Trayastriṃça) qui sont, dans la tradition indienne, les habitants du Meru. Abordé par l'une quelconque de ses faces, le monument offre donc au regard les trente-trois demeures divines caractéristiques de sa fonction de Meru.

L'ensemble des cent neuf tours ne s'expliquera pas moins clairement : la tour centrale, dans un Meru, est l'axe polaire, les cent huit autres qui l'entourent évoquent les révolutions cosmiques autour de cet axe, car cent huit est un nombre de base de la Grande Année.

*
* *

Les dieux sur le Meru. — Les descriptions les plus claires du Meru se trouvent nécessairement chez les astronomes, obligés de s'en faire une représentation plus précise que les poètes du *Mahābhārata* ou des *Purāṇa*, et la tradition de ces astronomes était bien connue au Cambodge, comme l'atteste la richesse des indications astronomiques et astrologiques qui sont données fréquemment dans les dates des inscriptions sanskrites de ce pays. Mais les données cosmographiques des textes astronomiques sont sommaires et reprennent très largement les données des autres textes : elles peuvent donc être complétées par celles-ci. Celles-ci à leur tour sont confuses et s'éclairent par leur confrontation mutuelle, qu'elles soient brahmaniques, bouddhiques ou jaina. Les données jaina sont, toutefois, fréquemment aberrantes et ce sont surtout celles des textes brahmaniques et bouddhiques, souvent concordantes, qui doivent être utilisées, parce qu'elles révèlent le fonds commun, stable et relativement ancien, des conceptions principales de la cosmographie indienne indépendamment des systèmes religieux proprement dits.

Toutes les traditions, y compris celle des Jaina, font du Mont Meru l'axe du monde s'élevant au centre des mondes terrestres et autour duquel gravitent les astres. Les astronomes précisent que le Meru est au pôle Nord de la Terre, voire qu'il est l'axe polaire terrestre : «Passant par le centre du globe terrestre, le Meru sort de part et d'autre» [1], dit le *Suryasiddhānta*. Il est entouré du grand océan où se trouvent quatre continents, symétriquement placés deux à deux sur deux axes perpendiculaires se coupant au Meru [2]. La périphérie de cet océan est l'équateur. L'hémisphère

---

(1) bhūgolamadhyago merur ubhayatra vinirgataḥ || (XII, 34). De même *Pañcasiddhāntikā*, XIII, 5 : meros samam upari viyaty akṣo vyomasthito dhruvo 'dho 'nyaḥ | «En l'air juste au dessus du Meru est l'axe qui se trouve dans le ciel, l'autre pôle est au dessous».

(2) Pour la commodité du langage, les textes astronomiques comme les *Purāṇa* disent que ces

Nord est sous le regard des dieux, l'hémisphère Sud sous celui des Asura, car les dieux résident précisément au sommet du Meru[1], mais les textes varient sur le détail de ses formes.

---

continents sont respectivement, par rapport au Meru, à l'Est (Bhadrāçvavarṣa avec la ville de Yamakoṭi), au Sud (Bharatavarṣa avec Laṅkā), à l'Ouest (Ketumālavarṣa avec Romaka) et au Nord (Kuruvarṣa avec Siddhapura). En réalité, ils sont tous au Sud du Meru, ce qui est bien formulé par les astronomes (par exemple *Sūryasiddhānta* XII, 41... *tābhyaç cottarago merus tāvān eva surāçrayaḥ*, «par rapport à celles-ci (les villes des quatre continents), le Meru, en tant que séjour des dieux (c'est-à-dire le Meru du côté des dieux, non de son côté opposé, qui est celui des Asura) est au Nord». Cf. Bhāskara, *Siddhāntaçiromaṇi, Golādhyāya*, III, 44, pour qui le Meru est au Nord de tout lieu terrestre). Mais, étant donné un observateur s'orientant dans l'Inde face à l'Est, si cet observateur est supposé transporté au pôle Nord, par une translation le long du méridien, les quatre continents sont placés par rapport à lui comme l'étaient les points cardinaux quand il se trouvait aux latitudes de l'Inde. C'est en ce sens que trois continents, qui sont évidemment au Sud comme le quatrième, peuvent être dits respectivement à l'Est, à l'Ouest et au Nord du pôle Nord. D'ailleurs, les termes employés en sanskrit pour désigner les points cardinaux se réfèrent tous, sauf un, à la position de l'observateur; l'Est est «devant» (*pūrva*), le Sud «à droite» (*dakṣiṇa*), l'Ouest «derrière» (*paçcima*). Seul, le Nord n'est pas dit «à gauche», mais «en haut» (*uttara*), encore que par opposition à *dakṣina* («droite» et «Sud»), *uttara* («en haut» et «Nord») puisse prendre le sens de «gauche». La désignation du Nord comme étant «en haut» paraît se référer à la culmination du Meru, pôle Nord, par rapport à l'observateur se trouvant aux latitudes indiennes. La conservation de cette désignation quand l'observateur est transporté au pôle est donc abusive mais elle est entraînée par la conservation légitime des autres désignations de positions par rapport à lui.

Au surplus, il existe bien un levant et un couchant sur l'horizon des dieux du Meru, et par conséquent deux autres directions cardinales. En effet, pour un observateur du Meru (un dieu), le Soleil, par suite de l'obliquité de l'écliptique qu'il parcourt, n'est visible que dans l'hémisphère Nord, où il entre à l'équinoxe de printemps et d'où il sort à l'équinoxe d'automne. Il y a donc pour les dieux un jour d'une durée de six mois humains et une nuit égale. Ce jour divin commence à l'équinoxe de printemps, au moment où le Soleil se trouvant au début du Bélier affleure l'horizon-équateur (*Sūryas.* XII, 48, *Pañcas.* XIII, 9 et 28). Le point de l'horizon-équateur où il apparaît marque sur la Terre pour les dieux le levant de leur jour. Durant ce jour divin, d'une part le Soleil parcourt le zodiaque du Bélier à la fin de la Vierge, d'autre part Soleil et zodiaque tournent autour du Meru et de la Terre, qui sont fixes, ce qui produit les jours humains s'écoulant dans l'espace de six mois. Pour les dieux, le Soleil et la constellation zodiacale dans laquelle il se trouve restent constamment visibles durant ces révolutions qui distribuent aux hommes le jour et la nuit; ils décrivent autour de la Terre des cercles de plus en plus hauts par rapport à l'horizon, jusqu'au solstice d'Été, puis les mêmes cercles en ordre inverse jusqu'à l'équinoxe d'automne, où le Soleil passe dans l'hémisphère Sud et va y tracer ses cercles aux yeux des Asura. Le point de l'horizon-équateur où le Soleil disparaît est pour les dieux un couchant. Cependant, Varāhamihira a contesté la légitimité de la mise en rapport d'un point précis de l'horizon-équateur avec ce levant ou ce couchant : «Par rapport au Meru, il n'y a pas de répartition des points cardinaux, car l'Est n'y résulte pas du Soleil; tandis que le Soleil se lève, il fait une révolution complète autour de la Terre» (meror na digvibhāgo yasmāt prācī na bhāskarāt tasmin | udayati yāvad dinapaḥ paryeti vasundharāṃ tāvat || *Pañcas.* XV, 11) et il ajoute (vers 12) : «On pourrait dire que la détermination de l'Est résulte de l'observation du point précis (littéralement du «rien qu'atome») [de l'apparition de la plus petite partie qui puisse être vue du Soleil pointant], mais, après que [le Soleil] a marché pendant la moitié [de sa course], étant donné qu'en ce même point il est au couchant, est-ce que ce doit être l'Est ou l'Ouest?» (aṇumātradarçanāt prāgvibhāga iti cet samārdham itvā tu | tasminn evāstamaye kiṃ vā prācī bhavet tv aparā || en suivant les corrections de Thibaut et Sudhakara au texte altéré). Il est vrai que, lors de la disparition dans l'hémisphère Sud de la dernière partie visible du Soleil, à l'instant de jonction entre le dernier jour de sa course dans l'hémisphère Nord et le premier de sa course dans l'hémisphère Sud, un nombre entier de jours humains s'étant écoulé, le point de la Terre se trouvant en face de ce Soleil disparaissant est le même que celui qui, six mois plus tôt, s'était trouvé en regard du Soleil apparaissant. Mais Varāhamihira semble avoir oublié qu'alors le Soleil disparaissant n'est pas dans le Bélier et que c'est la première apparition du Soleil dans le Bélier et non simplement le point en regard duquel est visible la plus petite partie perceptible du Soleil levant ou couchant qui marque l'Est sur la Terre vue par les dieux. Il reste qu'il ne s'agit là que d'un Est tout théorique et que les prétendus points cardinaux par rapport au Meru sont avant tout la transposition des directions par rapport à l'observateur indien, quand celui-ci est censé transporté au pôle.

[1] *Sūryas.* XII, 35 : upariṣṭāt sthitās tasya sendrā devā maharṣayaḥ, «à son haut se tiennent

La représentation la plus classique des *Purāṇa*[1] le dresse au milieu du Jambūdvīpa, au centre de l'Ilāvṛta, région carrée autour de laquelle s'ordonnent huit autres régions à la manière des points cardinaux et intermédiaires. Il est rond et va s'élargissant vers le haut qui est constitué par un plateau circulaire. Il est en cela comparable à un péricarpe de lotus qui serait fortement étiré en hauteur. Il a 100.000 yojana de hauteur totale, dont 84.000 au-dessus de la surface terrestre, et, pour diamètres, 16.000 yojana à la base, 32.000 au sommet. Il est cependant parfois décrit comme polygonal ou carré.

Il est flanqué de quatre montagnes qui lui font, comme à quatre points cardinaux, autant de contreforts (*viṣkambha*). L'astronome Bhāskara lui attribue à lui-même trois sommets, portant respectivement les villes de Brahman, Viṣṇu et Çiva (*Sidd. çir., Golādh.*, III, 36). Ce dernier trait ne paraît pas appartenir à la tradition pourânique courante, le Kailāsa, séjour de Çiva, y étant habituellement localisé dans l'Himālaya, au «Sud» du Meru (Kirfel, p. 97), et le Vaikuṇṭha, lieu transcendant de Viṣṇu étant placé hors du système du monde. Seule, la ville de Brahman y est couramment considérée comme étant au sommet du Meru (*meror mūrdhani*, *Bhāg. pur.* 5, XVI, 29, *meror upari*, *Viṣṇup.*, II, II, 29). Mais dans la littérature encore presque inexplorée des *Āgama* çivaïtes dont Barth avait justement souligné l'importance chez les Çivaïtes du Sud de l'Inde en trouvant un de ces textes cité au Cambodge[2], le Meru est décrit, de même que chez Bhāskara, comme ayant trois pics (proprement «cornes», *çṛṅga*).

Le *Kiraṇāgamamahātantra* (I, VIII, 49-51) caractérise en effet ainsi le Meru[3] :

sa merur hemasambhūtiç çarāvākṛtimastakaḥ |
praviṣṭaṣ ṣoḍaçādhatāt sahasrāṇi sa vartulaḥ || 49 ||

ucchrāyena sahasrāṇām açītiç catur anyathā |
tribhiç çṛṅgais samāyukto rukmakāñcanaratnajaiḥ || 50 ||

kṛṣṇasya rājataṃ çṛṅgaṃ sauvarṇaṃ brahmaṇo matam |
ratnajaṃ çāṃkaraṃ sthānaṃ tad adho 'marasaṃsthitiḥ || 51 ||

49. «Le Meru, fait d'or, au sommet en forme de plat, est enfoncé en bas de seize mille (*yojana*); il est rond.

---

les dieux avec Indra et les maharṣi». On pourrait à première vue traduire : «au-dessus de lui...», et c'est ainsi que comprenait Sudhākara Dvivedi dans le commentaire sanskrit qu'il a ajouté à son édition de la Bibliotheca Indica (1909), car il glosait : tasya meror upariṣṭāt saumyadhruvādhobhāge, «au-dessus de lui, du Meru, dans la région lunaire au-dessous du pôle» et paraît avoir identifié les maharṣi avec les sept ṛṣi de la Grande Ourse, plaçant ainsi les dieux dans la sphère des constellations, entre le pôle et le Meru. Mais Raṅganātha, dans son *Gūḍhārthaprakāçaka*, comprenait : «*ūrdhvabhāge*», dans la partie supérieure». De plus et surtout, c'est sur le Meru même que d'innombrables textes localisent l'habitat des dieux, par exemple *Pañcas.* XIII, 2 : *Āryabhaṭīya*, IV, 12; *Siddhāntaçiromaṇi*, *Golādh.* III, 31 (*ibid.* 43 le Meru correspond au *svarloka*, par opposition au *bhuvarloka* qui est l'hémisphère Nord et au *bhurloka*, hémisphère Sud, siège des enfers souterrains, mais dans les textes pourâniques le *svarloka* va plus haut [1.500.000 yojana] au-dessus de la Terre que le Meru [84.000 y.] et comprend les astres, cf. W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, p. 128).

[1] Cf. W. Kirfel, *Kosmographie...*, p. 93.

[2] *ISCC*, p. 564, n. 1, à propos de la grande inscription d'Aṅkor Vat qui mentionne, stance 30, le *Pārameçvara*, inconnu au temps de Barth mais dont la première partie (*Vidyāpāda*) a été publiée par N. Kṛṣṇaçāstrin pour le Çivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha à Devakoṭṭei (1924, 8°, 1 + 3 + 168 + 32 + 7 pages). Le *Pārameçvara* est cité aussi dans une inscription de Bantāy Srĕi de 967 AD., cf. Cœdès, *Inscr. du Camb.*, I, p. 150 et 154, st. 30. Pareille littérature était donc connue au Cambodge.

[3] Ed. Pañcāpageçaçivācārya, Çivāgamasiddhāntaparipālanasaṅgha, Devakoṭṭei, 1932 (caractères grantha), p. 22.

50. En hauteur, il est de quatre-vingt-quatre mille; d'autre part il est pourvu de trois pics faits d'argent [1], d'or, de pierre précieuse.

51. A Kṛṣṇa (Viṣṇu) appartient le pic d'argent, à Brahman on sait qu'est celui d'or; celui qui est fait de pierre précieuse est la place de Çaṃkara (Çiva); au-dessous est le séjour des Immortels.»

Ainsi le Meru porte les dieux dominés par Viṣṇu, Brahman et Çiva, or, la stèle de fondation de Prè Rup de 961 AD place elle aussi sur le Meru la demeure de Brahman (Vedhas), Viṣṇu (Hari) et Çiva (Īçvara) [2].

La conception a des antécédents lointains, au moment où elle nous apparaît ainsi dans la tradition des *Āgama* en vigueur au Cambodge angkorien. Elle se trouve préfigurée dans le canon bouddhique pāli et, comme elle n'y offre aucun caractère spécifiquement bouddhiste, elle y représente simplement un emprunt bouddhique à une cosmographie mythique du brahmanisme qui devait plus tard passer dans les *Āgama*. En nous aidant de la forme bouddhique pour mieux entendre la forme çivaïte, nous ne commettons donc pas l'abus de sortir de la ligne de tradition où vient se placer le çivaïsme cambodgien du temps de Yaçovarman, ni l'anachronisme d'utiliser des idées qui ne seraient venues au Cambodge, avec le canon pāli qui les contient, que longtemps après l'érection du monument dont nous cherchons à déchiffrer le symbolisme [3].

Le *Janavasabhasutta* du canon pāli (*Dīghanikāya* XVIII) se trouve éclairer la conception des fonctions des dieux et de Brahman sur le Meru, et l'éclairer de détails qui ne peuvent guère être du cru de son auteur, car ils se réfèrent essentiellement à des divinités du brahmanisme ancien. Ces divinités sont simplement devenues là fidèles bouddhistes.

Le *sutta* ne nomme pas le Meru, mais il décrit une assemblée chez des dieux auxquels la tradition bouddhique attribue constamment pour séjour le Meru et qui sont les dieux brahmaniques Trayastriṃça, «Trente-trois» (pāli Tāvatiṃsa) dont le chef est Indra (Sakka devānaminda). Cette assemblée est présidée par Brahman, qui vient en quelque sorte se superposer à chacun des dieux à la fois et spécialement à Indra. A l'assemblée assistent, aux quatre points cardinaux, les Quatre Grands Rois dont toute la tradition bouddhique fait les gardiens du Monde (*lokapāla*), qui sont ici en cette fonction et qui sont, par elle sinon par leurs noms personnels, identiques aux *lokapāla* de la tradition brahmanique [4]. Les dieux des étages supérieurs aux mondes et qui sont pour la plupart propres à la tradition bouddhique [5], laquelle

---

[1] *Rukma*, signifie habituellement «or», mais ici s'oppose à *kāñcana* et se trouve repris par *rājata-*.

[2] G. Cœdès, *Inscr. du Camb.*, I, p. 100 et 136, st. CCXLVI.

[3] Il existe une concordance remarquable entre un terme technique de la cosmographie des textes bouddhiques d'écoles diverses et un terme analogue dans un *upāgama*, le *Çrī-Mṛgendra*. La cosmographie bouddhique appelle *cakravāḍa* (pāli *cakkavāḷa*) une chaîne montagneuse circulaire entourant et limitant chacun des mondes multiples qu'elle admet et ces mondes eux-mêmes. De son côté, le *Çrī-Mṛgendra* décrit autour du Meru trois «jantes» (*nemi*) dont la plus grande est la *cakravāṭā* : nemir yā mastakopānte lokapālasamāçrayā | cakravāṭeti tām āhuḥ sarvaratnaprabhāvatim ||.

«La jante en bordure du sommet, séjour des Gardiens du Monde, on l'appelle «*cakravāṭā*», elle qui resplendit de tous les joyaux.» (*Çrī Mṛgendra* (*Kāmikopāgama*), *Adhvaprakaraṇa*, 45, éd. N. Kṛṣṇaçāstrin, Devakoṭṭei, 1928, p. 367).

[4] Les *lokapāla* brahmaniques sont huit, car il en existe pour les points intermédiaires comme pour les points cardinaux.

[5] Plusieurs catégories de dieux secondaires distingués par les bouddhistes et intermédiaires entre les dieux brahmaniques qu'ils reconnaissent et les dieux de méditations qu'ils ajoutent, se

les conçoit comme vivant aux différents étages des méditations hiérarchisées qu'elle enseigne, ne paraissent pas ici.

La description de l'assemblée est faite au Buddha par le yakkha Janavasabha, qui a été dans sa précédente existence le roi Bimbisāra. Il s'agit d'une « assemblée du Bon Ordre » (*sudhammā sabhā*), tenue chaque année, « au jour férié de quinzaine, à l'entrée de la saison des pluies, par nuit de Pleine Lune [1] ». La date est d'intérêt bouddhique, car la saison des pluies ouvre la retraite des moines, mais aussi d'intérêt brahmanique, car c'est celle d'un des rites quadrimestriels (*cāturmāsya*), le *varuṇapraghāsa*. Or, Varuṇa étant le gardien du *ṛta*, équivalent ancien du *dharma* (pāli *dhamma*), ordre cosmique et général, l'attribution de cette date à une assemblée divine du Bon Ordre apparaît, d'un point de vue brahmanique, particulièrement adéquate [2]. Les dieux réunis sont les Trente-trois de toute une période cosmique (*kevalakappa*). Les Quatre Grands Rois se placent chacun à un point cardinal et ayant devant eux les dieux (*deve purakkhatvā*) [3]. Le détail est précisé pour chacun d'eux, ce qui paraît impliquer que les dieux apparaissent simultanément visibles des quatre points cardinaux à la fois, que chacun les voit tous. Les dieux se réjouissent et se félicitent, font hommage au Buddha et à la bonne ordonnance de la Loi (bouddhique en même temps que Bon Ordre général). Tout pieux bouddhistes qu'ils soient dans le sutta, ils se réjouissent surtout de la prospérité de leur groupe et de l'abaissement des Asura [4], et ils sont les « Trente-Trois », le groupe des trois fois onze [5] dieux du *Ṛgveda* (I, 34, 11 ; 139, 11 ; VIII, 28, 1 ; IX, 92, 4) ou « Trente-Trois » du même texte (I, 45, 2), groupe des principaux dieux brahmaniques que le *Çatapathabrāhmaṇa* décompose en huit Vasu, onze Rudra, douze Āditya et Dyāvāpṛthivī, auxquels s'ajoute, trente-quatrième, Prajāpati (IV, 5, 7, 2). Dans un autre passage du même texte, Dyāvāpṛthivī, le Ciel et la Terre, sont remplacés par Indra et Prajāpati (XI, 6, 3, 5).

Selon le *Janavasabhasutta*, l'assemblée du Bon Ordre que tiennent les dieux Trente-Trois est d'abord présidée par leur chef permanent Indra (Sakka devānaminda) mais Brahman y survient, annoncé par une lumière venue du Nord, ou d'en haut (*uttarā disā*) c'est-à-dire descendant sur l'axe polaire cosmique jusqu'au niveau du Meru. Il s'agit de Brahman Sanaṃkumāra, entité correspondant au Sanatkumāra Skanda de la *Chāndogya upaniṣad* (VII, 1 et suiv.), et prototype des bodhisattva Mañjuçrīkumārabhūta [6] et Avalokiteçvara [7]. Ce brahman se surimpose en quelque sorte

---

retrouvent dans la littérature épique et pourānique (Yāma, Tuṣita, Nirmāṇarata) et dans le commentaire de Vyāsa sur les *Yogasūtra* (en plus Pari(a)nirmitavaçavartin).

[1] tadahuposathe paṇṇarase vassupanāyikāya puṇṇamāya rattiyā (éd. PTS, Dīgha. II, p. 207, § 12, éd. Siam § 192 et Cambodge § 30 ; la première ajoute *puṇṇāya* devant *puṇṇamāya*).

[2] Sur la conservation des dates rituelles brahmaniques pour des actes d'inspiration bouddhiste chez Asoka cf. *L'énigme des 256 nuits d'Asoka*, *JA*, 1949, p. 149 et suiv.

[3] Littéralement « ayant mis les dieux devant », d'où dans ce cas, « s'étant placés de façon à avoir les dieux devant soi » Le sens peut encore être : « Faisant révérence aux dieux », ce qui n'impliquerait pas que les dieux soient nécessairement de face par rapport à chaque Grand Roi, mais la première interprétation est vraisemblable, étant donné ce qui suit, où on voit tous les dieux ayant des choses une vision tout autre que leur situation réelle ne le voudrait. La variante *devehi purakkhatvā* des éditions du Cambodge et du Siam doit être à la base de la traduction de Rhys Davids (*Dialogues of the Buddha*, II, p. 242) : « presiding over his host ».

[4] Dibbā vata bho kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyā ti.

[5] Bergaigne voyait dans les 3 onzaines une répartition secondaire des 33 dans les trois mondes et pensait que l'origine de 33 était à chercher dans l'addition d'une triade à 10 triades, selon un procédé pour lequel il relevait plusieurs analogies, *Rel. véd.*, II, p. 146, n. 2.

[6] Cf. Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes*... Paris, 1930, p. 66 et suiv.

[7] Cf. J. Filliozat, *Avalokiteçvara, d'après un livre récent*, RHR, janv.-mars, 1950, p. 44 et suiv.

à chacun des Trente-trois, il se multiplie en trente-trois formes dont chacune s'assied à côté de l'un des dieux, lequel se croit seul favorisé de la prestigieuse présence, tout comme plus tard, chacune des *gopī* de Kṛṣṇa aimées du dieu se croira seule élue de lui. Ensuite, il se ramène à l'unicité et s'assied sur le même siège qu'Indra, présidant dès lors l'assemblée conjointement avec lui pour glorifier — conclusion naturelle du *sutta* bouddhique — le Buddha et sa Loi. C'est là du point de vue bouddhique le moment important de l'assemblée mais la notion qu'une telle assemblée est celle de Brahman bien plus que d'Indra est parfaitement attestée dans l'hindouisme, où, par exemple, le *Bhāgavatapurāṇa* fait se rendre les dieux «à l'assemblée de Brahman au sommet du Meru» (*brahmasabhām jagmur meror mūrdhni*, 8, V, 18), où le *Harivamça*, décrivant une assemblée des dieux sur le Meru (2899 et suiv., adh. 53), précise que c'est Brahman qui y fait faire silence (2911), et où le *Viṣṇupurāṇa* place «selon la norme l'assemblée de Brahman au sommet du Meru, montagne des Immortels» (*ṛte 'maragirer meror upari brahmaṇaḥ sabhām*, II, VIII, 20).

Désormais, ces données nous permettent de comprendre comment la présence d'Indra comme roi des dieux au sommet du Meru se concilie avec celle d'une entité divine supérieure comme Brahman et, par conséquent, des trois entités divines supérieures, Brahman, Viṣṇu et Çiva, que situent en ce sommet nos textes d'*Āgama* et d'astronomie et la grande inscription de Prè Rup. Il nous est maintenant aisé de comprendre que, vu d'un des points cardinaux, le Meru du Bàkhèn, doit nous apparaître comme couvert des demeures des dieux Trente-trois. Les trois grandes tours du sommet (deux restant cachées derrière celles du premier plan) représentent en même temps que les demeures de trois de ces dieux, les trois pics où siègent respectivement Viṣṇu Brahman et Çiva. Elles forment ainsi en face de chaque point cardinal une triade monumentale correspondant à la triade divine, tout en faisant partie du quinconce répondant aux cinq sommets du Meru. Cette double symbolisation est rendue possible par le décalage des tours périphériques, qui sont en face des points intermédiaires et non des points cardinaux. Leur placement aux points cardinaux aurait abouti à faire voir de chaque point cardinal quatre tours, une des tours périphériques se profilant alors sur la centrale.

Nos textes sanskrits, *Purāṇa*, *Āgama* et textes astronomiques, ajoutent encore maints détails sur la répartition autour du Meru des «gardiens du monde» (*lokapāla*) des huit points cardinaux et intermédiaires avec leurs villes respectives. En tête de ces huit reparaît Indra comme régent de l'Est et chef de la cité d'Amarāvatī, et parmi eux se trouvent plusieurs de ceux qui font partie normalement des Trente-trois. La conception de ces huit *lokapāla* correspond donc à une répartition des dieux sur le Meru autre que celle qui les groupe en un corps des Trente-trois et, naturellement, elle n'a pas été représentée sur le Meru du Bàkhèn. On pourrait penser qu'elle l'a été ailleurs, sur celui de Bàkoṅ, où la pyramide est entourée à sa base de huit tours, si, comme l'a montré M. Cœdès, l'inscription même de la stèle de Bàkoṅ (st. XXV) ne nous apprenait que ces huit tours ont été destinées à abriter les symboles des huit «formes» (*mūrti*) de Çiva [1]. D'ailleurs ces huit tours ne sont pas placées face aux points cardinaux et intermédiaires mais face à leurs intervalles [2].

---

[1] *Inscr. du Camb.*, I, pp. 31, 33, 34.

[2] Cet argument a toutefois bien moins de poids que le témoignage décisif de l'inscription, le décalage des tours tel que nous venons d'en voir un exemple étant la règle dans l'art khmèr qui évite le profilage d'une tour sur une autre dans l'abord de front de tout monument orienté.

*
* *

Les cent huit tours. — La tour centrale est, dans l'ensemble des 109 tours du Bàkhèṅ, unique de son espèce en tant qu'axe du système. Les 108 autres ont en commun d'être régulièrement disposées autour d'elle, or 108 est un nombre célèbre dans toutes les traditions de l'Inde et c'est dans son symbolisme qu'il faut chercher la clef de celui qui a fait ranger ces 108 édifices autour d'un axe qui, étant celui d'un Meru, représentait nécessairement l'axe polaire cosmique.

La valeur précise du nombre 108 est loin d'être toujours consciente dans les textes, mais ce nombre apparaît comme représentant généralement un groupe complet, une totalité. Il est le troisième d'une série de nombres qui expriment aussi, à diverses échelles, des totalités : 8, 18, 108, 1008, 10.800, 1.080.000. Ces nombres s'appliquent aux groupements complets les plus divers (les 8 Vasu, les 18 *Purāṇa*, les 18 *Smṛti*, les 108 noms de Viṣṇu, etc.), leur valeur symbolique usuelle ne tient donc pas à celle des choses hétéroclites dont ils expriment les quantités traditionnelles; elle tient à eux-mêmes. Ceci n'exclut pourtant pas qu'originellement un ou plusieurs d'entre eux aient tiré leur importance de celle des choses qu'ils désignaient en groupe. Une fois consacrés, ils se sont aisément appliqués à toutes sortes de groupes nouveaux indifféremment. Nous n'en citerons qu'une preuve, mais assez caractéristique pour dispenser de toute autre : lorsque le P. de Nobili, attaqué à Goa comme ayant adopté dans le culte chrétien des éléments païens, composa, pour se justifier, une apologie établissant que les pratiques incriminées n'avaient en fait, du point de vue indien, aucun caractère religieux, il recueillit sur ce point les témoignages de 108 brahmes du Maduré [1], c'est-à-dire de 108 membres d'un milieu où ce nombre ne peut avoir été atteint par hasard et où il a manifestement été appliqué à un cas si nouveau pour marquer la plénitude de l'appui qu'on voulait donner au missionnaire.

Le chiffre 8 est commun à toute la série de ces nombres, série qui n'est pas une progression mathématique. On pourrait donc penser que 8 porte l'élément essentiel du symbolisme ou de la valeur arithmologique de cette succession de quantités dont il est un élément constant. Mais cette hypothèse sommaire n'expliquerait pas la présence de l'élément 1, constante elle aussi dans la série au-dessus du nombre 8, et constituant le chiffre des dizaines, centaines, milliers, dix-milliers, millions, selon que 1 et 8 sont écrits juxtaposés ou séparés par un ou deux zéros (ou une ou deux cases vides d'un abaque à colonnes) ou encore suivis de plusieurs zéros. Cette hypothèse n'expliquerait pas non plus que les nombres de la série aient été choisis à l'exclusion de l'infinité de ceux où 8 figure aussi. Il est vrai que la série ne nous est pas fournie telle quelle par les documents, mais qu'elle est constituée par nous sur la constatation de la fréquence de ces nombres et qu'il existe d'autres nombres remarquables en 8 que nous pourrions y incorporer, comme, par exemple, 28, un des deux nombres qui peuvent (l'autre étant 27) représenter l'ensemble des *nakṣatra*, constellations qui forment les repères célestes essentiels de l'astronomie indienne. Mais si nous incorporions de pareils nombres — qui sont rares — outre que se trouverait rompue l'analogie frappante qui rapproche 18, 108, 1008, 10.800 et 1.080.000, nous devrions encore constater que la plupart des nombres en 8 n'ont aucune valeur reconnue dans la tradition indienne, tandis que ceux-là en ont une. D'autre part, le nombre 108 est associé fréquemment, dans cette tradition, à 432,

---

[1] Cf. J. Bertrand, *La mission du Maduré d'après des documents inédits*, Paris, 1848, t. II, p. 170.

son multiple par 4, où l'élément 8 n'est plus apparent. Nous sommes donc conduits à nous demander si l'élément 108, qui figure dans la moitié des termes de la série, n'est pas, en lui même ou dans un de ses multiples décimaux, son élément premier et essentiel, et si les nombres 8, 18 et 1008 ne tirent pas secondairement leur valeur de la sienne, ayant été choisis pour désigner des groupes plus petits ou un groupe plus grand, tout en retenant précisément quelque chose de sa valeur dans une représentation arithmétique qui rappelle la sienne. Or, si nous nous reportons maintenant à un texte ancien comme le *Çatapathabrāhmaṇa*, nous allons justement y constater l'importance du nombre à base 108 et de 432, son multiple par 4.

On doit à I. Scheftelowitz une intéressante étude sur 108 [1]. Il y relève d'emblée que ce nombre apparaît d'abord dans le *Çatapathabrāhmaṇa* en son multiple par 100, soit 10.800; Prajāpati, qui est l'année, divisant son corps en 10.800 « moments » (*muhūrta*, X, 4, 2, 18-20) [2], puis distribuant les *ṛc* du *Ṛgveda* en 108 centaines de *paṅkti* (de 40 syllabes) (X, 4, 2, 24), et, d'autre part, les briques dites *lokampṛṇā* de l'autel du feu se montant aussi à 10.800 (X, 4, 3, 8 et 20). Il pense que l'origine du nombre 108 est dans l'addition des deux nombres 101 et 7, remarquables dans la tradition indienne et tous deux mis ensemble en rapport avec Prajāpati, l'Année, par le même *Çatapathabrāhmaṇa* à plusieurs reprises. Notamment, Prajāpati, l'Année, créé à l'origine septuple, se développe jusqu'à 101 (X, 2, 3, 18), il est aussi septuple à cause des saisons, car il y a 6 saisons qui, avec lui, font 7, tandis que le Soleil a 100 rayons qui, avec son disque font 101 (X, 2, 6, 2), etc.

L'hypothèse est évidemment en soi très plausible, bien que les textes invoqués par Scheftelowitz n'associent les deux divisions en 7 et en 101 que pour les superposer, non pour les additionner. Mais Scheftelowitz n'a pas étudié spécialement les raisons données dans le contexte pour expliquer les nombres 101 et 7. Il apparaît bien dans les passages qu'il cite que ces nombres sont constitués par l'addition de la chose divisée au nombre de ses divisions, comme nous venons de le voir par les exemples des 6 saisons plus l'Année et des 100 rayons plus le Soleil. L'importance du nombre 7 peut, d'autre part, se justifier d'elle-même par son caractère universel et surtout par celle d'une division septénaire de l'univers attestée dès le *Ṛgveda* [3]. En tout cas, notre *brāhmaṇa* donne du nombre 101 une fort instructive explication :

« L'Année, en vérité, c'est Prajāpati qui a 101 modes d'être. Elle a jours et nuits, demi-mois, mois, saisons. Le mois a 60 jours et nuits — dans le mois, en vérité, sont atteints les jours et nuits de l'année — 24 sont les demi-mois; 13 les mois; 3 les saisons : ces modes d'être sont 100; l'Année même est le cent unième mode d'être [4] ».

Le rapport du nombre 101 avec l'année était donc loin de s'imposer naturellement. Les chiffres dont la somme arrive à le constituer sont ceux que la tradition

(1) *Die bedeutungsvolle Zahl 108 im Hinduismus und Buddhismus.* Studia Indo-iranica, Ehrengabe für Wilhelm Geiger, Leipzig, 1931, pp. 85, 88.

(2) Sur ce passage A. Minard, *Trois Enigmes sur les Cent Chemins, Recherches sur le Satapatha Brāhmaṇa*, I, Paris, 1949, p. 86, § 238.

(3) Cf Bergaigne, *Religion védique*, t. II, p. 131. Bergaigne remarque fort justement p. 127, que, quelle qu'ait pu être la valeur indépendante attribuée à l'avance au nombre 7, les auteurs védiques l'ont fréquemment décomposé en 6 + 1. C'est ce que nous constatons ici aussi dans le ÇB.

(4) saṃvatsaro vai prajā́patir ékaçatavidhaḥ | tásyāhorātrā́ṇy ardhamāsā́ mā́sā ṛtávaḥ ṣaṣṭir mā́sasyā̀horātrā́ṇi mā́si vai saṃvatsarásyāhorātrā́ṇy ā́pyante cáturviṃçatir ardhamāsā́s tráyodaça mā́sās tráya ṛtávas tā́hçatáṃ vidhā́ḥ saṃvatsará evaikaçatatamí vidhā́ || (*ÇB.* X, 2, 6, 1).

védique présente ou implique, car on a déjà dans le *Ṛgveda*, désignés directement ou symboliquement, pour l'année : 12 mois (I, 25, 8; 164, 11, 12 et 48; VII, 103, 9), 720 jours et nuits (I, 164, 11), 360 nycthémères et 3 saisons (I, 164, 48) ou 6 saisons (I, 164, 15). Mais l'agencement de ces chiffres, ou de ceux qui s'en déduisent, pour parvenir au total de 101 est singulièrement forcé. Il fait partie de la foule de ceux qui se rencontrent dans les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad* pour faire entrer à tout prix des choses dans une catégorie numérique préalablement posée. Pour représenter l'année par 101, il a fallu compter pour équivalents aux 720 jours et nuits de l'année les 60 jours et nuits du mois et porter à 13 le nombre des mois, en comptant le mois intercalaire (connu aussi du *Ṛgveda*[1] mais qui ne fait pas normalement partie de l'année) et immédiatement après avoir compté 24 demi-mois. Accessoirement, il a fallu entre les deux divisions védiques de l'année en 3 et en 6 saisons, adopter la première, alors que dans le passage qui suit et que nous venons de citer plus haut, il fallait pour expliquer 7 adopter la seconde. L'option en chaque cas pour le nombre convenable était loisible, puisque le choix s'offrait; il n'en reste pas moins que c'est bien artificiellement que l'on a relié le nombre 101 à l'année.

D'ailleurs, quelles qu'aient pu être les origines du nombre 101, elles étaient étrangères aux spéculations calendériques où le *Çatapatha* l'a appliqué. C'est surtout dans l'*Atharvaveda* que figure le nombre 101 et lié à des choses funestes : il y a 101 morts (AV. I, 30, 3; II, 28, 1; III, 11, 7; VIII, 2, 27; XI, 6, 16) et les *viṣkambha*, maladies ou mieux démons à influence morbide, sont 101 (AV. III, 9, 6). Plus obscurément, 101, dans *Ṛgveda* I, 117, 18, apparaît dans le mythe Ṛjrāçva, un des aveugles guéris par les Açvin, comme nombre des béliers servis par ce Ṛjrāçva à la Louve, mais il reprend simplement 100, donné comme le nombre de ces béliers dans la stance précédente (st. 17) et plus haut, dans I, 116, 16.

Cependant, on pourrait voir dans un autre passage du *Ṛgveda* la preuve d'une relation indirecte possible entre le nombre 101 et l'année, et même s'en autoriser pour reprendre de plus haut la théorie de la formation de 108 par 101 plus 7, dont Scheftelowitz pensait trouver l'origine dans le *Çatapathabrāhmaṇa*. Ce passage est le suivant :

« Le sacrifice qui, de toutes parts, par les fils de chaîne a été tendu, par cent-une opérations divines a été étendu. Eux tissent, les Pères qui sont venus. Disant « Tisse en avant, tisse en bas », ils sont assis sur le tendu ». (X, 130, 1)[2].

Ce passage suffit tout d'abord à attester que le nombre 101 n'a pas toujours une valeur funeste. De plus et surtout, l'hymne traite de l'institution première du sacrifice, or le *Çatapatha*, dans le jeu de ses identifications, fait de Prajāpati à la fois le sacrifice et l'année[3]. Il est donc parfaitement plausible, en définitive, que, 101 étant dans le *Veda* le nombre d'un groupe d'éléments formateurs essentiels du sacrifice, le *brāhmaṇa* ait dû s'efforcer de le mettre en relation avec les éléments de l'année qu'il assimilait au sacrifice. Par ailleurs, les « Pères », s'ils sont à rapprocher avec Geldner[4] des « *ṛṣi* humains, nos Pères » du vers 6, n'en sont pas moins, comme le

---

(1) I, 25, 8; 164, 15. Bergaigne jugeait interpolé le vers I, 25, 8, comme rompant la structure qu'il reconnaissait dans l'hymne. Il s'ensuivait que la mention du mois intercalaire devait apparaître comme postérieure au classement de la collection (*Recherches sur l'histoire de la Saṃhitā du Ṛig Veda, J. A.*, 1887, tirage à part, fascicule II, p. 7 et n. 2).

(2) yó yajñó viçvátas tántubhis tatá ékaçatam devakarmébhir āyataḥ | imé vayanti pitáro yá āyayúḥ prá vayápa vayéty āsate taté ||.

(3) Références dans P. Deussen *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, 4ᵉ éd., Leipzig, 1920, p. 207 et suivantes.

(4) *Der Rig-Veda*, III (Harvard O. S. 35), Cambridge, Mass., 1951, p. 361.

supposait Bergaigne[1], les 7 *ṛṣi* divins du vers 7. Ces deux sortes de *ṛṣi*, en effet, ont toutes chances de n'en faire qu'une. Les mythes védiques placent aux origines non pas l'opposition mais la réunion des dieux et des hommes, et l'institution du sacrifice est une opération divine mais aussi une œuvre de Manu, père des hommes, assisté de 7 prêtres verseurs d'oblations et récitants (*hotṛ*, X, 63, 7), qui sont aussi 7 instituteurs (*dhātṛ*) du sacrifice (IX, 10, 3), les mêmes encore qui ont tendu sur le veau (le sacrifice) 7 fils de chaîne (*tantu*) pour tisser (I, 164, 5). Il est vrai que ces derniers ont eux-mêmes tendu 7 fils de chaîne, tandis que, dans la version citée plus haut, ce sont 101 fils de chaîne qui ont été tendus par opérations divines mais, en dépit de cette variante, d'un type d'ailleurs tout à fait courant dans le *Veda*, il ne peut s'agir que des mêmes personnages; le nom qui les désigne dans I, 164, 5 est *kavi*, «poètes à la parole créatrice», ce qui concorde avec leur désignation ailleurs comme *ṛṣi*, «voyants auteurs des hymnes» et comme *hotṛ* qui récitent ces hymnes dans le sacrifice. Précisément, notre hymne X, 130 est principalement consacré à proclamer les différentes sortes de mètres des stances récitées par les *hotṛ*, et le rôle des *sāman* qui avec elles forment la texture du sacrifice. Il est donc bien vraisemblable que les Pères qui, selon son premier vers, tissent sur les 101 fils étendus par opérations divines, sont les 7 *ṛṣi* et qu'en conséquence c'est, pour cet hymne, sur 108 éléments que repose le sacrifice.

Quoi qu'il en soit, 101 et 7 ne nous apparaissent pas liés primitivement aux spéculations calendériques. C'est seulement par leur lien initial avec le sacrifice et par l'assimilation secondaire de celui-ci à l'année qu'ils sont placés dans un rapport factice avec celle-ci. Au contraire, 108, ou plutôt 10.800, se présente comme ayant directement un rapport naturel avec l'année; c'est tout simplement le nombre des «moments» (*muhūrta*) contenus dans l'année védique de 360 jours dont chacun comprend 30 de ces «moments» (ou heures de 48 minutes). Dans le *Ṛgveda*, la division du jour en trente de ces moments n'est pas encore attestée, *muhūrta* signifiant seulement «moment» ou «instant», sans précision de durée (III, 33, 5; 53, 8). Toutefois, dans *RV.* III, 53, 8, il est dit qu'Indra est venu trois fois le jour pour un *muhūrta* (à chacun des trois pressurages de soma du sacrifice), ce qui introduit déjà la notion d'une triplicité des *muhūrta* de chaque jour. Cette notion peut avoir constitué une anticipation de la division du jour en 30 *muhūrta*, mais celle-ci est évidemment fondée sur l'analogie de la division du mois en 30 jours.

Lorsque le *Çatapatha* dit, comme nous l'avons vu plus haut, que Prajāpati l'Année a divisé son corps en 10.800 *muhūrta*, il ne fait donc que donner le résultat du calcul le plus simple et il n'y a vraiment pas lieu de chercher plus loin la justification de ce nombre. Il n'était pas vain, toutefois, de relever que 108, nombre extrait de ce résultat, pouvait être retrouvé par l'addition de 101 et de 7 liés conjointement, mais par rapport à lui indépendamment, avec le sacrifice lui-même identifié à l'année. C'est 10.800 qui est la donnée première, naturellement justifiée; 108 et 101 plus 7 ne sont que des nombres dérivés de lui ou spéculativement rattachés à lui dans les arrangements numériques par lesquels le brahmanisme cherchait à retrouver les secrets de l'Ordre cosmique pour déterminer l'ajustement précis du rituel et des formules védiques à cet Ordre.

Mais l'évidence de la formation du nombre 10.800 comme simple produit du nombre de divisions horaires admises dans un jour par le nombre de jours admis dans l'année, ne suffit pas à expliquer la fortune extraordinaire du nombre 108

---

[1] *Quarante hymnes du Rig-Véda*, Paris, 1895, p. 106 (MSL, VIII, p. 420).

dans les traditions indiennes. C'est bien 10.800 et non 108 qui d'après le *Çatapatha-brahmaṇa*, a une importance capitale. Selon ce texte, en effet, Prajāpati l'Année, dont les lumières (*jyotis*) sont représentées par les briques (*iṣṭakā*) d'un autel, au nombre de 720 (360 briques *pariçrit*, et 360 briques *yajuṣmati*[1]), ayant créé toutes choses, s'effraie de s'en être comme vidé et veut les réintégrer en lui en redevenant leur soi (X, 4, 2, 1-3); alors il tente divers développements de lui-même toujours constitué de 720 briques. Il se distribue en une série de nombres entiers de briques donnant toujours au total 720 (2 groupes de 360, 3 de 240, 4 de 180, 5 de 144, 6 de 120, 8 de 90, 9 de 80, 10 de 72, 12 de 60, 15 de 48, 16 de 45, 18 de 40, 20 de 36 et finalement 24 de 30; *ÇB.* X, 4, 2, 4 17). La distribution à laquelle il s'arrête, 24 groupes de 30, est la quinzième (en comptant le premier état), d'où les 15 formes de la Lune croissante et les 15 de la Lune décroissante (X, 4, 2, 17). Elle correspond aux 24 demi-mois de l'année, chacun de 30 jours et nuits. C'est alors qu'il «aperçut les quinze formes du jour, moments de son propre corps, [briques] remplisseuses du monde, et les quinze de la nuit; [lesquelles formes], parce qu'elles sauvent (*trā*) en un moment (*muhu*) sont *muhūrta*, et parce que, petites comme elles sont, elles remplissent ces mondes, sont remplisseuses du monde[2]».

Le *muhūrta* est donc l'unité de la mesure du temps cyclique dont l'année est la période. 10.800 *muhūrta* sont la totalité de cette période qui est en même temps le Créateur et la Création, et c'est pourquoi ils «remplissent le monde». Il est plus difficile de voir pourquoi ils «sauvent en un moment»; est-ce parce que, pour celui qui connaît leur valeur de totalité de l'univers, ils font «passer au delà» (sens de la racine *tar* dont se rapproche la racine *trā*) de cet univers? De toute façon, ils sont représentés matériellement dans le sacrifice, opération rituelle cosmique, par autant de briques de l'autel (X, 4, 3, 20). Mais, aux dispositions du sacrifice sont liées les formules védiques qui leur donnent efficacité, aussi, aux 10.800 *muhūrta* ou briques le *Çatapatha* fait-il correspondre encore 10.800 divisions métriques du *Veda* et leur multiple résultant de leur résolution en leurs éléments premiers, les syllabes. Le *Çatapatha* s'exprime ainsi :

«X, 4, 2, 21 : Alors (Prajāpati l'Année) passa en revue toutes les choses existantes. Il aperçut toutes les choses existantes dans la Triple Science (le Veda), car c'est en celle-ci qu'est le soi de tous les mètres, de tous les hymnes, de tous les souffles, de tous les dieux. Ceci vraiment existe, ceci est immortel; ce qui, en vérité, est immortel, cela, en vérité existe, ceci aussi qui est mortel.

22. Prajāpati considéra : «C'est bien dans la Triple Science que sont toutes choses existantes. Allons, je vais me construire moi-même Triple Science.»

23. Il distribua les *ṛc* en 12.000 *bṛhatī*; autant sont les *ṛc* qui ont été émises par Prajāpati. Dans une 30ᵉ distribution elles se fixèrent en *paṅkti*. Comme elles se fixèrent dans une 30ᵉ distribution c'est pourquoi sont 30 les nuits du mois. Or,

---

[1] Sur lesquelles voir Eggeling, *The Satapatha-brāhmaṇa*, part IV, SBE XLIII, Oxford, 1897 p. 354, notes 2 et 4.

[2] sa páñcadaçāhno rūpāṇy apaçyat ātmánas tanvò muhūrtám lokampṛṇāḥ páñcadaçaiva rā́tres tad yán muhu trā́yante tásmān mūhūrtā́ átha yát kṣudrā́ḥ sánta imā́m lokā́n āpūráyanti tásmāl lokampṛṇā́ḥ (X, 4, 2, 18). — M. Minard, *La subordination dans la Prose védique*, Paris, 1936, § 439, p. 127, rend dans un autre passage (VI, 1, 2, 25), *yájuṣmatyaḥ* par «formulaires» (ayant chacune son nom qu'on pose avec des formules spéciales), et *lokampṛṇā́ḥ* par «bouche-trous» (anonymes, qu'on pose avec une formule passe-partout). Les deux sortes de briques sont nécessaires au sacrifice, les premières correspondant à la noblesse, les autres au peuple. Ce passage donne aux briques une valeur de symbolisme social, le nôtre une valeur de symbolisme calendérique, mais il est normal dans les *Brāhmaṇa* et *Upaniṣad* que les valeurs symboliques soient cumulées et se recouvrent.

comme ce fut en *paṅkti*, c'est pourquoi Prajāpati est *pāṅkta* (quintuple). Il y eut 108 centaines de *paṅkti*.

24. Alors il distribua les deux autres *Veda* : 12 milliers de *bṛhatī*; 8 de *yajus*, 4 de *sāman*. De tel nombre est dans ces deux Veda ce qui a été émis par Prajāpati. Dans une 30e distribution les deux se fixèrent en *paṅkti*; comme ils se fixèrent dans une 30e distribution, c'est pourquoi sont 30 les 30 nuits du mois. Or, comme ce fut en *paṅkti*, c'est pourquoi Prajāpati est *pāṅkta*. Il y eut 108 centaines de *paṅkti*.

25. Ces trois Veda tous ensemble furent 10.800 quatre-vingtaines. En chaque *muhūrta* il atteignit la quatre-vingtaine, en chaque *muhūrta* la quatre-vingtaine tomba juste. »[1]

Ainsi Prajāpati l'Année se donne la forme du Veda (22), d'abord du *Ṛgveda* (23). Pour cela, il distribue les *ṛc* en 12 (nombre des mois) milliers de *bṛhatī*, c'est-à-dire stances de 36 (nombre de dizaines de jours dans l'année) syllabes chacune, ce qui donne 432.000 syllabes, soit 4 fois 108 milliers. La suite du texte implique que, de même que, dans le passage cité plus haut, Prajāpati avait tenté 15 distributions différentes des briques de l'autel, il a tenté 30 distributions des éléments métriques des hymnes, puisqu'il s'est arrêté à la 30e (nombre des nuits du mois, c'est-à-dire de ses nychthémères). La 30e, la seule dont le texte nous dise en quoi elle consistait, était de 108 centaines de *paṅkti*, stances de 40 syllabes (5 éléments de 8), ce qui donne encore 432.000 syllabes. L'opération est la même sur l'ensemble des *yajus* et des *sāman* du *Yajurveda* et du *Sāmaveda* que sur les *ṛc* du *Ṛgveda* et fournit un autre jeu de 432.000 syllabes. Le total des syllabes des trois Veda est donc de 864.000 qui s'exprime sous la forme 10.800 × 80 pour mettre en évidence d'une part 10.800, nombre des *muhūrta* de l'année et des briques correspondantes de l'autel, d'autre part la valeur 80 pour chaque *muhūrta*[2].

Les données du *Çatapathabrāhmaṇa*, les plus anciennes que nous possédions sur le nombre 10.800 ou 108 centaines, peuvent donc se résumer ainsi :

Il y a 10.800 « heures » en l'année de 360 jours de 30 « heures », d'où 10.800 briques dans l'autel sacrificiel, 10.800 *ṛc*, soit 432.000 syllabes, dans le *Ṛgveda*, et 10.800 *yajus* et *sāman*, soit 432.000 syllabes, dans les *Yajur-* et *Sāmaveda*.

---

(1) átha sárvāṇi bhūtáni páry aikṣat | sá trayyā́m evá vidyā́yāṁ sárvāṇi bhūtāny apaçyad átra hí sárveṣāṃ chándasām ātmā́ sárveṣāṁ stómānām sárveṣāṃ prāṇā́nāṁ sárveṣāṃ devā́nām etád vā́ asty etád dhy ámṛ́tam yád dhy ámṛtam tád dhy ásty etád u tád yán mártyam || 21 || sá aikṣata prajā́patiḥ | trayyā́ṃ vā́va vidyā́yāṁ sárvāṇi bhūtā́ni hánta trayīm evá vidyā́m ātmā́nam abhisaṃskaravā́ íti || 22 || sá ṛ́co vy aùhat | dvā́daça bṛhatīsahasrā́ṇy etā́vatyo há ṛ́co yā́ḥ prajā́patisṛṣṭās tāṣ triṁçattamé vyūhé paṅktíṣv atiṣṭhanta tā́ yát triṁçattamé vyūhé 'tiṣṭhanta tásmāt triṁçán mā́sasya rā́trayó 'tha yát paṅktíṣu tásmāt pā́ṅktaḥ prajā́patis tā́ aṣṭā́çatam̐ çatā́ni paṅktáyo 'bhavan || 23 || áthétarau védau vy aùhat | dvā́daçaivá bṛhatīsahasrā́ṇy aṣṭaú yájuṣām catvā́ri sā́mnām etā́vad dhaitáyor védayor yát prajā́patisṛṣṭam taú triṁçattamé vyūhé paṅktíṣv atiṣṭhetām taú yát triṁçattamé vyūhé 'tiṣṭhetām tásmāt triṁçán mā́sasya rā́trayó 'tha yát paṅktíṣu tásmāt pā́ṅktaḥ prajā́patis tā́ aṣṭā́çatam evá çatā́ni paṅktáyo 'bhavan || 24 || té sárve tráyo védāḥ | dáça ca sahásrāṇy aṣṭaú ca çatā́ny açītīnā́m abhavant sá muhūrténa muhūrténāçītím āpnon muhūrténa muhūrténāçītiḥ sám apadyata || 25 || — Sur la valeur précise de *sampád-*, cf. Minard, *Trois énigmes*, § 201.

(2) Eggeling s'est mépris sur le sens de *muhūrtena muhūrtena*. Il a traduit (SBE, XLIII, p. 353) : « muhurta by muhurta he gained a fourscore (of syllabes), and muhurta by muhurta a fourscore was completed », déclarant en note ne pas voir comment Weber (Indische Streifen, I, p. 92, n. 1) avait pu supposer que ce passage impliquait une division du *muhūrta* lui-même en 80. Mais, étant donné que l'année vaut 10.800 *muhūrta* et, dans sa transposition en parole védique, 10.800 × 80 syllabes, il faut bien que chaque *muhūrta* vaille 80. Les mots *muhūrtena muhūrtena* doivent donc se traduire « en chaque *muhūrta* », l'instrumental étant à valeur temporelle du type décrit dans L. Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris, 1930, t. II, p. 294.

De la sorte, s'ajustent exactement, coïncidant en nombre dans leurs parties :

1° L'année, forme du Créateur Prajāpati et période de l'Ordre universel;

2° L'opération rituelle qui exprime et assure le renouvellement de la création et le déroulement des choses;

3° Le Verbe efficient qui anime l'opération rituelle par une double série de formules : hymnes d'une part, paroles et chants liturgiques de l'autre.

Les propriétés de 10.800 ou 108 centaines et 432.000, largement utilisées dans les théories astronomiques indiennes ultérieures, ont perpétué et accru l'importance que le *Çatapatha-* leur avait donnée en leur faisant représenter l'année.

L'astronomie du *Jyotiṣavedāṅga* a connu quatre sortes principales de révolutions célestes périodiques : le jour, marqué par le cours apparent du Soleil et par la nuit, le mois lunaire, l'année solaire et le *yuga*. Ce dernier est la période comprenant, ou paraissant comprendre, un nombre entier de révolutions complètes simultanées du Soleil et de la Lune, période telle que le Soleil et la Lune se retrouvent à sa fin aux mêmes positions qu'à son début. Cette période a été évaluée à 5 années de 366 jours solaires apparents ou années de 360 jours complétées par un mois intercalaire de 30 jours. Durant ces cinq années s'écoulaient 61 mois de 30 jours civils et 62 mois lunaires [1].

La « grande année » qu'était le *yuga* a dû être considérablement allongée dans l'astronomie ultérieure pour comprendre un nombre toujours plus grand de révolutions astrales et devenir la période générale embrassant un nombre entier de tous les mouvements célestes connus. Les traités classiques d'astronomie, à partir du IVe siècle AD environ, donnent pour durée à la nouvelle grande année, dite *mahāyuga*, « grand *yuga* », 4.320.000 ans et divisent le *mahāyuga* en quatre *yuga* qui, pour Āryabhaṭa, sont tous égaux à 1.080.000 ans, mais qui, pour la plupart des autres auteurs, sont de longueurs inégales, le premier (*kṛta*) valant 4/10, le second (*treta*) 3/10, le troisième (*dvāpara*) 2/10 et le dernier (*kali*) 1/10 du *mahāyuga*, [2] autrement dit les quatre valant respectivement 4, 3, 2 et 1 fois 432.000 ans.

J.-B. Biot a calculé qu'étant donnée la durée assignée à l'année solaire sidérale dans l'astronomie indienne classique (*Sūryasiddhānta*), 1.080.000 est le plus petit nombre de ces années qui contienne une somme entière de jours moyens solaires [3] et il a pensé que le quadruplement de la période de 1.080.000 ans en 4.320.000 ans n'était « qu'une vaine et inutile amplification » [4]. Mais le calcul de Biot, pour exact qu'il soit, ne peut guère être accepté comme étant à l'origine du choix de 1.080.000 et de 4.320.000, puisque depuis le *Çatapathabrāhmaṇa* une valeur de représentation de l'année était attribuée aux nombres 10.800 et 432.000 dont ils ne sont que des multiples décimaux. On est bien plus tenté de penser que la longueur de l'année solaire a été déduite d'une durée de 1.080.000 ans préalablement fixée pour la grande année en multipliant par 100 l'antique nombre 10.800 de l'année solaire. L'exactitude approximative, suffisante pour les besoins du calendrier, du résultat ainsi obtenu quant à la durée de l'année solaire, a dû apparaître comme une justification du procédé employé pour l'obtenir en partant de 10.800.

D'autre part, le quadruplement de 1.080.000 en 4.320.000 n'est pas une vaine

---

[1] Cf. A. Weber, *Über den Vedakalender, namens* Jyotisham, Akaw Berlin 1862, p. 88, 93.
[2] Soit respectivement 1.728.000, 1.296.000, 864.000 et 432.000 ans.
[3] *Études sur l'astronomie indienne et sur l'astronomie chinoise*, Paris, 1862, p. 37.
[4] *Ibid.*, p. 41.

amplification. Sans doute n'a-t-il pas de valeur astronomique réelle, pas plus que n'en a, d'ailleurs, la grande année elle-même, mais les astronomes indiens étaient naturellement conduits à utiliser le nombre à base 432 donné dans le *Çatapatha* à côté du nombre à base 108. Ils devaient aussi faire place dans leur système cosmologique à la notion mythique de quatre âges du monde en régression du premier au dernier et représentés par le *dharma*, l'Ordre du monde, sous la forme d'un Taureau se tenant successivement sur 4, 3, 2 et 1 pieds[1]. Enfin, les relations arithmétiques de 108 et de 432 étaient de nature à paraître à leurs yeux décisives pour donner une valeur essentiellement cosmologique à chacun des deux nombres.

108 = 27 × 4 ; or, 27 est le nombre des constellations (*nakṣatra*) qui jalonnent le cours des astres et spécialement le cours mensuel de la Lune et qui sont énumérées dès le *Yajurveda*[2] ; 4 est le nombre des phases de la Lune. De son côté, 432 = 108 × 4 = 27 × 16, et 16 est le nombre des portions du demi-mois lunaire[3]. En même temps le premier multiple décimal de 432, c'est-à-dire 4320, est le produit du nombre des jours de l'année, 360, par le nombre de ses mois : 12. Dans ces conditions, 108 comme base première et 432 son extension sont les nombres-clés des révolutions lunaires et solaires simultanées dont l'accomplissement marque les périodes du monde qui les englobent et qui englobent les révolutions planétaires concomitantes en des unités plus vastes.

L'introduction dans l'Inde, aux tout premiers siècles de l'ère chrétienne, des données de l'astrologie alexandrine, introduction attestée par l'adoption en sanskrit de nombreux termes techniques grecs et par les noms mêmes de textes astronomiques tels que le *Romakasiddhânta* et le *Pauliçasiddhânta*, a mis en vogue l'astronomie zodiacale et le système des décans (*δέκανος*, skr. *dṛkāṇa*, *dṛkkāṇa*, *drekka*, *drekkāṇa*, *dreṣkāṇa*), divisions ternaires des 12 signes du zodiaque, et par conséquent au nombre de 36. La fortune de 432 = 36 × 12, le nombre des décans par celui des signes, n'a pu que s'en accroître.

Quoi qu'il en soit, les grandes périodes calculées à partir de ces nombres et exprimées par leurs multiples décimaux élevés — la plus grande est le *mahākalpa* de 4.320.000.000 — sont ainsi évaluées par rapport aux années humaines, mais, aux échelles divines, elles représentent des unités de temps beaucoup plus courtes. Nous avons déjà vu (p. 533 en note) que l'année humaine est un jour (nychthémère) des dieux du Meru, 360 années humaines sont une année divine, les quatre *yuga* sont mesurés respectivement par 4.000, 3.000, 2.000 et 1.000 années divines, au total 10.000 (= 3.600.000 années humaines). Mais ils sont séparés par des crépuscules, l'un avant, l'autre après chacun d'eux, durant autant de centaines d'années divines qu'ils en durent eux-mêmes de milliers. On a donc 2 crépuscules de 400 ans, 2 de 300, 2 de 200 et 2 de 100 qui forment 2.000 années divines. De la sorte la période complète des dieux, leur *yuga*, vaut 12.000 de leurs années (= 4.320.000 années humaines). A une échelle encore supérieure, 1.000 *yuga* des dieux sont un jour et 1.000 autres une nuit de Brahman qui, ainsi, représentent chacun 4.320.000.000 années humaines[4].

---

[1] Manu, I, 81, 82.

[2] *Taittirīyasaṃhitā*, IV, 4, 10; *Kāthaka*, XXXIX, 13. Même énumération avec un 28e en plus dans *Maitrāyaṇīsaṃhitā*, II, 13, 20 et *Atharvaveda*, XIX, 7. L'alternance des deux nombres s'est perpétuée.

[3] *Bṛhadāraṇyaka-up.* I, 5, 14. Prajāpati l'Année y est considéré comme ayant 16 parties, dont une est fixe et dont les 15 autres correspondent aux nuits de la Lune croissante ou décroissante. L'« année » (*saṃvatsara*) visée ici est donc la période du demi-mois.

[4] Manu, I, 67-72.

On pourrait croire que ces calculs nous éloignent du nombre 108 et que, dans le symbolisme astronomique, c'est 432 qui devrait être devenu seul significatif. Il n'en est rien. Nous avons la preuve que chez les astronomes même 108 restait conçu comme le nombre-clé du système, le symbole de sa totalité. Non seulement Āryabhaṭa, comme nous l'avons déjà signalé (p. 544), a fait chacun des quatre *yuga*, et non plus seulement le dernier, égal à 1.080.000 ans, permettant ainsi la symbolisation par 108 du *yuga* en général et non plus seulement du *yuga* actuel, mais encore il a donné 108 stances exactement à une de ses œuvres de l'échelle, usuelle en littérature sanskrite, des précis en une centaine de stances et qui est appelée pour cette raison *Āryāṣṭaśata* «Les cent huit d'Ārya» et en même temps «Les cent huit *āryā*», d'après le nom du mètre en lequel ces stances sont composées [1]. De même Brahmagupta a rédigé en 1008 *āryā* son *Brahmasphuṭasiddhānta*, de l'échelle des traités en un millier de stances.

Cette remarque nous permet aussi de préciser en quel temps le nombre 108 était ainsi en honneur chez les astronomes indiens : Āryabhaṭa a écrit qu'il avait 23 ans révolus lorsque 3.600 ans du *yuga* actuel venaient de passer, c'est-à-dire en 499 A. D. [2] et Brahmagupta, né en 598, écrivait en 638.

La plupart des astronomes indiens ont d'ailleurs donné au nombre 108 une autre valeur astronomique que celle de base de la durée des périodes cosmiques et particulièrement de la période cosmique actuelle, le *Kaliyuga*. Ils connaissent le mouvement des équinoxes tout en le considérant à tort comme libratoire, le faisant consister en une oscillation de 27 degrés de part et d'autre d'un point fixe, à raison de 54 secondes par an. L'amplitude d'oscillation serait donc de 54° et le point équinoxial parcourrait entre deux passages au même point effectués dans le même sens, 108°. L'évaluation de la vitesse de précession est un peu supérieure à la vitesse réelle (50", 26), meilleure que la vitesse d'Hipparque beaucoup trop faible (36") mais il est clair qu'elle n'est pas un pur résultat astronomique et que le nombre donné a été arrondi dans l'ordre de grandeur de la vitesse réelle pour être en rapport avec 108, dont 54 est la moitié.

Nous sommes décidément bien fondés à croire que, si le monument du Bàkhèṅ porte 108 tours autour d'une centrale, alors qu'il représente la montagne cosmique, c'est par l'application des idées qu'avaient sur le nombre 108 les spécialistes indiens les plus autorisés de la cosmologie, les astronomes des siècles qui précèdent immédiatement l'époque où il a été construit et dont les enseignements ont bien été transportés au Cambodge car ils y sont la base du système de datation des inscriptions. Dans un monument qui figure le pôle divin de l'univers, les 108 tours représentent la durée cosmique par le nombre-clé de sa période générale et particulièrement du présent âge du monde.

* * *

La disposition des tours. — L'examen du monument et de la disposition des tours peut cependant faire douter qu'elles symbolisent bien une période de révolutions cosmiques. Ces tours ne sont point disposées circulairement, comme on l'attendrait en principe pour l'évocation du cercle de l'année ; elles sont en carré. D'autre part, elles ne sont point toutes identiques en grandeur et en position comme devraient

---

[1] L'ouvrage est en trois parties qui forment avec une quatrième placée en introduction et contenant des tables astronomiques en notation arithmétique particulière, l'*Āryabhaṭīya* en 123 stances.

[2] *Āryabhaṭīya*, III, 10. Cf. W. E. Clark, *The Āryabhaṭīya of Āryabhaṭa*, Chicago, 1930, p. 54, 55.

l'être les années successives d'une période. Nous devons donc chercher si leur structure et leur agencement de fait restent compatibles avec le symbolisme auquel leur nombre les destinait.

L'équivalence de la figure carrée avec un cercle a été parfaitement établie par M. Mus [1] pour la symbolisation de l'horizon par les points marquants du cours du Soleil, les points cardinaux dont le carré orienté précise les positions. Or ici la symbolisation simultanée du Meru avec les 33 dieux qui devaient être visibles de chacun des quatre points cardinaux imposait spécialement de donner quatre faces orientées et par conséquent d'adopter le carré : au surplus, dans la pratique des astronomes et astrologues indiens, la figuration du cours annuel du Soleil, le zodiaque, par un carré, voire un rectangle, au lieu d'un cercle est tout à fait courante. Cette pratique vient peut être simplement de ce qu'il est plus aisé de tracer des droites que des courbes et de ce que la division du pourtour d'un carré en douze cases suffit à la représentation des douze signes du zodiaque. Mais régulièrement admise [2] elle constitue une convention normale des symbolisations de l'année.

Les tours, au lieu d'être identiques les unes aux autres sont de trois sortes : les quatre grandes tours du sommet environnant la tour principale du centre, soixante tours réparties par douze sur cinq gradins et quarante-quatre tours inférieures. Dans chaque groupe ces tours sont pareilles entre elles.

La différenciation de celles du groupe d'en haut s'explique immédiatement par leur fonction de symbolisation du Meru aux cinq sommets : le sommet proprement dit au centre, les quatre *viṣkambha* autour (cf. p. 534), en même temps que de représentation des trois pics portant respectivement les villes de Viṣṇu, Brahma et Çiva et qui apparaissent seuls quand ils sont regardés de chacun des points cardinaux.

Le groupe de soixante rangées par douze sur cinq gradins rappelle immédiatement le double cycle de la révolution de Bṛhaspati, Jupiter, qui sert couramment dans une partie de l'Inde, surtout dans le Sud, comme système de datation astronomique. Le cycle de 12 ans correspond à la durée approximative de la révolution de Jupiter. Il a été rarement employé pour les datations, mais son multiple par cinq, le cycle de 60 ans est bien connu depuis le VIe siècle A.D. et il a probablement commencé à être en usage depuis le début du Ve siècle au moins. Il apparaît donc tout naturel d'interpréter la disposition spéciale donnée à 60 des 108 tours du grand cycle cosmique comme ayant eu pour but d'y marquer simultanément la place de ces deux cycles de Jupiter. Par surcroît, les séries de 12 tours rappellent encore le cycle des douze animaux usuel au Cambodge [3].

Restent les 44 tours inférieures, dont le chiffre n'apparaît pas comme significatif en lui-même mais se justifie assez comme complément à 108 du nombre total, et dont la disposition, deux étant de chaque côté dissimulées par deux autres, permettait de faire apparaître aux yeux du spectateur placé à un des points cardinaux, en une place correspondant à celle du gardien de ce point cardinal face au

---

(1) Barabudur, *BEFEO*, XXXII, p. 428 et suiv.

(2) La figuration du zodiaque dans un carré est bien plus fréquente que par un cercle. Des trois principaux usages relevés par Hari Prasanna Chatterjee *The Brihajjatakam of Varaha Mihira*, Sacred Books of the Hindus, XII, Allahabad 1912, p. 34-36, dans les Provinces Unies et l'Oudh, dans le Bengale et dans le Sud, dans le Bengale seulement la figure est un cercle ou un carré, ailleurs c'est un carré.

(3) Sur lequel cf. G. Cœdès, *L'origine du cycle des douze animaux au Cambodge*, *T'oung Pao*, XXXI, 1935.

Meru, le complément à 33 des tours figurant les demeures des 33 dieux de ce Meru.

Nous nous trouvons donc, au Bàkhèṅ, en présence d'une pyramide où les périodes astronomiques reconnues par la science indienne transportée au Cambodge sont symbolisées. Ceci n'est pas sans évoquer les interprétations qui ont été données de la pyramide de Chéops comme d'un monument matérialisant des mesures géodésiques et astronomiques découvertes par les anciens Égyptiens. L'analogie est toutefois plus superficielle que réelle et il serait bien imprudent d'y voir une confirmation du symbolisme imputé à la pyramide égyptienne. Il existe en effet une différence capitale entre les deux symbolismes. Celui du Bàkhèṅ s'appuie d'abord sur une identification formelle du monument du Bàkhèṅ avec le mont central Meru et sur la détermination des idées en vigueur dans le milieu et au temps des constructeurs, sur ce mont et sur le système dont il fait partie. Au contraire, l'interprétation de la structure et des mesures du monument égyptien est sans appui dans les données épigraphiques égyptiennes et elle impute gratuitement à l'Égypte ancienne la connaissance des mesures qu'on y veut retrouver, ainsi que le souci de les représenter.

Certes, il n'est pas absurde en soi de penser qu'une science géodésique très avancée ait pu exister et se perdre avant la création de la nôtre, mais il faudrait qu'elle soit attestée indépendamment. Tant qu'elle ne l'est pas, il y a spéculation en cercle vicieux à fonder la croyance en la réalité de sa représentation sur la supposition de son existence et la supposition de cette existence sur celle de cette représentation. La convenance alléguée des dispositions et mesures de la pyramide à une pareille représentation ne serait pas recevable pour preuve, quand bien même elle ne serait pas contestée [1]. Elle ne prouve que l'ingéniosité des auteurs à choisir parmi les innombrables données scientifiques modernes celles qui cadrent à la fois avec leur hypothèse et avec les données matérielles dont cette hypothèse veut rendre un compte systématique. Aucun symbolisme ne se prouve par sa rigueur interne et sa seule possibilité logique et mathématique. Celles-ci sont des conditions nécessaires mais non suffisantes. Elles doivent être complétées par la preuve ou au moins la présomption historique que le possible a effectivement été réalisé. Dans le cas de la pyramide de Chéops, cette preuve et cette présomption manquent. Dans celui de la pyramide de Yaçovarman, la preuve se présente dans les inscriptions pour la valeur de Meru qui lui est donnée, et la présomption historique existe pour la valeur de représentation des périodes astronomiques sur ce Meru, parce que la connaissance de ces périodes en relation avec le Meru est établie dans le système savant des constructeurs. La convenance du nombre de tours visibles de chaque point cardinal pour représenter les dieux du Meru, celle du nombre total des tours pour figurer la période cosmique générale et actuelle et celle des nombres de tours différenciées pour symboliser les trois grands dieux et les révolutions astronomiques concomitantes de celles du Soleil et de la Lune comprises dans la grande période, ne seraient pas à elles seules, même simultanées comme elles sont, des preuves de l'interprétation symbolique que nous proposons. Mais elles montrent simplement de quelle manière le symbolisme indiqué d'une façon générale par les inscriptions a été réalisé dans le détail, conformément au système cosmologique indien auquel il se référait.

---

[1] L'astronome E. M. Antionadi, *L'astronomie égyptienne*, Paris, 1934, qui admet une valeur de monument astronomique pour la pyramide (p. 115 et suivantes) n'en affirme pas moins l'inanité de ce qu'il appelle la «religion des pyramidistes» (p. 142). Cf. récemment O. Neugebauer, *The exact sciences in Antiquity*, Copenhagen, 1951, p. 91.

*
* *

La valeur du symbolisme du Bàkhèṅ[1]. — Nous sommes donc en présence d'un symbolisme cosmique à la fois structural et temporel. La pyramide de Yaçovarman figure simultanément le pôle divin du monde et les périodes principales des révolutions cosmiques qui ont lieu autour de l'axe passant par ce pôle. Centre, idéal sinon exactement géographique, de la capitale et du royaume khmer, elle y transporte le point recteur de l'univers dans sa constitution et dans sa durée, le siège de l'assemblée divine qui, sous le principat d'Indra et la souveraineté de Brahman, Viṣṇu et Çiva, veille à l'Ordre du monde. La fonction que le monument assume ainsi va nous apparaître pleinement conforme tant à l'idéal indien de la royauté qu'aux panégyriques de Yaçovarman dans les inscriptions sanskrites du Cambodge.

Ces panégyriques ont été fréquemment considérés comme de simples éloges ampoulés et conventionnels, composés pour les rois dans le style raffiné de la poésie sanskrite et sans commune mesure avec leur grandeur réelle. Il faut pourtant observer que le style grandiose des panégyristes est souvent bien en harmonie avec la splendeur des réalisations architecturales des rois célébrés, splendeur exceptionnelle dans le monde et où il n'est pas surprenant que l'opinion populaire ait voulu voir une marque de l'intervention des dieux. La rhétorique des inscriptions gravées sur de tels monuments ne saurait être tout à fait vaine ; elle manifeste dans la parole poétique le même idéal de grandeur qui a été effectivement atteint dans les œuvres de pierre. Ce qui paraît extravagance d'adulateurs pédants doit être reconnu, à la réflexion, complément nécessaire d'un effort de constitution du royaume en microcosme idéal, réplique de l'univers régi selon l'Ordre suprême du Dharma, et du roi comme représentant terrestre des dieux régisseurs de cet Ordre.

« L'éloge du roi Yaçovarman, écrivait Barth à propos de la stèle de Praḥ Bat[2], est un morceau de bravoure aussi banal pour le fond que prétentieux pour la forme ». Mais la prétention n'est pas personnellement celle du roi ou du poète de cour, elle est celle de la théorie qui transporte l'Ordre cosmique sur la Terre, qui relie le royaume et le monde, le roi et les dieux. La banalité, d'autre part, n'est que la conséquence d'une fixité de l'idéal. Le roi dont la puissance est bien établie est le substitut ici bas des dieux et il est lui-même un dieu, un *deva*. Le panégyriste n'a point le choix des qualités ou des exploits qu'il doit chanter et qui appartiennent au roi *ex officio*, car ce sont les qualités et les exploits toujours les mêmes que la tradition mythique attribue aux divinités. Le roi, auquel Manu, grande autorité au Cambodge ancien[3], fait cumuler les natures et imiter les fonctions des dieux[4], verra nécessairement ses actes égalés aux exploits de ces dieux et sans proportions gardées car il s'agit moins de le louer que d'établir son identification à ses modèles divins. Ce qui est en jeu n'est pas la vanité royale mais le transfert dans le royaume de la souveraineté sur l'univers, transfert que le panégyriste fait mieux que de constater, qu'il consacre et reconsacre dans la formule poétique, comme l'architecte l'effectue

---

[1] Nous ne considérons ici que le symbolisme qui préside à la structure générale du monument, non l'utilisation rituelle des constructions ni les détails d'aménagement.

[2] *ISCC*, p. 362.

[3] *ISCC*, XIV, B, 30, LVI, C1, 8, etc.

[4] Cf. *Les « deva » d'Asoka, « dieux » ou « divines majestés »? JA*, 1949, p. 230. Voir surtout Manu VII, 4-8, IX, 301-311. Dans les inscriptions du Cambodge la mythologie épique et pouranique introduit comme dieux auxquels le roi s'assimile, à côté d'Indra mentionné par Manu parmi d'autres, les figures, devenues prépondérantes, de Brahman, Viṣṇu et Çiva sous de multiples formes.

dans les monuments symboliques. Lorsque les poètes sanskrits égalent les rois aux dieux, ils ne font point toujours œuvre de rhéteurs pédants, comme certains érudits du XVIIIe siècle qui dédiaient des vers latins à des princesses qu'ils égalaient à Minerve. Ils composent dans un milieu où les dieux ne sont pas seulement des thèmes littéraires mais d'abord des réalités souveraines, ils font œuvre de *kavi* créateurs de «corps de gloire» (*yaçaḥkāya*) pour l'avenir et, par là, sont des *prajāpati*, des maîtres de la création, comme disait l'historien Kalhaṇa [1]. Aussi leurs éloges ont-ils toutes chances de cacher souvent, sous la banalité apparente des rappels mythologiques, des événements réels magnifiés non par simple métaphore, mais par intégration au système général de mise en corrélation du monde royal avec le monde divin.

Il s'en faut de beaucoup que nous puissions reconnaître dans chaque trait des éloges de Yaçovarman des références à ses actes réels, ni même que nous puissions affirmer que ses contemporains en reconnaissaient toujours, mais nous avons déjà cru pouvoir légitimement retrouver une allusion au Bàkhèṅ dans une inscription de Lolei et nous avons le droit d'en chercher d'autres : même s'ils suivent un principe établi et ressemblent à ceux de bien d'autres rois, les éloges qui font de Yaçovarman Indra lui-même ou l'émule de Brahman, Viṣṇu et Çiva, peuvent-ils être sans rapport avec le fait qu'il a consacré au centre de sa capitale la montagne de ces dieux?

C'est à Indra surtout que Yaçovarman est couramment identifié ou mis en équivalence sur le plan terrestre. La stèle de Praḥ Bat [2] proclame dans l'éloge qu'elle fait de lui :

dvābhyām avāryyavīryābhyān nāthavad viṣṭapadvayam |
loko yañ jayinā yena mahendreṇa triviṣṭapaḥ ||

«Le double monde a des protecteurs grâce à deux êtres à l'héroïsme irrésistible : ce monde-ci grâce au vainqueur (le roi), le triple ciel grâce au grand Indra».

De plus, l'appelant au vers 16 Çrīyaçovarmadeva [3], le même texte au vers 18 dit qu'il est appelé le grand Indra par les rois : ce deva de la Terre a donc sur les rois, autres deva terrestres, la souveraineté de Mahendra sur les deva célestes. Il est comparé au «grand Indra des Marut» à Koḥ Ker [4], au grand Indra des rois encore à la terrasse bouddhique M d'Aṅkor Thoṃ [5]. Au Phīmānàkàs [6], il est *rājendra*, «Indra des rois» et doué de l'héroïsme de Mahendra et d'Upendra, c'est-à-dire d'Indra et de Viṣṇu-Kṛṣṇa. Ce dernier trait fait allusion à la légende de Kṛṣṇa dans le *Harivaṃça* [7]. Kṛṣṇa est vainqueur d'Indra dont il a fait délaisser le culte et rendu vaine la fureur vengeresse, en élevant en l'air le mont Govardhana pour en faire contre ses oranes un abri aux vaches et aux pasteurs. Indra vaincu lui donne l'onction royale (*abhiṣeka*) et partagera avec lui Mahendra, les hommages des hommes sous le nom d'Upendra (vers 4020). Le monde terrestre que Kṛṣṇa a protégé est en réalité le monde des Vaches, le Goloka, qu'Indra décrit dans la série des cieux comme au-dessus même

---

(1) *Rājataraṅgiṇī*, I, 3-4.
(2) *ISCC*, XLIV, st. 27, p. 367, trad. 373 (modifiée ici).
(3) Même appellation ailleurs : O Dambaṅ st. 11, G. Cœdès, *Inscr. du Camb.*, III, p. 106, 108.
(4) Pràsàt Andóṅ, st. X, *Inscr. du Camb.*, I, p. 62, 66.
(5) *Inscr. Camb.*, II, p. 184, 185, st. XIV.
(6) *ISCC*, p. 548-49 et *Inscr. Camb.* III, p. 200, 202. st. 4.
(7) *Adhyāya* 75 (*govardhanadhāraṇa*) et 76 (*govindābhiṣeka*), éd. Calcutta, 74 et 75, trad. Langlois. Barth a déjà relevé dans d'autres inscriptions de même époque relatives à Yaçovarman, la familiarité du poète avec la légende épique et mythologique, particulièrement avec le *Harivaṃça* (*ISCC*, p. 417).

du monde de Brahman (vers 3989) mais «s'affaissant» (*sīdamāna*, vers 3994) — c'est-à-dire s'abaissant sur la Terre — grâce à Kṛṣṇa.

Cette identification de Yaçovarman avec Kṛṣṇa rejoint celles que nous avons déjà vues avec Viṣṇu (p. 530) et se trouve impliquée aussi pour Rājendravarman, héritier indirect de sa puissance et de ses titres, lorsque l'inscription de Prè Rup proclame que ce roi a obtenu d'Indra l'*abhiṣeka*[1].

La mise en parallèle de Yaçovarman avec Çiva est plus rare. Cependant, outre qu'il est explicitement comparé à Kārtikeya, fils de Çiva, à Praḥ Bat[2], il est dans la même inscription un autre Rudra[3] :

dagdhāṅgasyāpy anaṅgasya sthitaṃ saundaryyajaṃ yaçaḥ |
tad dagdhum iva rudreṇa yo nu kāntatamaḥ kṛtaḥ ||

«Même quand il eut le corps brûlé, la gloire de l'Amour, née de la beauté, a duré; comme pour la brûler par Rudra, c'est lui qui a été fait le plus charmant.»

On voit que si Yaçovarman a été créé pour faire disparaître le *yaças* de l'Amour et si c'est là faire brûler ce *yaças* par Rudra, c'est qu'il est précisément Rudra.

Une autre stance encore dans la même inscription[4] en fait tout à la fois un Çiva et un Brahman :

yaṃ vīkṣya vismayo dhātur itīvāyaṃ prajāpatiḥ |
ātmanaḥ pratisṛṣṭo me kim abhūt parameçvaraḥ ||

«Quand il l'eut considéré, on eût dit que l'Ordonnateur (Brahman) avait de l'étonnement : ce maître des créatures (roi et aussi Brahman) a été émis de moi-même en réplique à moi, comment est-il devenu suprême seigneur (roi suprême et Çiva).»

Égalé aux dieux principaux du Meru dans ces exemples, qui ne sont pas les seuls, Yaçovarman est encore comparé au Meru lui-même ou placé au-dessus des autres rois comme le Meru au-dessus des autres montagnes et c'est particulièrement en ces cas qu'il paraît permis de chercher des allusions au fait qu'il avait établi un Meru et de constater que la possession de ce Meru était essentiellement pour lui symbole de suprématie.

On lit dans l'inscription de Lolei[5] :

tattvoktir abhavat sarvvastavo yasya guṇāhṛtaḥ |
yad yat spṛçati merau hi sauvarṇṇan tat tad īkṣitam ||

«C'était un énoncé de vérité (ou des réalités, sens philosophique) que toute la louange attirée par ses qualités (qualités de la Nature, sens philosophique) : tout ce qui touche au Meru est regardé comme d'or.»

Mieux qu'une comparaison de sa personne avec le Meru, il faut voir là sans doute une allusion au fait qu'il touchait lui-même à un Meru et en tirait sa prééminence.

Dans l'inscription de Praḥ Bat[6] on a :

uttuṅgāny uttamāṅgāni vṛddhāny anyatra bhūbhṛtaḥ |
atyuttuṅgatvam icchanto kurvvan yaccaraṇāmbujaiḥ ||

---

[1] *Inscr. Camb.* I, p. 79, 108, st. XVIII.
[2] *ISCC*, XLIV, st. 16, p. 365, 371.
[3] *Ibid.*, st. 20.
[4] *Ibid.*, st. 26, p. 366, 372.
[5] *ISCC*, LV, st. 47, p. 399, 408.
[6] *Ibid.*, XLIV, st. 17, p. 365, 371.

«Leurs hautes têtes, les supports de la Terre (rois et montagnes) qui les désiraient accrues par ailleurs, les ont rendues telles grâce au lotus de ses pieds» (il s'est élevé au-dessus d'eux et d'elles qui s'y sont soumis volontiers, accroissant leur hauteur en y ajoutant la sienne qui leur est extérieure).

De même, les stèles de la chaussée du Bàràỳ, Thnal Bàràỳ :

dūrād deyodayān bhaktān anvīkṣitum ivādarāt |
yasyārurohāṅghrirajo bhūbhṛnmūrddhaparamparām || [1]

«Comme pour inspecter de loin avec soin les dévoués, apparitions des redevances (qu'ils lui apportent comme vassaux, et : les dévots, levers de ses dons, c'est-à-dire occasion pour lui de donner), la poussière de ses pieds (c'est-à-dire lui-même respectueusement désigné) est montée sur la série des têtes des supports de la Terre (rois et montagnes).

bhūbhṛtāṃ mānatuṅgo yaḥ kāñcanābhā(ṃ) çubhān dadhat |
kāntitejonidhir mmerur dhṛtārkkendur ivābabhau || [2]

«Lui, élevé à la mesure des supports de la Terre (des montagnes, et : élevé par l'estime des rois), ayant le bel éclat de l'or, trésor de beauté et de rayonnement, il a brillé comme le Meru qui porte le Soleil et la Lune.»

yasyottarācalasthānāsthitādhaḥkṛtakaṇṭakā |
loke kīrttir avādhaiva pṛṣṭhataḥsthāpitāmṛtā || [3]

«Pour lui, elle siège sur un lieu de montagne supérieur, après avoir surmonté les épines (et les obstacles), la renommée en ce monde, sans entrave, ayant surpassé l'ambroisie.»

Dans cette dernière stance, l'allusion paraît bien directe à la montagne où Yaçovarman avait placé le centre de sa capitale, son lieu de triomphe avec le liṅga Yaçodhareçvara. Mais celle où est mentionnée une série de montagnes sur lesquelles le roi serait monté ne peut se rapporter au seul Bàkhèṅ. S'il faut voir dans les panégyriques des révérences magnifiantes à des réalités, Yaçovarman a consacré plusieurs montagnes et non pas le seul Phnoṃ Bàkhèṅ. Or, c'est bien ce que nous confirment peut-être une inscription postérieure au temps de Yaçovarman, mais qui récapitule ses fondations, l'inscription de Bàksĕi Čàṃkròṅ, et, en tout cas, les données archéologiques.

L'inscription de Bàksĕj Čàṃkròṅ, que M. Cœdès vient de réinterpréter [4] après l'avoir publiée et étudiée dès 1909, se réfère certainement au Bàkhèṅ dans la stance 29 où il est dit que le roi a établi plus de cent dieux sur des sommets montagneux et dans une île, cette île étant à Lolei. Comme l'a observé M. Cœdès, le singulier apparemment collectif qui est employé *çatādhikaṃ devaṃ*, pourrait désigner un unique «dieu», en l'espèce un liṅga sous plus de cent formes, ce qui serait réalisé dans les tours du Bàkhèṅ. Mais les expressions employées pour désigner les sommets montagneux sont ambiguës par suite d'une accumulation de doubles sens. Ce sont *pañcādrikūṭeṣv iva pañcamerukūṭeṣu ca*, qui peuvent vouloir dire sur cinq sommets d'un Meru, et en ce cas le Phnoṃ Bàkhèṅ avec ses cinq tours supérieures serait seul désigné, ou qui peuvent encore signifier sur cinq Meru. M. Cœdès a recherché

---

[1] *ISCC*, LX B, st. 9, p. 506, 515.
[2] *Ibid.*, C, st. 9, p. 508, 520.
[3] *Ibid.*, LVIII D, st. 17, p. 459, 473.
[4] G. Cœdès, *Inscr. Camb.*, IV, 1952, p. 92, 98.

la possibilité de cette interprétation et constaté qu'on trouvait bien, en dehors du Båkhèṅ deux collines, le Phnoṃ Kròm et le Phnoṃ Bók portant des monuments de l'époque de Yaçovarman, ainsi que le Phnoṃ Dèi ou a été retrouvée une inscription de Yaçovarman, mais qu'on ne voyait pas où placer la cinquième colline.

Quoi qu'il en soit de la donnée équivoque de l'inscription, la présence au Phnoṃ Bók et au Phnoṃ Kròm de monuments du temps de Yaçovarman qui sont à trois tours consacrées à Brahman, Viṣṇu et Çiva, c'est-à-dire aux trois souverains suprêmes du Meru, fait de ces collines de nouveaux Meru. Ceux-ci sont moins complets que celui du Båkhèṅ qui figure les dieux Trente-trois et le temps ; ils n'en paraissent pas moins bien répondre à l'indication de la stance qui veut que Yaçovarman se soit élevé sur une série de montagnes.

Reste un doute à écarter sur la légitimité de reconnaître dans les inscriptions du temps de Yaçovarman des allusions à ces montagnes consacrées et particulièrement à son Mont Central. Il faut en effet, apparemment, que les monuments que nous considérons comme visés par les inscriptions ne soient pas postérieurs à celles-ci. Or, nous savons par l'inscription de Sdòk Kăk Thoṃ que le Mont Central n'a été constitué qu'après le transfert de la capitale de Hariharālaya à Yaçodharapura et une partie de nos inscriptions se réfère à des fondations qui paraissent du temps où le roi était encore à Hariharālaya. Mais nous devons observer qu'il est impossible que les préparatifs de la nouvelle fondation de capitale avec la construction du monument central, n'aient pas été commencés plusieurs années avant le transfert. Or, Yaçovarman a régné pendant une courte période, de 889 à 900 au plus. Il est clair que, dès avant son changement effectif de capitale, il avait déterminé un plan de constructions symboliques dont les panégyristes n'ont pas eu à attendre qu'elles soient entièrement achevées pour les chanter. En fait, il est certain qu'ils n'ont pas attendu ces achèvements, le monument du Phnoṃ Båkhèṅ lui-même n'a jamais été tout à fait terminé : les tours de la face occidentale sont restées en épannelage [1]. L'intention du roi de se constituer en représentant des dieux sur la Terre préexistait d'ailleurs par tradition à toute réalisation et certaines de nos inscriptions, celles de la chaussée de Bàrày, attestent dans leur structure même le souci précis d'un symbolisme de totalité qui est celui que nous avons reconnu dans le nombre des tours qui environnent au Båkhèṅ l'axe du monde. De même que ces tours sont 108, nombre qui représente la période cosmique et, dans le symbolisme astronomique lunaire, le produit de 27, nombre des mansions lunaires, par 4, nombre des phases lunaires, de même les stèles de la chaussée du Bàrày portent gravées chacune 108 stances, à raison de 27 sur chacune de leurs quatre faces [2]. Il est décidément impossible de séparer les intentions des poètes et des architectes d'un même roi khmer, les *kavi* qui lui font un corps de gloire et les *sthāpaka* qui consacrent cette gloire en créations monumentales.

Note additionnelle.

M. Au Chhieng, qui a bien voulu lire cet article en manuscrit, m'a fait profiter d'un certain nombre d'observations dont je le remercie et notamment des suivantes :

1. Il y a lieu de remarquer que le nom moderne de *Pā Khèṅ*, quelle que soit son interprétation, n'a rien de commun avec la double désignation ancienne que nous

[1] Cf. M. Glaize, *Guide*, p. 98.
[2] *ISCC*, p. 44.

avons rapportée, *yaçodharagiri* en sanskrit, *vnaṃ kantāl* en khmer. De plus, les deux formes de désignation ne sont pas traductions l'une de l'autre, contrairement à ce qui a lieu dans nombre d'inscriptions bilingues (ex. : K 32, *pṛthuçaila* = *vnam ruṅ* « colline large »; K 254, *bhinnācala* — *vnaṃ rhek* « colline fendue »), puisque *yaçodharagiri* veut dire « colline qui porte la gloire » et *vnaṃ kantāl* « colline centrale », c'est-à-dire Meru, d'où, dans le texte sanskrit de notre inscription, la comparaison additionnelle de ce *yaçodharagiri* avec le roi des Monts ou Meru auquel l'expression khmère l'identifie.

2. La position topographique de la colline de Bàkhèṅ est importante à noter pour sa fonction de colline du centre. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ fait allusion au district de « centre » (*kantāl*) et à un « district de l'Est » (*pūrvadigviṣaya*) et la toponymie moderne, que nous avons vu indépendante des noms anciens du Bàkhèṅ lui-même, paraît ici garder le souvenir d'une division du pays en districts ordonnés autour du Bàkhèṅ. *Phnoṃ Krom* signifie « Colline du Bas » ou « du Sud »; *Paschim* (= *paçcima* « Ouest ») est le nom d'une ville située près de l'actuelle frontière siamoise; *le* (= « en haut », « Nord ») est souvent attesté dans l'épigraphie.

3. *bhūmiṃ... vai jayapaṭṭanim* (ci-dessus, p. 530), lire : ...*vaijayapaṭṭanim* et entendre : « la terre vaijayapaṭṭanienne », c'est-à-dire « qui appartenait au village de la corporation (*varṇa*) des Vijaya » selon une interprétation nouvelle du texte khmer correspondant (D. 14).



Phoom Bàkhèṅ. — *a*, *b*. Vues aériennes.
(Clichés Aéronautique militaire d'Indochine.)

b

INTRODUCTION A LA PHONOLOGIE HISTORIQUE DES LANGUES MIAO-YAO

par

André G. HAUDRICOURT

Les langues miao-yao, parlées d'abord dans la vallée de Yang-tse et dispersées maintenant jusqu'au milieu de l'Indochine, ont été apparentées tour à tour à toutes les familles de langues voisines : thai, mon-khmer, tibéto-birman. Cependant il semble qu'avant de comparer des mots d'une langue miao avec des mots d'une autre langue, il faudrait être sûr que la forme du mot soit ancienne, or la comparaison des langues miao-yao montre qu'elles ont subi une évolution phonique assez récente et très divergente, certaines langues ayant mieux conservé les finales, d'autres les initiales. Le travail qui s'impose actuellement est donc de rechercher ce qui est ancien dans la structure phonologique de ces langues.

Nous utiliserons entre autre l'enquête inédite de l'École Française d'Extrême-Orient en 1938-1940 (G. Cœdès, directeur; P. Dupont, secrétaire) au Tonkin; un questionnaire franco-viêtnamien de près de 500 mots et phrases fut diffusé par voie administrative et rempli par des interprètes et des missionnaires, 23 de ces questionnaires remplis et déposés à la bibliothèque de l'E. F. E.-O. concernent des parlers de la famille miao-yao; j'ai pu en prendre connaissance en 1948 et en extraire une communication pour le Congrès international des orientalistes.

Les autres documents que j'utiliserai sont les trois dictionnaires dus à des missionnaires français, F. Savina et J. Esquirol, et des relevés de vocabulaires faits avec notation correcte des tons faits par un Siamois et par trois linguistes chinois.

Pour la clarté de l'exposé nous parlerons successivement des trois langues bien représentées en Indochine, les deux langues parlées par les Mán que nous nommeront mien et mun (d'après le nom de l'homme dans chacune d'elle), de la langue des Mèo, puis des langues restées en Chine, tel le kanao, qui sont intermédiaires entre les trois premières.

Il n'est peut-être pas inutile d'expliquer le titre de cet article; il ne s'agit pas de phonétique puisque je n'ai pas entendu moi-même ces langues, les documents indochinois que j'utiliserai ne sont pas l'œuvre de spécialistes exercés, les observateurs n'ont entendu les mots de ces langues qu'au travers de leur propre langue : viêtnamien ou français, c'est-à-dire à travers le système phonologique de leur langue maternelle.

---

[1] F. Savina, *Dictionnaire miao-tseu-français*, in *BEFEO*, t. XVI, f. 2 (1916). F. Savina, *Dictionnaire français-mán précédé d'une note sur les Mán Kim-di-mun et leur langue*, in *BEFEO*, t. XXVI, p. 12-255 (1926). J. Esquirol, *Dictionnaire 'ka nao-français et français-'ka nao*, impr. Soc. des Missions étrangères, Hong-Kong (1931), p. 49-520.

Cependant, étant donné le nombre de témoignages recueillis, les erreurs se compensent, par exemple en mien où une douzaine de parlers ont été notés, aucun ne l'a été convenablement, mais l'ensemble donne des indications sûres, non pas sur l'un des dialectes, mais sur ce que devait être la langue avant qu'elle ne se divise en plusieurs dialectes. Lorsque l'observateur n'a noté que cinq tons, nous ne pouvons savoir s'il s'est trompé en notant de la même façon deux tons différents, ou si le dialecte n'a effectivement que cinq tons parce que deux tons se sont confondus, mais la comparaison des dialectes nous prouve de façon sûre qu'il y avait bien six tons primitivement. Dès lors nous n'avons aucun intérêt à chercher quelle est la réalisation actuelle des tons dans chaque parler, il suffit d'avoir une notation symbolique qui indique pour chaque mot à quel tonème il appartient; j'emploierai la notation de Karlgren déjà utilisée dans mon travail sur le thai commun.

En ce qui concerne la notation des phonèmes, je resterai près de la réalité phonique, en employant la notation de Londres pour les voyelles :

ANTÉRIEURES	POSTÉRIEURES NON LABIALISÉES	POSTÉRIEURES LABIALISÉES
—	—	—
i	*ɯ*	*u*
e	*ə*	*o*
ɛ	*a*	*ɔ*

En ce qui concerne les consonnes, nous emploierons *c* (*ts*), *č* (*tš*), mais pour ne pas multiplier les signes diacritiques, des phonèmes seront notés par deux lettres : *ty*, *ky*, *hn*, *hm*, *tl*, *ng*, *hl*... *ʔn*..., les groupes de consonnes sont rares et seront expressément indiqués.

1. *La langue mien*

Les questionnaires de l'E. F. E.-O. remplis en mien noté en *quốc-ngữ* sont au nombre de 12 :

1. Parler des Mán Tiền de Thượng-quan, châu de Ngân-sơn, rempli par M. Dang-dinh Nhan (*Mscr. Europ.*, 207, II, 1).

2. Parler des Mán Lan-tiền[1] de Bang-đu, châu de Ngân-sơn, rempli par M. Trieu Tien Ban sous la dictée de M. Dang-dinh Nhan (*Mscr. Europ.*, 207, II, 2).

3. Parler des Mán Tiền de Nguyên Bình, province de Cao-bằng, rempli par le R. P. Jacq avec trois informateurs (*Mscr. Europ.*, 207, III, 4).

4. Parler des Mán de la province de Cao-bặng, rempli par M. Chu-van Tu (*Mscr. Europ.*, 207, III, 6).

---

[1] Les noms de tribu et d'informateur sont donnés avec l'accentuation des documents, il faut sans doute distinguer *tiến* (淀 ou 靛) «indigo» de *tiền* (錢) «sapèque», le premier étant l'abréviation du chinois *lan-tien* «indigo», le second du viêtnamien *đeo tiền* «suspendre des sapèques». Les Lan-tien, ou Lan-ten, sont souvent signalés comme parlant un dialecte mun, mais Lunet de La Jonquière (*Ethnographie du Tonkin septentrional*, p. 259) signale indirectement qu'ils parlent aussi un dialecte mien. Dans *sơn đầu* nous avons un ton *sắc* comme Lunet de La Jonquière alors qu'en viêtnamien on devrait avoir le ton *huyền* : *sơn đầu*.

5. Parler des Mán Đeo Tiền du Nord du châu de Mai-đa, province de Hoa-binh, rempli par M. Ban-van An (*Mscr. Europ.*, 207, V, 7).

6. Parler des Mán Đeo Tiền de Yên-lũng, châu de Hàm-yên, province de Tuyên-quang, rempli par M. Ban-van Ninh (*Mscr. Europ.*, 207, XVI, 6).

7. Parler des Mán Đại-bản de Bạch-xa, châu de Hàm-yên, province de Tuyên-quang, rempli par M. Trieu-trung-van (*Mscr. Europ.*, 207, XVI, 7).

8. Parler des Mán de la région de Chapa, province de Láo-kay, rempli par M. Dao-quang Hien (*Mscr. Europ.*, 207, VIII, 1).

9. Parler des Mán Thanh Phán de Báng-bén, village de Yên-mỹ, châu de Hoành-bồ, province de Quang-yen, noté par M. Lê-văn Lơ interrogeant M. Đặng-tiến Đức (*Mscr. Europ.*, 207, XIII, 3).

10. Parler des Mán Nga Hoàng de Thông-long, châu de Yên-lập, province de Phú-tho, noté par M. Triệu-văn Chính (*Mscr. Europ.*, 207, XI, 6).

11. Parler des Mán Sơn-đầu du Nord du châu de Mai-đá, province de Hoa-binh noté par M. Triệu-văn Khoa (*Mscr. Europ.*, 207, V, 8).

12. Parler des Mán de Vu-dich, châu de Bắc-sơn, province de Lang-sơn, noté par M. Duông-công-xứ (*Mscr. Europ.*, 207, VII, 4).

A ces documents inédits nous pouvons ajouter trois listes de mots déjà publiés, que nous numéroterons à la suite des précédents :

13. Parler des Mán-cóc ou Mán Tài-pản noté par F. Savina dans *Notes sur les Man Kim-di-mun et leur langue*, in *BEFEO*, t. XXVI, p. 14-25 (1926)[1].

14. Parler des Yao du Siam noté par Nai Chan Rangsiyananda et Luang Bamrung Nauvakarana dans *Journal of the Siam Society*, t. 19, p. 113-128 (1925).

15. Parler des Yao de la région de Lien-chan au Kouang-toung, noté par M. S. L. Wong dans *Ling-nan Science Journal*, v. 18, n° 2, p. 425-456 (1930).

Dans quelle mesure pouvons-nous nous fier aux transcriptions ? Les transcripteurs seront influencés par leur connaissance du viêtnamien et du thai, nous ne serons pas sûr que toutes les particularités du mien auront été notées. Examinons successivement les finales, les tons et les initiales.

Nous avons en finale la même série de voyelles et de consonnes qu'en thai avec cette différence qu'il n'y a pas de voyelles mixtes, soit : *a*, *ɛ*, *e*, *ie*, *i*, *ɔ*, *o*, *uo*, *u*, qui peuvent être suivies de *m*, *n*, *ṅ*, *p*, *t*, *k*, *w*, *y* et de l'occlusion glottale. Cette occlusion glottale finale représente un ancien *-k* final. En thai le *-k* ne tombe qu'après voyelle longue et il est probable que le mien distingue voyelle brève et voyelle longue, mais en *quốc-ngữ* viêtnamien la différence n'est notée que pour *a*, ex. : *dăt* «tisser», *dāt* «aile», la notation siamoise (parler n° 14) distingue mieux la quantité : *mŭṅ* «moucheron», *tŭṅ* «porc»; *tŏṅ* «est», *tōṅ* «cuivre». La notation chinoise (parler n° 15) ne note pas de quantité, mais les mots n'ont pas les mêmes voyelles que dans les autres parlers, les mots cités deviennent : *ddot* «aile», *moṅ* «moucheron», *tiṅ* «porc», *tuṅ* «cuivre».

---

[1] F. Savina donne le nom thai, d'origine chinoise : *coc* «corne» (角), nous avons vu le nom chinois *Tai-pan* «grande planche» (大板) sous sa forme sino-viêtnamienne au n° 7.

L'occlusion glottale est représentée en notation siamoise par le visarga, en notation chinoise quelquefois par *-h*, et pour le parler n° 12 elle est systématiquement notée par un *-t* après voyelle antérieure et par un *-k* après voyelle postérieure. Ex. : *pah* (14), *pak* (1) « nord » (北); *pɛ*, *pɛh* (14) « cent » (百), *fie* (8), *fi* (12), *heh* (15), « étain » (錫), *nɔ* (1, 11), *nɔk* (12), *nɔh* (14), *nuoh* (15) « oiseau » (นก); *lie* (2, 5, 8), *hlie* (3, 4), *hiet* (11, 12) « fer » (เหล็ก). Il est impossible de décider quelle est la prononciation actuelle, mais les emprunts chinois et les rapprochements thai permettent d'affirmer l'existence d'un ancien *-k*.

Les tons ont été notés au moyen des signes servant à noter les tons viêtnamiens et siamois, dans aucun dialecte il n'en a été distingué plus de cinq, cependant si l'on compare les parlers entre eux on distingue huit tons, et les emprunts chinois permettent de classer ces tons comme en chinois et en thai en deux séries.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	NOTATION EMPLOYÉE
Série haute															
a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	a	กา	notation variée	ˏa
ã	ã	ã	a	ã	a	ã	ã	ã	ã	a	ãã	ã	ก๋า	bas égal	ʿa
ả	ả	ả	ả	ả	ả	ảả	ả	ả	ả	ả	ả	ả	ก่า	bas descendant	a'
á	á	á	a	á	á	ạ	á	á	á	á	á	á(k)	ก๋ะ	aigu	a,
át	át	át	át	át	át	át	át	át	át	át	át	át	ก๋ด	aigu	at,
Série basse															
à	à	à	à	à	à	à	à	à	à	à	à	à	ก้า	haut descendant	ˍa
a	a	a	a	a	a	aả	ảà	ảa	ả	a	ả	àả	กา	aigu	ˉa
ạ	ả	ả	ả	a	a	a	á	ạ	a	a	a	a	ก่า	haut égal	a˗
à	à	à	à	à	à	a	a	ạ	a	ạ	ạ	ạ(k)	กะ	haut égal	aˍ
ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	ạt	กด		atˍ

Nous pouvons maintenant donner des exemples à chacun de ces tons :

ˏfam « troisième » (三), *ˏfäy* « est » (西), *ˏfey* « soie » (絲), *ˏi* « deux », *ˏpuo* « trois », *ˏfɔṅ* « flèche », *ˏuom* « eau », *ˏtɔn* « fils », *ˏnaṅ* « serpent », *kɛṅ* « ver », *ˏdāɯ* « terre », *ˏfāy* « sable », *ˏlaɯ* « pierre », *ˏcɯ* « banane » (樵), *ˏkiem* « or » (金), *ˏyāṅ* « plan de riz » (秧), *ˏpyey* « cheveux », *ˏkyăy* « poulet » (鷄), *ˏkyaṅ* « cou », *ˏgoṅ* « tête », *ˏsie* « ventre », *ˏwin* « saoul », *ˏdie* « étoffe », *ˏluy* « veste », *ˏthey* « échelle », *ˏsɔ* « herse », *ˏmɛṅ* « bleu-vert ».

ʿkyuo « neuvième » (九), *ʿkyo* « chien », *ʿñiem* « pleurer », *ʿmien* « esprit », *ʿa* « chair », *ʿpuo* « incinérer », *ʿbuṅ* « os », *ʿtiɯ* « alcool », *ʿšʷay* « cendre », *ʿmie* « herbe », *ʿtuoy* « queue », *ʿgāy* « merde », *ʿzāɯ* « sel », *ʿkoṅ* « parler » (講), *than'* « charbon » (炭), *fey'* « quatrième » (四), *fāy'* « petit » (細), *ño'* « sein », *kyay'* « pénis », *zo'* « foyer », *tāy'* « tuer », *dieṅ'*

« arbre », *lun'* « jeune », *făw'* « monter », *buon'* « nuage », *yăw'* « vent », *beṅ'* « montagne » *siew'* « fumée », *pen'* « bec », *cew'* « cultiver », *cuoṅ'* « planter » (種), *caw'* « patte », *bew'* « panthère » (豹), *tie'* « père », *ko'* « vieux », *go'* « mari », *gwăy'* « ongle », *kɔ'* « frère aîné », *hew'* « pantalon » (褲), *do*$_2$ « doigt », *sa*$_2$ « sésame », *su*$_2$ « céréale » (粟), *sie*$_2$ « jeune femme », *kie*$_2$ « noir », *dop*$_2$ « cuir », *hop*$_2$ « boire », *kiep*$_2$ « ours », *pyop*$_2$ « enterrer », *ap* « canard » (鴨), *si*$_2$ « rouge », *yet*$_2$ « premier » (—), *siet*$_2$ « septième » (七), *pet*$_2$ « huitième » (八), *tiet*$_2$ « vagin », *muot*$_2$ « ôter », *khot*$_2$ « trou », *hat*$_2$ « couper » (割), *dăt*$_2$ « aile », *dăt*$_2$ « tisser », *kiet*$_2$ « rire ».

ˍ*tôṅ* « cuivre » (銅), ˍ*tɔṅ* « sucre » (糖), ˍ*mien* « homme », ˍ*ñʷan* « argent » (銀), *nam* « sud » (南), ˍ*ña* « dent » (牙), *lüṅ* « ciel », *miṅ* « aller », ˍ*tăy* « venir », ˍ*nɔm* « feuille, oreille », ˍ*peṅ* « fleur », *peṅ* « plaine » (平), ˍ*yun* « plomb » (鉛), ˍ*kem* « forêt », ˍ*zun* « racine », ˍ*wa* « branche », ˍ*liṅ* « rizière », ˍ*tăw* « animal », ˍ*yui* « bouche », ˍ*yuṅ* « chèvre », ˍ*cun* « nid », ˍ*ñuṅ* « bovidé », ˍ*wieṅ* « jaune », ˍ*yăy* « cerf », *bŏ lŏm* « chat », *dă măw* « tigre », ˍ*dien* « tigre », ˍ*cow* « crapaud », ˍ*yuo* « pêcher sans ligne », ˍ*kyuo* « tante paternelle cadette », ˍ*mien* « femme de l'oncle utérin », ˍ*yew* « huile » (油), ˍ*kyun* « jupe », ˍ*wan* « collier », ˍ*kiem* « bracelet », ˍ*keṅ* « porte », ˍ*can* « bois à brûler », ˍ*doṅ* « carquois », ˍ*lay* « charrue » (犂), ˍ*duo* « neuf (9) ».

ˉ*ma* « cheval (馬), ˉ*čʷaṅ* « éléphant » (象), ˉ*čiṅ* « flèche » (箭) ˉ*tüṅ* « porc », ˉ*năw* « rat », ˉ*muoy* « abeille », ˉ*muon* « nuit », ˉ*yun* « accoucher », ˉ*ñey* « femelle d'oiseau », ˉ*lăw*ˏ « nid », ˉ*ha* « semer » (下), ˉ*muṅ* « moucheron », ˉ*yew* « oncle paternel cadet », *năw*ˏ « oncle utérin », ˉ*ya* « tante paternelle », ˉ*le* « cadette », ˉ*puo* « main », ˉ*wie* « urine », ˉ*caw* « jambe ».

*han*ˏ « sueur » (汗), *ṅey*ˏ « deuxième » (二), *puon*ˏ « vanner, séparer » (分), *tey*ˏ « terre » (地), *ya*ˏ « descendre » (下), *muoy*ˏ « œil », *tay*ˏ « mourir », *zu*ˏ « coupe-coupe », *pam*ˏ « marécage », *liṅ*ˏ « éclair », *čun* « chasser », *dăw*ˏ « pondre », *kon*ˏ « grillon », *tom*ˏ « pêcher au poison », *ma*ˏ « mère », *muo*ˏ « sœur cadette », *to*ˏ « aînée », *puy*ˏ « coton », *măṅ*ˏ « regarde », *luo*ˍ « sixième » (六), *nɔ*ˍ « oiseau (鳥), *ci*ˍ « natte » », *ciep*ˍ « dix » (十), *tăp*ˍ « piler », *top*ˍ « haricot », *băt* « pêcher à la ligne ».

La distinction entre *c* (*ts*), *č* (*tš*) et *ky* est fondée sur le parler n° 3 noté par un Français, de même, pour la distinction entre *z* et *j*, il ne paraît pas possible de distinguer entre *j* (*ž*) et *y* à l'initiale.

Par contre les parlers 1 à 5 confondent les brèves et les longues, distinction conservée dans les parlers 6 à 14.

Les mots : *wie* « urine », *wieṅ* « jaune », ont cette forme dans les parlers 9 à 13, il ont subis une interversion dans les parlers 1 à 5 : *yuo*, *juaṅ*. L'appendice labio-vélaire fréquent dans les parlers 1 à 5 : *čʷaṅ* « éléphant », *ñʷan* « argent », disparaît dans les parlers 9 à 13 : *čaṅ*, *ñan*.

La langue mien a connu des combinaisons initiales de consonnes comportant un *l* comme second élément, mais cet *l* s'est amuit ou est passé à *y* dans les parlers notés par des Français ou par des Siamois (n°s 3, 13, 14) qui auraient pu noter convenablement ces groupes de consonnes. On n'en trouve trace que dans les parlers 5 et 6 (tribu Đeo Tièn) noté par des Viètnamiens le groupe est disjoint par une voyelle neutre dans le parler 5 et le groupe *pl* est seul noté dans le parler 6. Nous constatons des groupes dans les mots suivants : ˏ*kluṅ* « arc-en-ciel », ʻ*klău* « chemin », *klăw'* « œuf », *klup'* « sauterelle », ˍ*glan* « marais », ˏ*pla* « cinq », ˏ*pley* « quatre ». ˏ*pley* « poil », ʻ*pley* « pierre », *pley'* « torche », ʻ*plăw* « maison », *plăw'* « courir », ˉ*plăw* « poisson », *plup* « enterrer », ˍ*blăw* « riz en herbe », *blie'* « lécher », *bliet*$_2$ « langue », ˏ*bliṅ* « singe », *bluṅ*ˏ « pluie », *bluy*ˏ « nez », *blut*ˍ « gluant ».

La langue mien connaît toute une série de consonnes aspirées dont la notation a été difficile pour les Vietnamiens, les Siamois et les Français. Il est donc impossible d'affirmer que ces consonnes soient présentes dans tous les parlers, elles ne sont nettes que pour 3, 4, 9, 13, 14.

Les sonantes aspirées ont été notées par un *h* ou une apostrophe ' placée avant ou après la consonne, il s'agit probablement de consonnes sourdes dont l'aspiration a lieu en même temps que l'articulation de la consonne, mais nous les noterons conventionnellement par un *h* placé avant.

hl se rencontre dans les mots suivants : *hla'* « lune », *ˏhlañ* « corde », *ʿhlăw* « bambou », *ʿhlăw* « mesurer », *hley'* « étoile », *hlieˌ* « fer », *ˏhluo* « grand », *ˏhluñ* « avaler », *hlupˌ* « sale »;

hm : *ˏhmey* « graisse », *ʿhmey* « riz poli cru », *ˏhmien* « figure », *hmʷañ'* « nuit »;

hn : *ˏhnoy* « jour », *ʿhna* « arbalète », *hnañ'* « riz cuit », *ʿhnie* « lourd », *ʿhnăm* « aimer », *hniñ'* « porter à la main », *ʿhnan* « élevé », *hniepˌ* « couper », *ˏhnuñ* « entortillé »;

hñ : *hñañ'* « année », *ʿhñiew* « cœur, estomac », *ʿhñum* « flairer ».

Les occlusives sonores *b*, *d*, *g* (et *z* qui est la sonore de *c*) peuvent être suivies de *h* dans les mots suivants :

ˏbhuy « faire du bruit », *ˏbhɛñ* « fêlé », *bhie* « siffler »;

dhăy' « voler (oiseau) », *dhiˌ* « heurter », *ˏghăy* « sec (objet) »;

ʿzhăm « sang », *ʿzhañ* « barque », *ʿzhiew* « fourmi ».

Si nous examinons maintenant les rapports entre les initiales et les tons, nous constatons que les mots à initiales aspirées sont toujours de la série haute, au contraire les autres initiales, occlusives ou non, sonores ou sourdes, se répartissent indifféremment entre les séries hautes et basses.

Nous n'avons pas tenu compte pour les finales ni pour les initiales du parler n° 15 recueilli en Chine qui, autant qu'on en puisse juger, représente un dialecte différent, plus évolué phonétiquement : *f* est devenu *h*, *a* > *o*, *u* > *i* (*fam* > *hom*, *tuñ* > *tiñ*, *juñ* > *ciñ*, *lun'* > *in*, *lañ* > *yoñ*, *tăy* > *toi*, *ow* > *u*, *uo* > *u*, *tow* > *tu*, *puo* > *pu*, *bluñ* > *biñ*, *bliñ* > *biañ*, *liñ* > *liañ*, *klăw* > *cu*, *tăy*ʰ > *dai*, *than* > *hon*, *itɔn* > *dan*, *hnɔy* > *nai*); toutes les aspirées ont disparu sauf *h* qui remplace *f*, *th*; quelques sourdes sont devenues sonores sans que l'on en aperçoive la règle.

2. *La langue mun*

Les questionnaires de l'E. F. E.-O. remplis en mun sont au nombre de sept; nous les faisons précéder du dictionnaire de Savina :

1. Parler des Mán Xanh-y du territoire de Hai-ninh recueilli par le P. F. Savina dans son *Dictionnaire français-mán*, in *BEFEO*, t. XXVI, p. 13-255.

2. Parler des Mán Thanh-y de la région de Moncay, noté par le P. Mat. Do Quang-cao (*Mscr. Eur.*, 207, IX, 4).

3. Parler des Mán Thanh-y de Quang-la, canton de Tri-xuyen, châu de Hoanh-bo, province de Quang-yen, noté par M. Le-van-lo interrogeant M. Ly-van-tuc (*Mscr. Eur.*, 207, XIII, 2).

4. Parler des Mán Thanh-y de la région de Yen-son. Province de Tuyen-quang, noté par M. Chu-van-nhat (*Mscr. Eur.*, 207, XVI, 3).

5. Parler des Mán Quan-trang de Phu-loan, châu de Ham-yen, province de Tuyen-quang, noté par M. Ly-van-minh (*Mscr. Eur.*, 207, XVI, 4).

6. Parler des Mán Aó-giài de Ham-chau, châu de Ham-yen, province de Tuyen-quang, noté par M. Tran-van-manh (*Mscr. Eur.*, 207, XVI, 5).

7. Parler mán des villages de Khe-bè et Bạch-tộc, région de Trai-hut, province de Yen-bai, noté par M. Tran-le-nghiem (*Mscr. Eur.*, 207, XIX, 3).

8. Parler mán du châu de Bao-thang, province de Lao-kay, noté par M. Ly-van-minh (*Mscr. Eur.*, 207, VIII, 2)[1].

Examinons maintenant la description de Savina; il indique que les nécessités typographiques l'ont empêché de noter les *i*, *o*, *u* brefs et de noter plus de six tons mais que trois d'entre eux doivent se subdiviser de sorte qu'il y aurait une dizaine de tons (p. 25-26), il ajoute d'ailleurs plus loin : «Les tons sont d'ailleurs souvent variables et incertains et les Kim-di-mum eux-mêmes ne sont pas toujours d'accord sur l'intonation à donner à certains mots. De plus, le ton d'un mot change assez fréquemment selon la place occupée par ce mot dans la phrase» (p. 27). Il est probable qu'il y a en mun des neutralisations de ton comme dans les dialectes chinois[2], mais cependant il n'y a pas autant de ton que Savina le supposait, il suffit de distinguer deux tons montants pour que tous les tons soient notés et que nous ayons le même système qu'en mien. La notation tonale des autres parlers confirme celle-ci et semble souvent moins correcte que celle de Savina.

Série haute	
ả	꜀a
á inférieur	꜂a
á supérieur	a꜄
ā	a꜆
ảt	at꜆

Série basse	
a	꜁a
à	꜃a
ạ	a꜅
ạ	a꜇
ạt	at꜇

La correspondance de ton est régulière entre mun et mien, sauf pour les mots à initiales aspirées. La langue mun ignore les consonnes sonores aspirées, elle ne connaît que des aspirées sourdes. À première vue, les mots à initiale aspirée sourde se répartissent dans les deux séries haute et basse, mais si l'on examine les mots d'origine chinoise tels que : «échelle» (梯) *꜀they*, «mer» (海) *꜂khoy*, «charbon» (炭) *than꜄*, on s'aperçoit que la répartition dans les deux séries se fait selon les tons et qu'il est possible de dresser le tableau ci-contre.

ả	꜀a
ạ	꜂a
à	a꜄
ā	a꜆
ảt	at

[1] *Xanh-y* ou *thanh-y* signifie «habit bleu» en sino-viêtnamien. Savina indique qu'ils se nomment eux-mêmes Kim-di-mum «les hommes du pied de la montagne» parce qu'ils habitent plus bas que les autres tribus. *Quan trăng* signifie «pantalon blanc» et *aó gai* ou mieux *aó dai* «habit long» en vietnamien.

[2] Par exemple dans Wang-li, *Une prononciation de Popei*, Paris.

Les mots qui ont en mien une aspiration et qui n'en ont plus en mun appartiennent tout de même dans cette dernière langue à la série tonale aspirée. Ceci montre que l'aspiration constatée en mien est ancienne.

Le comportement tonique des initiales aspirées en mun a été observé par le linguiste chinois Tchao Yuan-jen [1] dans un parler Yao de Ling-yuen au nord-est du Kouang-si, un ton *kiu* (去) de la série haute (*ts'ing* 清) ou claire se dédouble en un ton montant (升 *cheng*) pour les initiales aspirées et un ton haut (高 *kao*) pour les autres initiales.

Voici les mots mun correspondant aux mots mien à initiale aspirée cités précédemment : *la°* « lune », *laṅ* « corde », *°lăw* « bambou », *°găw* « mesurer », *gie˳* « fer », *˳lu* « grand », *mey°* « graisse », *°mey* « riz décortiqué », *˳min* « figure », *˳găn* « haut », *˳noy* « jour », *°na* « arbalète », *naṅ°* « riz cuit », *ni˳* « lourd », *˳miṅ* « porter à la main », *ñaṅ°* « année », *°ñew* « estomac », *˳bɛṅ* « fêlé », *dăy°* « voler », *thi˳* « heurter », *˳găy* « sec », *°săm* « sang », *°sew* « fourmi », *°daṅ* « barque ». (M. Tchao donne : *gey°* « étoile », *muoṅ°* « nuit ».)

Nous avons dans ces mots quelques exemples de correspondances entre initiales. Dans les mots : « mesurer, fer, haut », un *l* mien correspond à *g* mun ; on retrouve cette correspondance pour les mots : *giṅ* « rizière », *guṅ* « ciel », *gen* « défrichement » (*ray*), *g'ăm* « arroser » (淋), *g'ăṅ* « village », *gey* « charrue » (犂), *g'aw* « courant » (流), *guṅ* « once » (兩), *gut* « traire » (捋), *găy* « habit », *g'aw* « caillou », *g'ay* « légume », *gu* « sixième » (六), *gun* « jeune », *gam* « indigo » (藍), *g'ow* « retenir » (留), *gin* « sonnette » (鈴), *gɛṅ gey* « intelligent » (伶俐), *g'ay* « tranchant » (利), *g'op* « fonder » (立), *gey* « quitter » (離), *gey* « politesse » (禮).

On pourrait en déduire qu'il existait dans la langue commune mun-mien deux liquides : une restée *l* dans les deux langues, et l'autre devenue *l* en mien et *g* en mun. Il semble plutôt que les *l* actuels du mun soient ou d'emprunt récent, ou provenant d'anciens groupes de consonnes (par ex. : *hla'-la°* venant de **sla*, nom tibéto-birman de la lune) et qu'il n'y ait eu qu'une seule liquide dont on pourrait se représenter l'évolution en mun de la façon suivante : $l > r > R > \gamma > g$.

Une autre correspondance mien-mun est celle que l'on constate entre *ʃ* et *θ* (Savina note ce son *sl*). Elle concerne les mots suivants : *˛θɔṅ* « flèche », *θaw* « monter », *θay* « sable », *θat* « près », *˛θam* « troisième » (三), *θey'* « quatrième » (四), *˛θey* « soierie » (絲), *θɛ˳* « étain » (錫). C'est, on le voit, le traitement des anciens emprunts chinois ayant un *s* initial.

Une correspondance mien : *z*-mun : *d*, constatée à propos du nom de la barque, se retrouve dans un grand nombre de mots : *'daw* « sel », *do'* « foyer », *dăw'* « se laver », *duon* « racine », *do* « laver (habit) », *day* « salé ».

D'autres fois des mots coïncident par leurs finales et leurs tons mais les initiales diffèrent et n'apparaissent pas en correspondance régulière. Exemples :

	« arbre »	« tigre »	« os »	« crotte »	« aller »
Mien :	*diaṅ'*	*dien*	*'buṅ*	*găy'*	*˳miṅ*
Mun :	*g'ɛṅ'*	*´g'an*	*'θuṅ*	*dăy*	*niṅ*

[1] Tchao Yuan-jen (趙元任), *Phonétique des chants populaires yao du Kouang-si* (廣西猺歌記音), 1930, Monographie n° 1 de l'Institut national de recherche en histoire et en philologie de l'Academia Sinica (國立中央研究院歷史語言研究所).

Les finales du mun ne diffèrent pas plus d'un des parlers mien que les parlers mien entre eux. Le parler mun décrit par Savina conserve les distinctions de quantité vocalique, mais semble faire passer *uo* à *u*, *ie* à *i*... Il conserve des groupes *kl*, *gl* disparus en mien dans les mots suivants : *klay* « reins », *₋klun* « rond », *ˏkluy* « support », *₋klam* « suie », *ˏklañ* « cou », *ˋklañ* « milan », *ˏkhlom* « poumon », *khlun*⁼ « sauter », *klaw* « riposter », *ˋklo* « chien », *glo*⁼ « trouble (eau) », *gluan*⁼ « retrousser », *gluom*⁼ « ombrage », *⁼gliñ* « tomber », *glɔñ*⁼ « vagues ».

3. *La langue hmong*

La langue hmong est la langue des Meo d'Indochine : nous pouvons nous servir du dictionnaire de Savina, de quatre réponses au questionnaire de l'E.F.E.-O. et de renseignements que m'a communiqués l'an dernier le P. Dreyer-Dufer.

1. Parler des Meo de la province de Yên-bay, noté par F. Savina dans son *Dictionnaire mao-tseu-français*, in *BEFEO*, t. XVI, 1916).

2. Parler des Meo si du village de Phing-ho, au sud de Nghia-lo, province de Yen-bay, noté par le P. Doussoux (*Mscr. Eur.*, 207, XIX, 1).

3. Parler des Meo du village de Pha-long, délégation de Muong-khuong, province de Lao-kay, noté par M. La-van-duc (*Mscr. Eur.*, 207, VIII, 3).

4. Parlers des Meo noirs du village de Ban-pha-din, canton de Mong-mua, province de Sơn-la, noté par M. Lưu-ta-chang (*Mscr. Eur.*, 207, XIV, 3).

5. Parler des Meo du village de Pho-bang, châu de Dông-văn, province de Hà-giang, noté par M. Tran-quoc-tuy (*Mscr. Eur.*, 207, IV, 3).

6. Parler des Meo de Tra-linh, environs de Cao-bâng, noté par le P. Dreyer-Dufer (lettre du 26-7-1950).

Nous avons affaire ici à une langue de structure très différente des précédentes, il n'y a pas de consonnes finales. Les parlers 1 et 2, qui sont identiques, ont le système de finales suivant :

VOYELLES SIMPLES [1]			DIPHTONGUÉES			NASALES	
i	ɯ (ư')						
			e^i (ay)	$ɔ^u$ (o'u')	o^u (âu)	ẽ (eng)	õ (ong)
e (é)		o (ô)					
			a^i (ai)		a^u (ao)	ã (ang)	
	a						
				ua (oa)			

Les seules différences que l'on observe entre les parlers sont les suivantes :

1, 2	3	4	5	6
a	ɛ	a	ie	ia
ā		ā	a	a
$ɔ^u$	$ɔ^u$	ia	$ɔ^u$	$ɔ^u$
au	au	a	ɔ	ɔ

[1] Nous indiquons entre parenthèses la notation de Savina.

Les initiales sont au contraire plus riches et plus originales, elles forment le système suivant :

	OCCLUSIVES ORALES		OCCLUSIVES MI-NASALES			
	NON ASPIRÉES	ASPIRÉES	NON ASPIRÉES	ASPIRÉES		
Uvulaire	*q* (*cr*)	*qh* (*khr*)	*ṅq* (*ngr*)	*ṅqh* (*nkhr*)	*ṅ*(*ng*)	*hṅ*
Postpalatale	*k*	*kh*	*ñk* (*ng*)	*ñkh*	*ñ*(*ng*)	*hñ*
Prépalatale	*č* (*ch*)	*čh* (*ts*)	*nč* (*nj*)	*nš* (*nsh*)	*ž* (*j*)	*š* (*s*)
Sifflante	*c* (*tx*)	*ch* (*txh*)	*nc* (*nz*)	*ns* (*ntx*)		*s* (*x*)
Cacuminale	*ṭ* (*tr*)	*ṭh* (*thr*)	*nṭ* (*ndr*)	*nṭh* (*nthr*)	*r* (*zr*)	*ṣ* (*s*)
Dentale	*t*	*th*	*nt* (*nd*)	*nth*	*n*	*hn*
Latéro-dentale	*tl*	*thl*	*ntl*	*nthl*	*l*	*hl*
Latéro-labiale	*pl*	*phl*	*mpl* (*mbl*)	*mphl* (*mphl*)	*m*	*hm*
Bilabiale	*p*	*ph*	*mp* (*mb*)	*mph* (*mph*)	*v*	*f*

On comprendra les difficultés qu'ont eues les observateurs pour noter cette langue, la mi-nasalité n'est notée que dans les parlers recueillis par des Français. La seule variation dialectale sûre est le passage de *tl* à *d* dans les parlers 3, 4, 5 et 6.

La notation des tons est encore plus difficile, la notation de Savina dans son dictionnaire est tout à fait défectueuse, il ajouta plus tard un nouveau signe[1] sans amélioration réelle, la notation du P. Doussoux est beaucoup plus correcte :

Série basse		
2	4	3, 5
ȧ*	a	ȧ
á	á	á
a	a	a

Série haute		
2	4	3, 5
à	à	á
â	a à	a
å	a	a

Comme nous le verrons plus loin le hmong comportait 8 tons et il est probable que les dialectes indochinois de cette langue en ont encore au moins 7.

Enfin, avant de quitter l'Indochine, signalons qu'il y existe une quatrième langue du groupe, celle parlée par les *Man Pa-teng* (ou *Na e*, ou *Kouei-tchéou*) signalée par Bonifacy[2] mais qui n'est pas encore décrite; elle semble proche du 4e parler du Kouei-tcheou.

4. *Les parlers du Kouei-tcheou*

Six parlers ont été notés au Kouei-tcheou par M. Tchang-k'ouen[3], élève de M. Li Fang-kouei, ce sont :

1. Le parler des *Houng-tchan Miao* de *Kao-p'ouo-hiang* (高坡鄉), sous-préfecture de *Kouei-tchou* 貴筑.

[1] F. Savina, *Guide linguistique de l'Indochine française*, Hongkong, 1939, 2 vol., XVII-1199-107-11 pages. Cet ouvrage est un dictionnaire français-annamite-tho-man-meo-cantonais-hoclo-mandarin. le man est représenté par le mun avec addition de mots mien de temps à autre.

[2] Bonifacy, *Étude sur les langues parlées par les populations de la haute Rivière Claire*, in *BEFEO*, t. V, p. 311 (1905).

[3] Tchang kouen (張琨), *Le système des tons des langues miao-yao* (苗傜語聲調), in

2. Le parler des *Y Miao* de *Ko-tcheng-tchai* (格正寨) de la sous-préfecture de *Kouang-chouen* (廣順).

3. Le parler des *Hei Yao* de *Yao-lou* (傜簍), sous-préfecture de *Li-pouo* (荔波).

4. Le parler des *Ta Houa Yao* de *Si-chan-kiai* (西山街), sous-préfecture de *Yong-ts'oung* (永從).

5. Le parler des *Hei Miao* de *Kao-t'oung-tchai* (高同寨).

6. Le parler des *Hei Miao* de *Che-toung-k'eou* (施洞口), sous-préfecture de *T'ai houng*.

Une langue très voisine de ce dernier parler a été noté par un Français :

7. Le parler des *'Ka-nao* de la région de *Tchen-foung* (貞豐) mais originaires de la boucle du *Yuan* (沅) près de *Houan-p'ing* (黃平), noté par J. Esquirol dans son *Dictionnaire français-kanao*.

Des traductions évangéliques ont été publiées [1] mais aucune en alphabet latin. Les missionnaires protestants ont employé soit le système Pollard pour le tchouan et le houa miao, soit l'alphabet national chinois [2] tchou ỵin (注音) pour le hei miao.

Les parlers 1, 2, 3, le tchouan et le houa miao ont comme le hmong des occlusives nasalisées et des *l*, *m*, *n* aspirées.

Le parler 4 semble n'avoir ni les unes ni les autres.

Les parlers 5, 6, 7 et le hei miao n'ont pas d'occlusives nasalisées mais ont des -*l*, *m*, *n*, *ñ* aspirées et même des *s*, *ś* aspirées.

La distinction entre uvulaire *q* et postpalatale *k* est notée dans le système Pollard et par Esquirol (*'k*); un *h* aspiré distinct de *h* ordinaire est noté en houa miao et en kanao dans le mot ᶜ*ho* «aiguiser».

Aucun de ces parlers ne distingue de consonnes finales, -*n* ou *ng* indique seulement la nasalité. Le kanao distingue 8 tons, les autres parlers en distinguent 6 ou 7.

5. *Comparaisons et restitutions*

Les ressemblances lexicales entre les langues et les dialectes que nous venons d'énumérer indiquent qu'il s'agit de langues apparentées issues d'une même langue mère. Nous allons maintenant essayer de retrouver les principaux traits phonologiques de cette langue.

Examinons d'abord les correspondances entre finales (voir page 566).

Bulletin de l'Institut d'histoire et de philologie de l'Academia Sinica, t. XVI, p. 93-110 (國立中央研究院。歷史語言研究所集刊·第十六本).

[1] Évangile de saint Jean en houa miao, 1917, de saint Marc en tchouan, 1922 (rappelons que dans le système Pollard la voyelle est indiquée par un signe minuscule qui peut occuper 5 places différentes en haut, en bas, à droite de la consonne selon le ton. Évangile de saint Jean en *hei miao*, 1934 (le ton est indiqué par un point ou deux).

[2] Cet alphabet créé en 1913 a surtout un emploi pédagogique, voir Fuliu, *Les mouvements de la langue nationale en Chine*, Paris, 1925, p. 24.

SENS	HMONG	1	2	3	4	5	6	KANAO	MIEN	MUN	OBSERVATIONS
1. Serpent	ˏnang	nang	nong	nan	ne	nəng	nang	ˏne	ˏnań	ˏnań	
2. Rat	ˆnang	nang	nong	nau	ne	nəng	nang	ˆne	ˆnaw		
3. Fleur	ˎpang	ˎpang	ˎpong	pan	paĭ	pəug	pang	ˎpie	ˎpień	ˎfań	
4. Sang	'nšhang	nchang	nčhong	nchyan	hñɛ	šəng	šhang	šhie	'žham	'šam	Khmer : jham.
5. Milan	'tlang	……	……	……	……	……	……	'hle	……	'klań	Khmer : kləṅ.
6. Esprits	ˏtlang	……	……	……	……	……	……	ˏhlie			
7. Ver	ˏkang	……	……	……	……	……	……	ˏke	ˏkeń	ˏkeń	
8. Grenouille	'kang	……	……	……	……	……	……	'ke	'keń	'čeń	
9. Bras	ˏmbang	……	……	……	……	……	……	ˆpie			
10. Selle	ˏang	……	……	……	……	……	……	ˏe	……	ˏan	(鞍)[1].
11. Jardin	ˎvang	……	……	……	……	……	……	ˎvie	wien	yuon	(園).
12. Pays	ˏfang	……	……	……	……	……	……	ˏfie	……	fań	(方).
13. Dix mille	vangˇ	……	……	……	……	……	……	vieˇ	……	mańˇ	(萬).
14. Os	chang'	chang	șang	sang	song	song	shong	'shong	'buń	'θuń	V. n. : xŭŏng.
15. Pluie	nangˇ	nang	……	nəng	……	nong	nong	nongˇ	bluńˇ		
16. Cou	ˏtlang	……	……	……	……	……	……	'kong	ˏkyań	ˏklań	
17. Tuyau	ˎtang	……	……	……	……	……	……	ˎtyong	……	ˎdoń	(筒).
18. Passage	hlang	……	……	……	……	……	……	hlong'			
19. Souffle	pang'	……	……	……	……	……	……	ˆpong			
20. Dragon	ˎrang	……	……	……	……	……	……	ˎngong	kong	ˏkuoń	
21. Mettre sur la tête	ntong'	ntong	ntaw	……	……	tu	tau	ˎtau	……	doń'	
22. Feuille	ˎmplong	ˎ'mplong	ˎmplaw	ntləu	man	nu	nau	ˎnau	nəm	ˎnəm	
23. Oiseau	nongˇ	nongˇ	nawˇ	nəu	……	nu	nau	nau'	nəkˎ	nəˎ	Thaï : nok.
24. Porte	ˎtong	ˎtong	ˎtaw	tyəu	can	tyu	tyu	ˎtyu			
25. Molletière	ˏnthong	nthong	nthaw	nthyəu	……	thyu	thyu	ˏthyau			
26. Eau	(2)	ong	aw	əu	an	u	au	ˏau	ˏuom	ˏwəm	Palaung : om.
27. Tousser	hnong	hnong	hnaw	hnəu	……	nu	hnau				
28. Miao	ˏhmong	……	……	……	……	……	……	hmau			
29. Cuivre	ˎtong	……	……	……	……	……	……	ˎtau	ˎtoń	ˎtoń	(銅).
30. Arbre	ntong'	……	……	……	……	……	……	tau'	dyań'	gyań'	
31. Année	syong'	……	……	……	……	……	……	hñau'	hñań'	ñań'	
32. Nuage	……	ong'	aw	əu	……	u	au	ang'	uon'	vuon'	
33. Entendre	'hnao	hnong	hnau	hnai	……	nəng	hnang	'hnang	('hnum «sentir»)	'nom	
34. Nuit	hmao'	……	……	……	……	……	……	hmang'	hm'ań'	muoń'	
35. Manger	ˎnao	nong	nau	nəu	nan	nu	naï	ˎnang			
36. Souffrir	ˏmao	……	……	……	……	……	……	ˏmang	……	ˏmun	
37. Enfiler	ˏčhao	……	……	……	……	……	……	ˏkhyang	cun'	šun'	(穿).
38. Trou	'qhao	……	……	……	……	……	……	'qhang	khut	khotˏ	
39. Bateau	ˎnkao	nkong	nkong	……	……	……	……	ˎñang	'zhań	'dyań	
40. Graisse	ˎtao	……	……	……	……	……	……	tyangˇ			
41. Herbe	ˎntao	……	……	……	……	……	……	ˎñang			
42. Piquer	hnao	……	……	……	……	……	……	ˆhnang			
43. Enterrer	ˆlao	……	……	……	……	……	……	ˆliang			

(1) Nous indiquons des mots évidemment empruntés au chinois, mais ces emprunts sont suffisamment anciens pour renseigner sur le sens de l'évolution phonique. Par exemple, en kanao, des mots chinois en -ang empruntés plus récemment gardent leur nasale, ex. thang «sucre», yang «céder». — (2) Le hmong possède un mot : ong «perme», le nom de l'eau étant ˆtle.

SENS	HMONG	1	2	3	4	5	6	KANAO	MIEN	MUN	OBSERVATIONS
44. Planter	čaoˉ	......	......	......	......	......	......	kyang'-	kyuon'	sɔn'	(種).
45. Village	ˉrao	ˉrong	ˉrung	ˉγe	......	ˉγang	γang	ˉγang			
46. Jour, soleil	,hno	hnəng	hnəng	hnong	hne	na	hna	,hnai	,hnɔy	,nɔy	
47. Étoile	,qo	......	......	......	......	......	......	,qai	hley'	gey'	
48. Court	'lo	ləng	ləng	lung	lan	la	la	'lai			
49. Noir	,tlo	......	......	......	......	......	......	,hlai			
50. Garçon	,to	......	......	......	......	......	......	,tai	......	,tɔn	
51. Pou d'habit	to	......	......	......	......	......	......	'tai	......	'tăm	
52. Chose (article)	,lo	......	......	......	......	......	......	,lai			
53. Œil	moaˉ	məng	məng	mong	me	ma	ma	maiˉ	muoyˉ	meyˉ	
54. Faire	oa'	......	......	......	......	......	......	ai'	äy'	äy'	
55. Avoir	ˏmoa	......	......	......	......	......	......	mai	may		
56. Mourir	toaˉ	tu	to	tau	te	ta	ta	taˉ	tayˉ	tayˉ	Thai : ,täy.
57. Tuer	toa'	......	......	......	......	......	......	......	täy'	täy'	
58. Venir	ˏtoa	tu	to	tau	te	ta	ta	ˏta	ˏtäy	ˏtäy	
59. Épais	toa	......	......	......	......	......	......	,ta			
60. Araignée	roa	......	......	......	......	......	......	γaˉ			
61. Crotte	qoa	......	......	......	......	......	......	'qa	'gäy	'däy	
62. Porc	mpoa'	......	......	......	......	......	......	ˉpa			
63. Sec	nkhoa	......	......	......	......	......	......	γaˉ	,ghäy	,gäy	
64. Laver (riz, corps)	ncoa	'nco	'nco	ncai	......	......	sa	'sa	'zaw	'daw	
65. Cent	poa	......	......	......	......	......	......	ˉpa	pɛ,	pɛ,	< chinois pɛk 百.
66. Laver (habits)	soaˉ	nchu'	ncho'	......	......	......	......	shɔˉ	zuˉ	doˉ	
67. Ramie	ntoa	ntu	ntoˉ	nti	......	nau	nɔ	nɔˉ	......	doˉ	
68. Singe	,la	len	lai	lan	......	lɛ	lei	,le	,bliñ	,biñ	Thai : liñ.
69. Tante	......	mphen'	mphai	mpha	......	phe	phi'				
70. Viande	ˏnqa	......	nqai	nka	ngae	ngɛ	nge	ˏngi			
71. Dérober	ña	......	......	......	......	......	......	ñieˉ	nimˉ	nimˉ	
72. Rizière	ˏla	len	lai	......	lin	lyɛ	li	ˏli	ˏliñ	ˏgiñ	
73. En plus	tha	......	......	......	......	......	......	,thie	,them	,thim	Chinois 添.
74. Agent	ˏña	......	......	......	......	......	......	ˏñi	ˏñ'an	ˏñan	Chinois : ñien 銀.
75. Jupe	,ta	......	......	......	......	......	......	,tei			
76. Trois	,pe	pae	pa	pa	pɔ	pai	pie	,pie	,puo	,pu	
77. Nom	mpe'	[mpae	mpa	mpa	[mɔ	pai	pie	pie'	buo'	bu'	
78. Nous	pe	......	......	......	......	......	......	,pie			
79. Vous	me	......	......	......	......	......	......	ˏmie			
80. Poisson	ˉnče	mplae	mpra	mpyai	mye	nai	ne	ˉñi	ˉpläw	byäw	Thai : pla.
81. Oreille	ˏnče	......	......	......	......	......	......	ˏñi			
82. Sel	'nče	ncae	nča	ncyai	ño	še	še	'ši	'zäw	'däw	
83. Champignon	,nče	nčae	nča	ncyai	ño	če	......	,kyi	......	'šäw	
84. Pierre	,re	......	......	......	......	......	......	,ngi	,law	,g'äw	
85. Proche	re'	......	......	......	......	......	......	ngi'			
86. Nid	ˉre	......	......	......	......	......	......	ˉngi	ˉläw	ˉgyäw	
87. Mesurer	......	......	......	......	......	......	......	ˏli	,law	,gaw	

SENS	HMONG	1	2	3	4	5	6	KANAO	MIEN	MUN	OBSERVATIONS
88. Riz (plante)	ˍmple	....	....	....	....	....	....	ˍna	ˍbluw	ˍbyaw	
89. Long	'nte	ntae	nta	nta	to	tai	te	'ta	....	'daw	
90. Pondre	nte'	....	....	....	....	....	....	na	....	ˌdaw	
91. Chien	'tle	tlae	qla	tla	lyau	hlai	hle	'hla	'kyo	'klo	
92. Maison	'če	plae	pra,	pyai	pyo	cai	se	....	'plaw	pyau	
93. Langue	mblay,	mple	mplai	ntlyai	mai	ñe	ñe	ñi,	bliet	biet,	
94. Éclair	lay,	le	lai	....	....	lye	li	li,			
95. Œuf	qay,	....	....	....	....	....	....	ki	....	....	Thaï : khraï.
96. Ours	tlay	....	....	....	....	....	....	hli,	kiep	kyop	
97. Craindre	nsay	....	....	....	....	....	....	ˌšhi			
98. Étroit	nqay,	....	....	nka	....	nge	nge	ngi,	....	gep	
99. Queue	'tu	tu	'to	'tɔi	tae	'to	'te	'tue	'tuoy	'tey	V. n. : duôi.
100. Nez	nč'u	....	....	....	....	....	....	ngui	bluy		
101. Fer	hlau'	hlə	hlu	hli	hlu	lu	hlau'	hlau'	hlie,	giə,	Thai : hlek.
102. Boire	hau,	hə	hu	hi	hu	hu	hau	hau,	hup	hop,	
103. Haricot	tau,	tə	tu	ti	tu	tu	tau	tau,	tup	top,	
104. Dix	čau,	čə	cu	tyi	ku	cu	cu	kyu,	ciep	....	Thai : sip (十).
105. Gluant	mplau,	....	....	....	....	....	....	nau,	blut	blot,	
106. Canard	o,	....	au	au	se	au	....	....	ap	....	(鴨).
107. Bouche	lo'	lə	....	lau	la	lau	lo	lɔ'			
108. Revenir	lo	lə	lau	lau	lo	lau	lo	lɔ			
109. Couvrir	mpo	mpɔ	mpau	....	....	mo	....	mɔ'			
110. Profond	to,	tə	tau	tau	to	tau	to	tɔ			
111. Rire	to	tə	tau	tyau	cae	tyo	tyo	tyo			
112. Tigre	čo	....	....	....	....	....	....	'šyo			
113. Longtemps	....	nco	ncau	....	....	sau	so	so			
114. Voir	po	pə	pau	pau	pa	pu	pu	? (pang')	pʷat	fʷat	
115. Métier à tisser	nto,	....	....	....	....	....	....	tɔ,	dat	dat,	
116. Quatre	ˌplau	plo	plo	plau	pi	hlo	hlo	ˌhlɔ	ˌpley	ˌpyey	
117. Cheveux	ˌplau	....	....	....	....	....	....	....	ˌpley		
118. Feu	tau	tə	tau	tuo	tu	tɔ'	to	teu	taw	taw	
119. Curer	nčau'	nčə	nčau	....	....	čo'	ču	kyu'			
120. Blanc	ˌtlau	....	....	....	....	....	....	ˌhleu			
121. Vin	'čau	....	....	....	....	....	....	'kyu	'tiw	'tiw	(酒).
122. Mari	yau	....	....	....	....	....	....	yu			
123. Papier	'ntau	....	....	....	....	....	....	'teu			
124. Banane	ˌčau	....	....	....	....	....	....	ˌsu	ˌčiw	....	(蕉).
125. Lune	hli'	hla	hle	hlu	hla	li	hlai	hla'	hla'	la'	Karen : hla.
126. Cinq	či	pla	prai	pya	pya	ci	sai	kya	ˌpla	ˌpya	
127. Cercle	thi	thi	thai	thai	....	the	tha	tha,			
128. Aile	ti,	ta	te	tuɔ	tɛ	ti	tai	ta,	dăt	dăt,	
129. Huit	yi,	ya	yi	yi	yi	yi	yi	ya,	hiet	yet,	
130. Prix	nqi'	nqa	nqe	nku	....	qi	....	qa'	....	ca'	(價).
131. Fruit	či	pi	pi	pi	pye	'ci	'sai	....	....	'pyow	Khmer : plê.

règle (4, 14, 17, 61, 128). Ces prénasalisées se répartissent dans les deux séries tonales.

Au point de vue mode d'articulation nous pouvons donc restituer trois séries, aussi bien d'occlusives, de prénasalisées que de liquides et nasales : 1° Sourdes aspirées; 2° Sourdes non aspirées donc probablement glottalisées; 3° Sonores.

A_1. Occlusives aspirées ayant donné des aspirées à ton de la série haute dans toutes les langues (sauf le mun où le ton est spécial).

A_2. Occlusives sourdes non aspirées (à glotte fermée) ayant subsisté intactes, avec des tons de la série haute, dans tous les dialectes.

A_3. Occlusives sonores ayant donné dans tous les dialectes des occlusives sourdes non aspirées accompagnées de tons de la série basse.

B_1. Prénasalisées sourdes aspirées, à ton de la série haute, conservées en hmong et dans les parlers 1, 2, 3, devenues des aspirées ordinaires en kanao et dans les parlers 5, 6, devenues des sonores aspirées en mien et des sonores ordinaires avec série tonale spéciale en mun (exemples : 4, 63, 66, 69, 97).

B_2. Prénasalisées sourdes non-aspirées (à occlusion glottale) ont un ton de la série haute, perdent leur glottalisation en hmong et dans les dialectes 1, 2, 3, elles perdent leur nasalité pour devenir occlusives sourdes en kanao et dans les dialectes 5, 6, ou occlusives sonores en mien et en mun (9, 21, 30, 62, 82, 89, 115).

B_3. Prénasalisées sonores, à ton de la série basse, conservées en hmong et dans 1, 2, 3, devenues nasales ordinaires en kanao et dans 4, 5, 6, et occlusives sonores ordinaires en mien et en mun (22, 52, 67, 70, 80, 100, 110 sauf en cas d'occlusion finale 93, 98, 105, où le ton passe à la série haute).

C_1. Liquides et nasales aspirées conservées partout, sauf en mun et dans le dialecte 5, où elles ont perdu l'aspiration et sont devenues sonores (27, 28, 31, 33, 34, 46, 102, 126).

C_2. Liquides et nasales glottalisées, avec ton de la série haute, ont perdu partout leur glottalisation (1, 36, 48, 68, 84, 85, 94).

C_3. Liquides et nasales sonores avec ton de série basse, partout conservées.

Au point de vue lieu d'articulation le kanao paraît en présenter le maximum, *c* provient d'emprunts chinois récents (ex. : *c'in* « inviter » 請), *s* correspond à hmong *c*, *š* correspond à hmong *č* (parler 1 *c*, 2 *č*, 3 *cy*), *ky* correspond à hmong *č* (parler 1, 2, 3 *č*), *ty* correspond à hmong *ṭ*.

Enfin au point de vue des combinaisons initiales, le kanao n'en connaît pas, alors que le hmong en connaît avec *l* comme le mun et le mien, il semble que le parler 2 les ait le mieux conservé, il a *kl* pour le *tl* hmong, correspondant à *hl* kanao et à *kl* mien et mun (5, 16, 91), il a *pl* comme le hmong, le mien, le mun, correspondant à *hl* kanao et il est le seul à avoir conservé *pr* devenu *pl* en mien, en mun et dans le parler 1, *py* dans les parlers 3, 4, *ky* en kanao, *č* en hmong, *c* en 5, *s* en 6 (80, 92, 101, 127, 131).

En kanao la disparition des prénasalisées s'est produite après la disparition des groupes initiaux : **mbl* > *ntl* > *n* (22, 88, 93, 105), **mbr* > *nty* > *ñ* (80, 100) au contraire du parler 4 **mbl* > *ml* > *m*, **mbr* > *mr* > *my*.

La variétés des traitements phoniques dans ce groupe de langues est remarquable et leur étude détaillée serait d'un grand intérêt pour la linguistique générale. La reconstruction d'un système à trois sortes de nasales n'est pas si surprenant qu'on

De cette comparaison des finales nous pouvons conclure que seules les langues mien et mun ont conservé le système le plus ancien, cependant dans quelques mots (46, 53) ils ont une finale en *-y* alors que les parlers 1, 2, 3 ont une finale nasale; s'il s'agit bien des mêmes mots (ce qui n'est pas sûr) on serait tenté de restituer un *-ñ*.

M. Tchang a effectué la comparaison des tons et est arrivé au système suivant :

HMONG (selon Doussour)	1	2	3	4	5	6	KA-NAO	HEI MIAO	NOTATION EMPLOYÉE
				Série haute					
à°	montant	égal supérieur	égal moyen	montant	égal supérieur	égal supérieur	$a_{\perp}$	7	$._{}a$
á	montant	montant	montant	égal moyen	aigu	aigu	a^{7}	·7	'a
a	descendant supérieur	égal moyen	égal moyen	aigu	montant	montant supérieur	$a_{.}$	7·	a'
a	descendant supérieur	égal moyen	aigu	descendant supérieur	montant	montant inférieur	a^{3}	7	$a_{,}$
				Série basse					
à	aigu	aigu	égal moyen	égal moyen	descendant	descendant	$a^{\perp}$	·7	$_{\perp}a$
ā	descendant inférieur	descendant inférieur	descendant supérieur	égal bas	descendant	égal moyen	a_{τ}	7̤	$^{\perp}a$
ä	égal moyen	égal bas	bas	aigu	égal moyen	égal moyen	$a_{.}$	7˙	$a^{\perp}$
å	aigu	descendant inférieur	descendant inférieur	descendant inférieur	égal bas	égal bas	a_{3}		$a_{\perp}$

Les initiales aspirées appartiennent toujours à la série haute (4, 18, 27, 28, 31, 33, 34, 37, 38, 42, 46, 63, 64, 67, 73, 96, 97, 101, 112, 116, 128), nous nous trouvons donc dans la même situation qu'en mien. M. Tchang en déduit à juste titre qu'on se trouve devant le même système qu'en chinois, en thai ou en viêtnamien, c'est-à-dire que la série haute correspond à d'anciennes initiales sourdes et que la série basse correspond à d'anciennes initiales sonores.

Dès lors le système d'initiales du mien avec ses deux séries d'occlusives sonores et sourdes réparties indifféremment dans les deux séries tonales ne peut être ancien. Les correspondance d'initiales nous montrent que les occlusives sonores du mien et du mun (21/30, 63, 64, 66, 67, 77, 80, 82, 88, 93, 98, 101, 105, 116) correspondent à des occlusives prénasalisées du hmong, il n'y a que peu d'exceptions à la

pourrait le croire. M. Li Fang-kouei a découvert au Kouei-tcheou une langue apparentée au thai, le sui, dans laquelle des nasales glottalisée (ex. : ˏ*ˀna* « épais », ˓*ˀna* « face ») s'opposent à des nasales aspirées (˓*hna* « arbalète », ˓*hno* « rat »). La même situation a du avoir lieu en viêtnamien où *năm* « cinq » provient d'un *ˀnam*, tandis que *năm* « année » provient de *hnam*.

Le système tonal primitif comportait seulement trois tons pour les mots terminés par une voyelle ou une consonne sonore, et un seul pour les mots à consonne sourde finale. Donc le même système que l'ancien chinois, le thai commun ou l'ancien viêtnamien.

Ces similitudes phonologiques ne préjugent aucunement des parentés généalogiques des langues miao-yao, celles-ci ne peuvent être fondées que sur le vocabulaire. Or ces rapprochements de vocabulaire ne doivent pas être fait avec des mots miao actuels. H. Maspero [1] rapprochait l'ancien chinois ˓*miei* 米 du hmong *mble* « riz (plante) », or ce mot provient d'un ancien * ˍ*mblaw*, c'est plutôt le mot mien ˓*hmey* « riz (grain) » qu'il faut rapprocher du mot chinois.

Les rapprochements faits par M. Forrest souffrent des mêmes inconvénients, il se demande si le nom de l'œil houa-miao *ma*, hei-miao *mɛ* doit se rattacher au tibéto-birman, tib. *mig*, chinois ancien *myuk* 目 ou au mon-khmer khasi *khəmat*, mon *mat*, en réalité le ton indique que le mot n'avait pas d'occlusive finale et que l'on doit restituer **muoy*'. Cependant les rapprochements mon-khmer sont indéniables, et plus frappants étant donné la distance des habitats primitifs des deux groupes, que les quelques mots communs avec le groupe thai (ex. : 56 « mourir », thai *tay*, mak-sui [3] *tăy*; 68 « singe », thai-mak *liṅ*; 23 « oiseau », thai-mak *nŏk*). Les prénasales témoignent d'anciens préfixes à nasales telles qu'en ont connu les langues mon-khmer et tibéto-birmanes; si ces deux familles sont apparentées, les langues miao-yao forment un groupe intermédiaire devenu très tôt monosyllabique.

Paris, 1951.

Après avoir montré l'intérêt théorique de ces langues, je pense qu'il n'est pas inutile de montrer comment on peut écrire le hmong avec ses huit tons théoriques (il n'en reste peut-être plus que sept) sans signes étrangers à l'alphabet latin, selon la méthode de M. F. Martini.

---

(1) H. Maspero, *La langue chinoise* (*Conférences de l'Institut de linguistique*, 1933, p. 69).

(2) R. A. D. Forrest, *The Chinese language*, s. d., p. 95.

(3) Li Fang-kouei 李方桂, *Notes sur la langue* mak 莫話記略, in *Bulletin de l'Institut d'histoire et philologie de l'Academia sinica*, t. 19. 國立中央研究院歷史語言研究所集刊第十九本. Li Fang-kouei (kwei), *The distribution of initials and tones in the sui language*, in *Language*, 24, 2, p. 160-167 (1948). *Tones in the riming system of the sui language*, in *Word*, 5, 3, p. 262-267 (1949). Haudricourt, *Les phonèmes et le vocabulaire du thai commun*, in *JA*, 236, 2, p. 197-238 (1948).

Projet d'adaptation de l'alphabet 'tay à la langue mewz

La langue mewz, du moins son dialecte le plus connu, présente huit tons mais n'a pas de *p*, *t*, *k* finaux.

Si l'on répartit les tons en deux séries, une basse et une haute distinguées par l'initiale, il faut employer comme lettre indicatrice de ton, en plus de *x*, *z*, le *q*.

Exemples (*e* et *o* sont fermés comme en français) :

pe « trois, nous », *te* « terre, champ », *ce* « il y a, évaluation et temps », *ko* « or », *to* « garçon », *plew* « quatre, poil », *aw* « deux », *to* « profond », *saw* « cuire », *paw* « caillou », *fay* « partager », *plo* « perdre », *so* « flèche », *i* « un », *čœ* « banane ;

tux « queue », *kux* « frère », *kex* « route », *hœx* « crier », *hewx* « mari », *čex* « maison », *pox* « rempli », *sox* « fil » ;

hewz « tête », *tœz* « pattes », *puz* « se coucher », *khayz* « soc de charrue », *phœz* « taureau », *tawz* « hache », *thiz* « cercle » ;

tiq « aile », *hewq* « boire », *oq* « canard », *thewq* « reculés ».

Pour la série basse des consonnes, j'emploie : *'h*, *'th*, *...'s*, *'č...*, car il faut conserver : *r*, *x*, *ç* pour noter des sons inconnus du 'tay : *ç* pour le *ch* français, *x* comme le *sy* (*x* viêtnamien), *tr*, *r* (*r* roulé avec la langue), *cr* (comme en français) et les groupes : *tl*, *ts*, *tç* (comme *tch*), toutes ces consonnes sont hautes sauf *r*.

Exemples : *hre* « pierre », *tlœ* « blanc », *si* « paume », *ko* « corne », *taw* « couteau », *cro* « étoile », *tlo* « noir », *çay* « voir » ;

tlex « chien », *çœx* « s'élever », *tsix* « fruit », *čox* « tigre », *kox* « moi », *čux* « soie », *crhawx* « trou » ;

tseyz « menton », *creyz* « œuf », *tliz* « lèvre », *tlayz* « ours », *trayz* « fenêtre », *crawz* « patate », *griz* « prix », *tçawz* « vêtement » ;

crheq « soif », *tçuq* « chat », *troq* « rire » ;

'çe « boa », *'tle* « eau », *'čœ* « million », *'kaw* « toi », *'traw* « huile » ;

rex « nid », *'kix* « demain », *rix* « urine », *rawx* « village », *'tœx* « feu » ;

'čewz « genou », *'čœz* « peu abondant », *'čex* « branche », *'čawz* « plantés » ;

yiq « huit », *'tewq* « haricot », *'kewq* « dix », *'tuq* « buffle », *'toq* « mordre », *'poq* « voir ».

Il y a d'autres voyelles que : *i*, *e*, *o*, *u*, *œ*, ce sont les trois nasales : *in*, *an*, *on* (comme en français), il y a d'autres diphtongues que : *aw*, *ew*, *ay*, *ey*, ce sont *ea*, *oa*. Mais dans certains dialectes : *ea* devient *a*, ou *è* ouvert, *œ* devient *ea*, *an* et *ay* deviennent *a*, *ew* devient *œ* (parler des Meo noirs).

Exemples : *oa* « corbeau », *tea* « jupe », *toa* « un seul », *tshin* « mille », *cron* « récolte », *crhon* « chanter », *xon* « bambou », *gnea* « argent », *hoa-sin* « arachide », *sea* « bleu », *ton* « est », *tron* « numéral de jambe, montagne », *pon* « tomber », *plan* « ventre », *çoa* « voix », *croa* « verrat », *kan* « insecte », *lho* « aîné », *tlan* « génie, oncle », *crea* « poule », *toax* « polir le riz », *sanx* « désirer », *anx* « terre, boue », *hanx* « vallée, forêt », *tloax* « rame, pelle », *hnox* « hameçon », *kranx* « grenouille », *poax* « chauve-souris », *čonx* « vanner le

riz décortiqué », *hronx* « forêt », *tinx* « semer », *tçeax* « bêche », *čeax* « lézard », *croax* « excrément », *panz* « souffle », *tshanz* « os », *tlheaz* « danser », *hronz* « bon, beau », *toaz* « tuer », *troaz* « ouvrir », *tloaz* « passé, plus que », *xoaz* « génisse », *poaq* « cent », *čoaz* « vent », *xanz* « sept », *xonz* « année », *tshoaz* « laver les habits », *mhawz* « nuit », *'toa* « arriver », *'tea* « plaine », *'kon* « criquet », *'tron* « table, porte », *'ton* « cuivre », *ran* « arc-en-ciel, dragon, *'pan* « fleur », *'than* « sucre », *'tlan* « jaune », *toaz* « mourir », *'treaz* « coupe-coupe », *vonq* « charrue ».

Le mewz connaît des liquides aspirées (comme le yawz) que l'on peut écrire : *mh, nh, gnh, lh*, car elles appartiennent à la série haute, il connaît également des demi-nasales : *mb, nd*, que l'on peut écrire avec des *b, d*, puisque ces consonnes ne se trouvent pas isolément, nous avons comme demi-nasales : *b, d, ds, dç, dr, j* (correspondant à *č*), *g, gr*, elles peuvent être aspirées : *bh, dh, dsh, dçh*, etc., et pour la série basse on met une apostrophe : *'b, 'd, 'ds*.

Exemples : *tshaw* « bêche », *hmaw* « souffrir », *hgnaw* « plus, demain », *mhon* « mewz », *hnæ* « lent », *lhan* « ruban », *hnan* « serpent », *lhew* « jambe », *dew* « toile », *blhey* « bague », *hlea* « rouge, singe », *dan* « abeille », *dran* « milieu », *nho* « soleil », *drhon* « molletière », *dçhew* « moineau », *dçhea* « clair », *je* « champignon », *glew* « jaune d'œuf », *lhu* « cerveau », *don* « arbre » ;

dçhanx « sang », *dex* « long », *hmawx* « riz cuit », *hmox* « abeille », *nheax* « dent », *nhinx* « arbalète », *hlix* « tonnerre », *dix* « doigt », *dsoax* « laver les mains », *dsox* « tôt », *dsonx* « ombrage », *jex* « sel », *dçhox* « secouer, répandre », *nhawx* « entendre », *lheax* « appointer », *lhœx* « brûler », *hlox* « cassé, court » ;

lhiz « lune », *bez* « nom », *drewz* « dehors, derrière », *hnawz* « froid », *hloz* « bouche », *donz* « mettre sur la tête », *jœq* « curer », *nhonq* « tousser », *lhayq* « couper, blesser » ;

'gaw « barque », *naw* « manger », *'gan* « indigo », *'pan* « fleur », *'coa* « neuf, rocher », *lea* « champ », *'gray* « viande », *'boa* « frapper », *'blon* « feuille », *'jew* « bouche » ;

'grawx « avaler », *lawx* « enterrer », *nanx* « rat », *lox* « venir », *'jex* « poisson, fournir », *'droux* « tambour » ;

'droz « goutter », *'juz* « nez », *'boz* « couvrir », *nonz* « oiseau », *nanz* « pluie », *moaz* « œil » ;

moaq « sœur », *'droaq* « récolter », *'blewq* « gluant », *'deq* « poudre », *'grayq* « étroit », *leyq* « éclair ».

J'ai fait pour le mieux avec le peu de documents dont je dispose, mais avant de fixer une orthographe, il faudrait faire une enquête approfondie sur les dialectes mewz de la région, peut-être vaut-il mieux écrire : *aay* pour *ay* et *ay* pour *ey*, peut-être n'est-il pas nécessaire de distinguer *č* et *tç*, *j* et *dç*.

Hanoï, 1948.

De 1951 à 1953 les missionnaires américains W. A. Smalley et G. L. Bainey ont établi une romanisation du meo. Il n'y a que 7 tons : quatre tons correspondent à la série haute et sont notés : *-b, -v, -, -s*, mais trois seulement pour l'ancienne série basse qui sont notés : *-j, -g, -m*.

Paris, 1954.

LE THÈME DES DIEUX BISEXUÉS ET CELUI DES PLANTES HERBACÉES DANS LES LÉGENDES DE LA RACE SOLAIRE

par

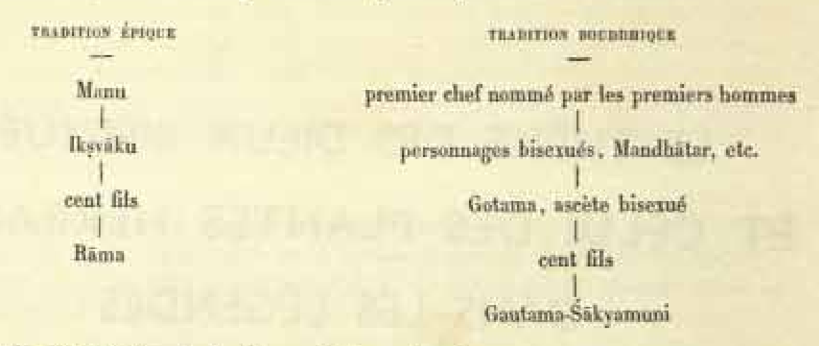
Marcelle LALOU

Les récits mythiques, les grands cycles légendaires de l'Inde m'ont toujours paru composés commes des symphonies. Les thèmes y éclatent, dominent, obsèdent parfois, ou bien sont discrètement rappelés par quelques notes fugitives. Selon les diverses recensions des mêmes contes, le thème commun est amplement développé ou bien, au contraire, réduit au point d'être à peine perceptible. Cette remarque me semble s'appliquer encore mieux qu'ailleurs aux récits mythiques, aux légendes se rapportant à la Race solaire qui se retrouvent dans l'épopée et dans la littérature bouddhique et où deux thèmes dominants paraissent liés : celui des naissances miraculeuses et celui des plantes herbacées. Ces deux thèmes sont parfaitement distincts dans certains contes; dans d'autres, ils sont confondus. Ils sont distincts lorsque la naissance miraculeuse est à rattacher à un autre thème : celui des personnages divins bisexués; ils sont confondus lorsque c'est la plante herbacée qui provoque la naissance miraculeuse.

D'après la tradition épique, la Race solaire (Sūryavaṃśa) descend du roi Ikṣvāku, lui-même fils de Manu. Son plus illustre représentant est Rāma. Le *Mahābhārata* ne dit pas pourquoi le roi Ikṣvāku porte un nom qui, dérivé d'*ikṣu* « canne à sucre », signifie « Fils de la canne à sucre ». Sa lignée n'offre rien d'étrange : ce roi est seulement doté de cent fils dont le dixième porte un nom en °*aśva* « cheval », Daśāśva.

La tradition bouddhique est beaucoup plus prolixe. Mais, d'abord, Ikṣvāku n'est pas fils de Manu; il descend d'une lignée de rois mythiques dont l'ancêtre fut le premier chef nommé par les premiers hommes pour garantir leurs droits de propriété. Les trois premières générations issues de ce chef sont sans histoire; ce n'est qu'à partir de la quatrième génération que se développe le thème des dieux bisexués. En effet, de la tête du quatrième roi sort le cinquième, le fameux roi Murdhaja, plus connu sous le nom de Mandhātar/Mandhātṛ. Lui-même et ses descendants procréent des enfants qui sortent de tumeurs formées sur leurs épaules et leurs pieds. Et c'est un descendant de ces personnages bisexués, bisexué lui-même, qui donnera naissance au roi Ikṣvāku dont la lignée sera illustrée par Śākyamuni, le Buddha.

Voici, en résumé, comment se présente la généalogie de la Race solaire :



Quoique la généalogie de la Race solaire, selon la tradition épique, ne mette pas en évidence de personnages bisexués, nous allons voir cependant qu'il y en a.

Mais revenons au roi Mandhātar qui sort d'une tumeur formée sur la tête du roi son père. C'est du moins ce que disent les sources bouddhiques où le thème du procréateur est réduit au minimum. Il est, au contraire, curieusement détaillé dans l'épopée. Alors que toute l'histoire du conquérant universel qu'est Mandhātar y est racontée d'une façon très voisine de celle des récits bouddhiques, le motif de la naissance est un peu différent. Dans *Mahābhārata*, III, 126, 10427, un roi nommé Yuvanāśva donne naissance à Mandhātar. Celui-ci vient au monde en perçant le flanc gauche de son père. Et dans *Mahābhārata*, VII, 62, 2273-2275, un autre récit de la naissance de Mandhātar montre les Aśvin, chirurgiens des dieux, tirant Mandhātar de la matrice *paternelle*. Le thème du dieu bisexué est donc beaucoup plus détaillé dans le *Mahābhārata* où le premier récit de la naissance de Mandhātar se trouve dans la section qui traite de l'Ikṣvākuvaṃśaprabhavaḥ. Nous pouvons donc compléter la généalogie épique des Ikṣvāku en y ajoutant, parallèlement à la généalogie bouddhique, un personnage bisexué.

Si l'épopée nous fournit de curieux détails sur cette naissance, c'est, en revanche, la tradition bouddhique qui indique pourquoi le nom de « Fils de la canne à sucre » a été donné à l'ancêtre de la race. Voici l'histoire, très résumée : un des descendants de Mandhātar refuse de régner et se fait ermite. Il mène une vie ascétique, reclus dans une hutte construite dans les faubourgs de la ville. Survient alors un épisode qui se présente comme l'introduction d'un vulgaire roman policier. Cet ascète, en effet, est faussement accusé du meurtre d'une femme de mauvaise vie, sa voisine. Celle-ci a été tuée par un amant de passage qui jette en s'enfuyant son arme ensanglantée dans la hutte du saint. Le cadavre est découvert, la police perquisitionne et trouve chez l'ascète l'arme du crime, la pièce à conviction. Et voici qu'apparaît, avec une nuance de physiologie, le thème du personnage bisexué. L'innocent ermite est empalé et, quelques instants avant sa mort, deux gouttes de semence mêlées à du sang tombent sur le sol. Au bout de quelques temps, elles se transforment en deux œufs que chauffe le soleil. Il en sort deux enfants qui, parce qu'ils ont été couvés par le soleil, sont appelés de la Race solaire et Ikṣvāku parce qu'ils ont été trouvés dans une plantation de canne à sucre (*ikṣu*). C'est un de ces enfants qui devient l'ancêtre de la Race solaire ; comme dans la tradition épique, il a cent fils et la lignée sera illustrée par Śākyamuni, le Buddha.

La légende bouddhique de la naissance d'Ikṣvāku présente, mélangés, les deux thèmes : celui de la naissance miraculeuse due à un personnage possédant à la fois les germes masculins et féminins et celui de la plante herbacée qui donne son nom à l'ancêtre de la lignée. Ils sont séparés dans le *Mahāvastu* qui raconte la naissance

d'Ikṣvāku. Il ne s'agit plus de procréateur bisexué : la naissance miraculeuse est due à une plante. Un roi voit pousser une canne à sucre (*ikṣu*) dans le coin de sa chambre à coucher. La plante se développe, devient magnifique et il en sort un bel enfant qu'on n'a plus qu'à nommer Ikṣvāku.

Mais la plante miraculeuse n'est pas toujours une canne à sucre. Elle est remplacée parfois par du *kuśa* ou de l'herbe *kuśa*, comme dans le *Kuśajātaka* et les contes apparentés qui narrent l'histoire du roi Kuśa descendant lui aussi de Mandhātar et d'Ikṣvāku. Ainsi, dans le *Mahāvastu* et le Vinaya des Mūlasarvāstivādin, c'est cette plante *kuśa*, apportée comme drogue par Indra, qui fera concevoir la reine stérile et le nom de Kuśa sera donné à l'enfant. Les réminiscences du motif de l'herbe *kuśa* se retrouvent dans les Histoires de Rāma, le descendant d'Ikṣvāku, dont il existe des recensions variées, une des plus anciennes étant probablement le *Daśaratha-jātaka* (n° 461). Par exemple, dans une version singhalaise, l'ermite qui a recueilli Sītā la console de la perte de l'un de ses fils en fabriquant une poupée en *kuśa* qui finit par s'animer et est appelée le prince Kuśa. Le double thème de la plante herbacée et de la naissance miraculeuse est là, mais si fugitif que nous ne le saisirions pas au passage si nous n'avions auparavant entendu ses développements.

Mais qu'est-ce que cette plante herbacée appelée *kuśa ?* L'affaire n'est pas claire, car le nom latin savant donné par Monier Williams ne se trouve pas dans les excellents dictionnaires de Watt. On y trouve, en revanche, une suggestion, qui par déduction amène à la plante *cannabis sativa*, c'est-à-dire le chanvre. Et sous cette rubrique, Sir G. Watt, si concis d'habitude, imprime presque une page rien que sur les particularités sexuelles du chanvre. C'est une plante qui a dans diverses régions de l'Inde, dit il, un nom différent selon qu'elle est mâle ou femelle. Ainsi, à Indore, la plante mâle s'appelle *hari* et la femelle *bhamgera* (skt. *bhaṅga*). Mais où la chose se complique c'est que, pour les botanistes, la plante que les gens appellent femelle est au contraire la plante mâle et *vice versa*. Pour les non botanistes, comment se présente le chanvre? C'est une haute tige creuse, avec de nombreuses feuilles pointues groupées par étages. Lorsque ces feuilles sont tombées, elles laissent sur le chaume une trace comme le nœud (*vaṃśa*) qu'on remarque sur les tiges de bambous ou de cannes à sucre. De plus, canne à sucre et chanvre fournissent un jus qui, fermenté, a des vertus plus ou moins excitantes, mais bien connues.

Enfin, Girijaprasanna Majumdar, dans un article intitulé *Vedic plants* et publié dans *Bimala Churn Law Volume*, I, p. 645-668, donne sous le nom *kuśa/kuśara* le nom latin *saccharum officinarum* et signale que ces formes *kuśa/kuśara* sont encore employées de nos jours au Bengale pour désigner la canne à sucre. Nous pourrions donc dire que *ikṣu* = *kuśa* et que le thème de la canne à sucre remplace celui que j'ai appelé prudemment le thème des plantes herbacées. C'est qu'en effet je ne crois pas que les choses soient si simples. L'identification des plantes, surtout lorsque comme ici elles touchent au mythe, est toujours une entreprise délicate. La confusion se fait de deux manières, soit par l'aspect de la plante (pour les non-botanistes, s'entend), soit par les noms. L'article de G. Majumdar que je viens de citer énumère ces noms et il indique (p. 649) que *bhaṅga*, nom du chanvre, est une épithète du *soma* et (p. 661), parmi les cinq plantes qui peuvent être identifiées avec la plante *soma*, figure le *cannabis sativa*. D'ailleurs, la planche qui reproduit une plante *soma* donne une image satisfaisante (pour des non botanistes) du chanvre avant l'apparition des fleurs et des graines.

Je ne crois pas qu'il faille exclure une identification *kuśa* = chanvre pour plusieurs raison : 1° Les particularités sexuelles fortement marquées du *cannabis sativa* et qui ont du frapper les imaginations; 2° Le jus quasi divin de la plante et 3° Le fait que le *kuśa* peut se travailler comme un textile. En effet, dans le *Rāmāyaṇa*,

lorsque Bharata tente de ramener Rāma sur le trône, il le chausse de souliers faits d'un tissu de tiges de *kuśa*. Il s'agit d'un acte d'investiture royale qui est aussi noté pour Rāma dans le *Daśarathajātaka*, mais ce dernier récit n'indique pas de quelle matière sont faits ces souliers royaux. Il est bien tentant de penser qu'il s'agit d'un tissu fait de fibres de chanvre.

Cependant, je ne crois pas que chaque fois qu'il est question de *kuśa*, il faille comprendre « chanvre » ou « canne à sucre ». Ce que je crois, c'est que le chanvre, la canne à sucre et aussi le *soma* sont des plantes dont les aspects et les vertus ont pu facilement être confondus et étaient toutes désignées par leurs propriétés merveilleuses à jouer un rôle dans des récits mythiques. Je crois aussi que nous parlons très facilement des migrations des contes mais, qu'en les étudiant, nous ne faisons pas suffisamment attention aux indications géographiques, climatiques et agricoles qu'ils ont récoltées dans leur cheminement. Ces recherches seraient aussi importantes que celles des faits ethniques et sociaux.

Quant aux histoires de personnages bisexués, elles nous présentent, je pense, un état intermédiaire entre le mythe de l'Androgyne primordial et celui du mariage du frère et de la sœur. Dans un article sur les récits populaires et les contes bouddhiques, Jean Przyluski et moi avons déjà montré que cette littérature garde la trace de remaniements destinés à supprimer ce qui pouvait paraître choquant. Ainsi le thème du mariage du frère et de la sœur qui doit marquer un état ancien des rédactions a été souvent transformé en une union normale. Les retouches sont quelquefois maladroites, souvent incomplètes ou bien, comme dans le *Daśarathajātaka*, elles ont été complètement négligées. En effet, dans ce texte, Rāma et Sītā sont frère et sœur ; ils ne le sont plus dans le *Rāmāyaṇa* de Valmiki.

En résumé, cette rapide enquête dans un des grands cycles mythiques de l'Inde montre que la tradition épique et la tradition bouddhique se complètent l'une l'autre. Mais il est probable que sur cette importante question de la Race solaire des études poussées dans les écritures jaina, nous apporteraient des renseignements intéressants, puisque les Jaina rattachent leurs Cakravartin et beaucoup de leurs Arhat à Ikṣvāku.

NOTE SUR LA FORME DU STŪPA AU CAMBODGE

par

Henri MARCHAL

Dans l'Inde, à l'époque bouddhique, la forme des plus anciens stūpas, réduits à leurs éléments les plus simples, est une base circulaire formant soubassement sur laquelle s'élève un dôme hémisphérique plein.

Cette forme s'est enrichie au cours des siècles d'éléments additionnels et la silhouette a changé de proportions en devenant plus élancée.

M. Foucher, dans son *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, fait un historique complet de ce monument funéraire et religieux, et il n'entre pas dans mes intentions d'en faire un résumé, si succinct soit-il.

Le stūpa ayant été maintes fois étudié par des spécialistes autorisés (en particulier Gisbert Combaz, *L'évolution du stūpa en Asie*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, vol. 2, 3, 4, 1933-1937, et Paul Mus, *Barabudur*, in *BEFEO*, t. XXXII, XXXIII, XXXIV, 1932, 1933, 1934. Voir de plus la bibliographie de Henri Deydier in *Contribution à l'étude de l'art du Gandhāra*, p. 38 et 39), je ne peux que renvoyer à ces études.

Je veux m'en tenir au Cambodge et ne parler qu'en tant qu'architecte.

L'évolution de la forme ancienne du stūpa pour aboutir à la forme du stūpa telle qu'on la rencontre au Cambodge peut se résumer dans le schéma suivant (fig. 8).

D'abord (n° 1) la courbe du dôme a son centre placé au-dessous du niveau de base.

Puis ce centre se relève jusqu'au niveau de base (n° 2). Le dôme devient alors un hémisphère.

Ensuite, le centre est placé au-dessus de la ligne de base (n° 3) et produit cette forme globuleuse que présentent certains stūpas.

Enfin le creux, qui résulte à la base du dôme de la partie de la sphère qui se rétrécit et qui donne la sensation, un peu pénible à l'œil, d'une boule placée sur une surface plane est comblé par un glacis (n° 4). On peut y voir l'origine du stūpa siamois et cambodgien qui, en prenant une forme plus élancée, présente cet aspect en cloche si caractéristique.

Les premiers stūpas furent couronnés, semble-t-il, d'un grand parasol central qui, plus tard, fut remplacé par une série de parasols étagés, chattrāvali. La base fut constituée par plusieurs tambours diminuant de dimensions et une balustrade entoura le monument.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que cette évolution de la silhouette du stūpa correspond à des dates déterminées et s'est produite d'une façon suivie à travers les siècles. La forme correspondant au n° 3 de la figure 1 se trouve déjà sur un dessin de stūpa gravé sur un rocher à Kahandagala à Māgam Pattu (Ceylan)

et que l'on date approximativement du IIᵉ ou IIIᵉ siècle de notre ère (Ceylon, *Journal of Science*, vol. II, part 3, octobre 1933, p. 153).

Jouveau-Dubreuil suppose que le type du stūpa primitif serait donné sur les bas-reliefs de Bhaja près de Lonovla qui présentent cette particularité que la partie ronde a son centre surélevé au-dessus de la ligne de base.

Une première constatation s'impose, le stūpa n'a pas de dimensions fixes : on en voit de très petits sous forme de reliquaire, tel celui de Sultanpour (Foucher, *Art gréco-bouddhique*, I, p. 61) qui n'a que 0 m. 14 de hauteur jusqu'aux stūpas de Ceylan, dont certains, tel celui construit par le roi Duttha-Gamani (Iᵉʳ siècle B.C.) à Anuradhapura, le Ruanveli, ont près de 80 mètres de diamètre (Coomaraswamy, *H. of I. and I. A.*, p. 160).

Les stūpas du Cambodge présentent assez rarement ce caractère monumental

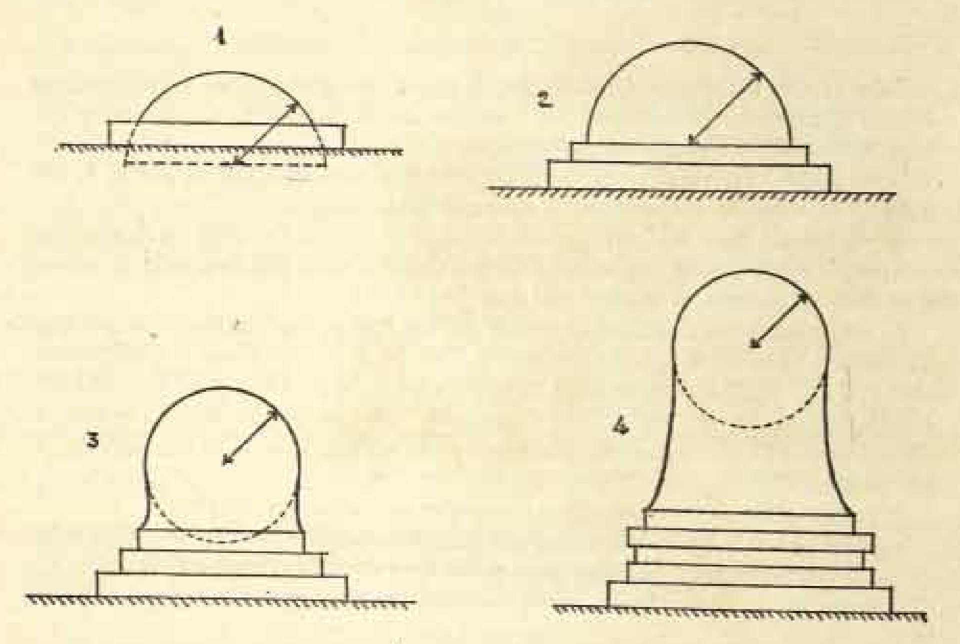


Fig. 8. — Évolution de la forme du stūpa.

qu'ils ont dans l'Inde ou en Birmanie, toutefois au centre de la partie française de la ville de Phnom Penh, au Palais Royal et à Oudong, on peut voir des stūpas de grandes dimensions.

La première question qui se pose à ce sujet est la suivante : quels sont les plus anciens stūpas ou Chedei connus au Cambodge? L'art du Founan, encore très peu connu, bien que les trouvailles de M. Malleret à Oc-èo en particulier et dans la basse Cochinchine, qui fut un ancien territoire khmer, aient apporté des aperçus nouveaux sur cet art, n'a pas, à ma connaissance, livré aucun stūpa qu'on puisse nettement préciser comme tel.

Je ne crois pas que dans les inscriptions anciennes du Cambodge, il soit fait mention de stūpas ; Auguste Barth dit à ce sujet : « Un caractère négatif et que M. Aymonier aurait pu relever est l'absence complète du stūpa, le monument bouddhique par excellence. Il y a bien au Cambodge des stūpas d'une certaine espèce et parfois d'assez grande dimension comme les « pyramides » de Phnom Penh ; mais ils sont

modernes ». (Extrait du *Journal des Savants*, juillet 1901, cité dans *BEFEO*, 1902, I, p. 83).

Toutefois, à l'époque où Barth écrivait ces lignes, l'archéologie du Cambodge était encore très peu connue et, depuis, on a trouvé des stūpas d'époque plus ancienne que celui cité de Phnom Penh.

Des dégagements de sites archéologiques, exécutés soit par moi, soit par mes successeurs, ont fait découvrir des stūpas maçonnés en grès, dont malheureusement la date ne peut être fixée avec certitude, car ils se trouvent le plus souvent dans la brousse au milieu de vestiges non datés; je donnerai une brève description de quelques-uns de ces stūpas, parfois assez incomplets.

Ces édicules peuvent être considérés comme les plus anciens connus actuellement



Fig. 9. — Fragment du stūpa à Sasar Sdam.

au Cambodge; certains peuvent se dater par leur emplacement à proximité d'un sanctuaire connu et de plus le détail de leur mouluration ou de leur décor les place à une époque voisine de l'époque classique, je préciserai, entre le XIIIe et le XIVe siècle.

Je mentionnerai d'abord comme le plus connu, puisqu'il figure dans l'*Inventaire des monuments du Cambodge* de Lajonquière (t. I, p. 168 et 169), et j'ajoute que c'est le seul mentionné en territoire cambodgien, dans cet inventaire, le stūpa du Vat Sithor (no 123); mais tel qu'il se présente actuellement il est difficile de lui donner, comme le suppose Lajonquière, la date de l'inscription qui a été trouvée dans le Vihāra voisin, fin du Xe siècle. Il est certainement de date plus récente et son bon état de conservation, si j'en juge par la photographie, car je ne l'ai jamais vu, indique qu'il a dû être remaçonné, tout au moins en partie, par les bonzes qui habitent à cet endroit. L'état de délabrement actuel où se trouve le stūpa daté par une inscription du début du XVIIIe siècle, à Angkor Vat, montre ce que deviennent des édicules de ce genre non restaurés au bout d'un ou deux siècles.

D'ailleurs il serait curieux que l'inscription du Vat Sithor ne fasse pas mention de ce stūpa si elle était contemporaine.

D'après sa silhouette qui rappelle, en plus épais, celle du stūpa de Phnom Penh attribué au XVIIe siècle on peut, je crois, donner à celui du Vat Sithor une date approchante. De plus, les matériaux mêmes de ce dernier, latérite et brique, sont une indication de date assez récente, car les quelques stūpas retrouvés à Angkor même ou dans des régions voisines qui, d'après moi, seraient assez proches de la fin de l'époque classique sont construits du même grès que ceux des autres temples khmers. La nature de ce matériau précise leur date ancienne car, à ma connaissance, le grès du Phnom Kulen, qui d'ailleurs déjà dans les temples les plus récents est employé assez parcimonieusement, les carrières devant être à peu près épuisées, n'apparaît pas dans des constructions khmères postérieures au XIVe siècle.

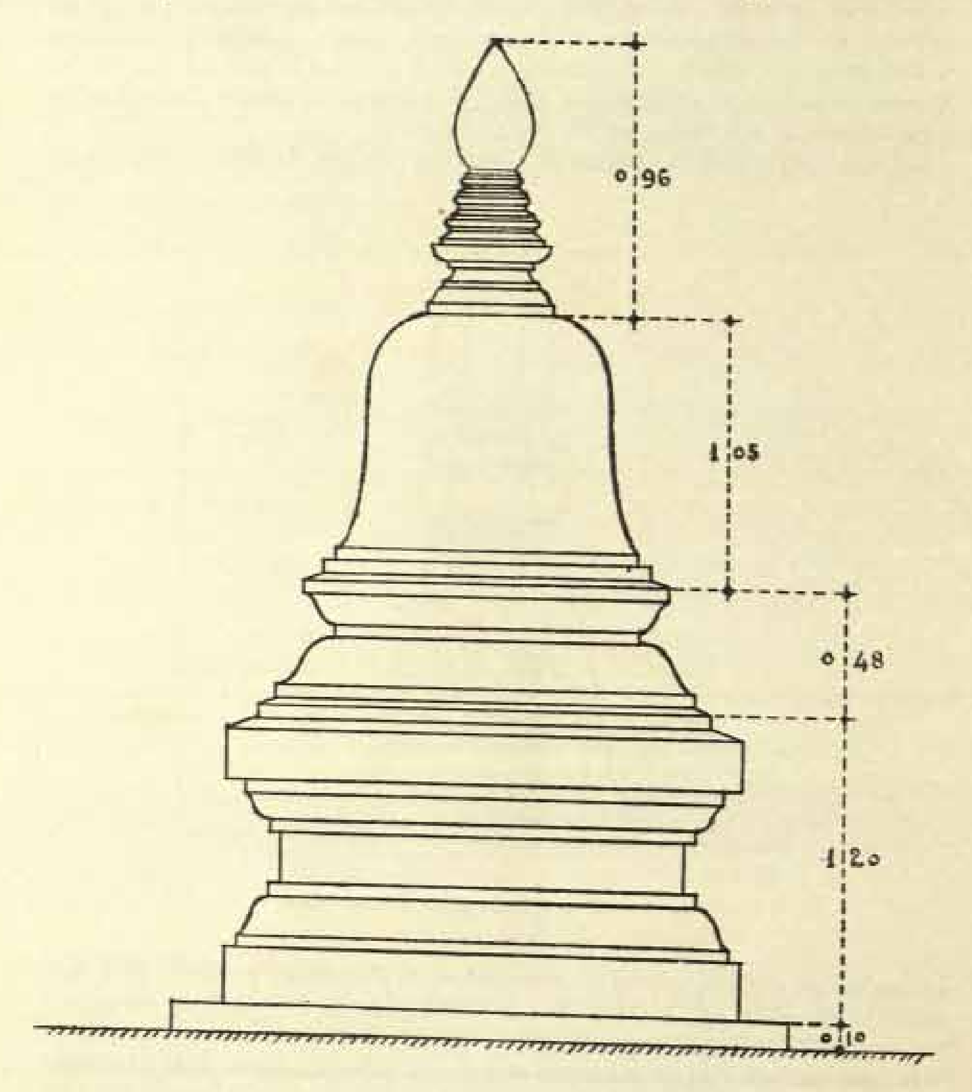


Fig. 10. — Stūpa de Tep Pranam (Angkor Thom).

Je vais passer en revue quelques-uns de ces stūpas tout en grès où se révèle encore la facture habile et le décor soigné des anciens constructeurs khmers.

Je commencerai par un stūpa dont toute la partie haute est bien conservée et qui fut trouvé en 1937 à Sasar Sdam, à une trentaine de kilomètres dans la région au sud-est de Siemréap, par M. Glaize. Ce stūpa était situé au centre d'un édifice dont

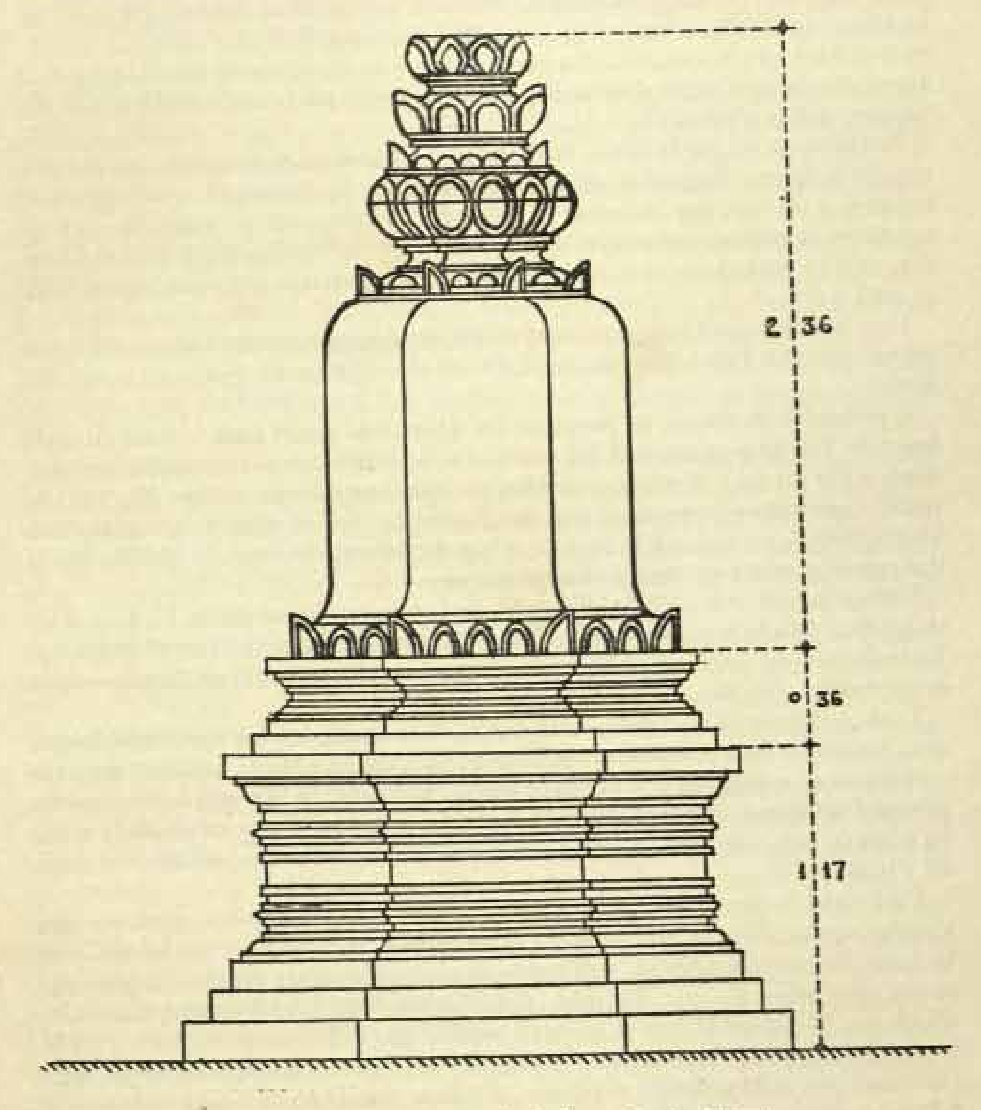


Fig. 11. — Stūpa trouvé près du Bayon (Angkor Thom).

il ne reste plus grand-chose, sinon des murs entourant une salle à quatre piliers de grès monolithes de 3 m. 50 de hauteur : quelques fragments sculptés provenant du même endroit confirment par leur décor le caractère bouddhique du monument (*BEFEO*, 1937, 2, p. 636). Ce vestige de stūpa (fig. 9) montre, par sa base et sa partie haute décorée de Buddhas sous arcature, la forme habituelle en cloche que nous allons retrouver dans les stūpas étudiés plus loin : on peut trouver un rappel de l'art classique dans la forme de l'épi surmontant un renflement orné de pétales de lotus dont

le profil est exactement celui qui termine les tours des XIIe et XIIIe siècles. Il était entièrement en grès.

Il est même curieux de constater ici que la flèche en bourrelets superposés, le chattravali, couronnement habituel des stūpas n'est même pas rappelée par les moulures.

Un fragment de stūpa semblable, mouluré, octogonal et décoré également de Buddhas sous des arcatures trilobées, a été trouvé par M. Glaize en 1938 dans la même région que le précédent. Un vestige de mur de fondation en latérite entourant un espace presque carré d'environ 5 mètres de côté est la seule construction qui signalait cet emplacement.

Une série de stūpas de forme analogue et dont le sommet décoré en ove pointue appelle la même observation au sujet de l'absence de chattravali, très vaguement suggéré, il est vrai, par une série de moulures décroissantes, se trouve *in situ* tout autour de la terrasse qui précède le grand Buddha de Tep Pranam à Angkor Thom (fig. 10). Le soubassement carré prend ici plus d'importance (*BEFEO*, 1918, VIII, p. 20).

Dans la forme des Chedei qui vont suivre, on pourra constater l'élancement progressif que suit l'évolution du corps du stūpa en forme de cloche au cours des siècles.

A proximité du Bayon, en rangeant des décombres gisant dans le fossé au sud-ouest de l'enceinte extérieure, j'ai retrouvé une série de pierres moulurées avec lesquelles j'ai pu faire une reconstitution presque complète d'un stūpa (fig. 11); la partie supérieure manque mais déjà les bourrelets du chattrāvali se précisent, tout en conservant, au moins à la base, le décor de pétales de lotus, rappel du décor des couronnements de tour de l'art classique.

Enfin, un type complet, de silhouette analogue, est donné sur la Pl. LXX d'un stūpa situé dans la brousse d'Angkor Thom à 300 mètres environ à l'ouest du Bayon. Le soubassement carré est en latérite, mais tout le reste est en blocs de grès ravalés et appareillés avec soin.

Ce stūpa qui semble *in situ* devait appartenir à un ancien emplacement bouddhique dont toutes les constructions, probablement en matériaux légers, auraient disparu.

Il donne un aspect complet du stūpa khmer; base massive et carrée supportant un piédestal octogonal du profil classique à moulures opposées que surmonte le corps du stūpa en forme de cloche terminé par la pointe à bourrelets, rappel du chattrāvali de l'Inde.

Tout dans le profil de ce stūpa est conforme à la mouluration classique des temples anciens, c'est ce qui me le fait dater entre le XIIIe et le XIVe siècle, car, plus tard, les formes se modifient, s'allongent et s'encombrent de détails d'origine siamoise, voire même chinoise. Toutefois, dans le stūpa de la Pl. LXX un seul élément ne paraît pas purement khmer et pourrait révéler une influence étrangère : c'est la moulure de base du corps du stūpa, non plus rectiligne et horizontale comme dans l'art classique, mais arrondie et relevée en pointe, comme on en trouve couramment à Java, en Birmanie et au Siam.

Un stūpa de date plus récente, et que l'on attribue au XVIe ou XVIIe siècle est celui qui se dresse sur une colline au centre du quartier européen de Phnom Penh : il fut reconstruit à plusieurs reprises, mais sa forme, dont la silhouette a été plus ou moins retouchée et consolidée, doit sensiblement reproduire la silhouette primitive. Ce stūpa est très connu et a été reproduit dans nombre d'ouvrages sur l'Indochine et le Cambodge. Il est de proportion élégante tenant le milieu entre la masse un peu lourde de certains stūpas et l'allongement un peu grêle que l'influence siamoise a fini par donner à ce monument.

La base du stūpa de Phnom Penh est constituée par une série de quatre gradins carrés formant soubassement et ornés aux angles de lions de l'époque classique.

Ces lions furent ajoutés à l'époque moderne lors des réfections et embellissements du jardin de la ville.

On pourra voir l'aspect ancien de ce stūpa, désigné sous le nom de pyramide, sur les photographies reproduites dans l'ouvrages d'Aymonier, *Le Cambodge*, t. I, fig. 41, 42 et 43. Au-dessus des gradins de base commence la forme en cloche, d'ailleurs assez peu accusée, surmontée des bourrelets décroissants.

M. Cœdès donne, d'après la chronique locale, sur la fondation de ce stūpa, les renseignements suivants : « Le roi fit d'abord élargir et surélever (la colline connue sous le nom de Phnom où se dressait un ancien sanctuaire) : puis il fit aménager à son sommet une terrasse empierrée sur laquelle s'éleva bientôt un grand Chedei (Cetiya). Celui-ci comprenait intérieurement deux chambres superposées contenant chacune un autel, l'étage supérieur occupant tout l'intérieur du stūpa et l'étage inférieur ouvrant extérieurement par quatre portes aux quatre points cardinaux ». M. Cœdès ajoute en note : « Les travaux exécutés au Phnom par les Français ont profondément modifié son aspect » (*BEFEO*, 1913, VI, p. 10).

Un stūpa d'une silhouette très heureuse par ses proportions et l'élégance de ses formes est celui du Vat Tarey à Srei Santhor dans la province de Kompong Cham (Pl. LXXI).

Cette photo qui fait partie des collections du Musée Albert Sarraut de Phnom Penh m'a été aimablement communiquée par M. Boisselier. N'ayant pu trouver de renseignement à son sujet, je serais assez disposé à dater ce beau stūpa du xv[e] ou du xvi[e] siècle : il est maçonné en briques hourdées et enduites. Sa mouluration rappelle les profils de l'époque classique khmer avec cependant des motifs siamois à la base qui d'ailleurs, dans la suite, deviendront de plus en plus fréquents. C'est le premier stūpa que nous rencontrons sur plan carré avec redents. On pourra noter la porte, inhabituelle au Cambodge, devant le soubassement et qui révèle une influence laotienne.

Avant d'aborder la période moderne je m'arrêterai sur un stūpa érigé devant la façade centrale est des galeries d'Angkor Vat, car, quoique très démoli, il en reste encore suffisamment d'éléments pour pouvoir en donner une reconstitution (fig. 12). Cet édifice présente un grand avantage pour suivre l'évolution des formes du stūpa à travers les siècles, car il est daté avec certitude par la grande inscription gravée sur le mur de la galerie Est du temple presqu'en face de l'emplacement qu'il occupe. C'est une longue inscription en vers où l'auteur, un grand dignitaire ayant titre de Senādhipati, gouverneur d'une province au nord de Kompong Thom, consacre à la mémoire de sa femme qui vient de mourir un Caitya, le stūpa dont il est question ici ; il y renferma également les ossements de ses deux fils, « car, hélas ! malheureux père, j'ai dû réunir les deux fils à la mère pour leur rendre les derniers devoirs, les placer en un même lieu avec le fils de l'Anak Im On » (Aymonier, *Le Cambodge*, t. III, p. 317).

Ce riche mandarin énumère ensuite les donations ou restaurations de statues de Buddhas qu'il fit à cette occasion. Il se vante également à la suite de son deuil d'être entré en religion et avec une ostentation assez naïve, il cherche à énumérer toutes ses bonnes œuvres : « mais, dit-il, je ne puis tout me rappeler : mes aumônes sont incalculables. J'abrège donc, ne pouvant tout compter » (*loc. cit.*, p. 317).

Passant ensuite, après un examen de conscience, à ce qu'il escompte obtenir en échange de ses bonnes œuvres, il implore les bienheureux pour qu'ils lui octroient dans une vie future toutes les vertus, toutes les félicités ; il demande à être délivré de toutes les choses nauséabondes, laides et désagréables.

Il demande à avoir son épouse, la dame Pên, auprès de lui, que ce soit dans les cieux ou en ce monde où il renaîtra. Il désire aussi « des esclaves, hommes et femmes par centaines et par milliers, innombrables, tous beaux et aimables parleurs, etc. » (*loc. cit.*, p. 323). Puis il termine en demandant de posséder « neuf belles tours couvertes de dorures, dômées, admirables en toutes leurs parties, incrustées de pierreries étincelantes, entourées d'une triple enceinte sculptée, que défendraient de mâles lions aux portes, que garderaient aux escaliers des dragons levés et menaçants » (*loc. cit.*, p. 323).

Comme le remarque Aymonier, il y a dans cette description une évocation du temple d'Angkor Vat que j'ai cru intéressant de citer. Telle était la mentalité du personnage qui a fait construire le stūpa que je vais décrire et sur lequel nous avons des renseignements, connaissant sa fondation et sa date (février 1702 A. D.).

Actuellement ce stūpa est réduit à un piédestal reposant par l'intermédiaire d'une base carrée en latérite de 8 m. 50 de côté surmontée de quatre gradins, de la hauteur habituelle des marches de cette époque (environ 0 m. 22), le tout sur plan octogonal. Le piédestal proprement dit, octogonal également, est en latérite mouluré et avec doucines ornées de pétales de lotus sculptés sur mortier de chaux.

Au-dessus du piédestal commence la partie ronde en plan qui forme la base du corps du stūpa constituée par trois gradins en latérite que surmontent deux derniers gradins moulurés avec enduit de mortier, à peu près disparu de nos jours. Là s'arrête la partie maçonnée restée *in situ* et plus ou moins intacte.

Avant de remettre en place les parties hautes de ce stūpa, ou tout au moins ce qu'on a pu en retrouver gisant dans les déblais à proximité de la base, j'ai cru devoir profiter de l'occasion qui se présentait de me rendre compte par un sondage au centre de la façon dont se composait l'intérieur de cet édifice. A 0 m. 92 au dessous de l'arase des maçonneries restées encore debout, on a trouvé une cuve rectangulaire en grès encastrée dans un blocage de latérite formant l'infrastructure du stūpa.

Il est à noter que le niveau supérieur de cette cuve mesurant 0 m. 43 × 0 m. 85 sur 0 m. 42 de hauteur correspond exactement au niveau supérieur du piédestal mouluré. Cette cuve était fermée sur le dessus par une dalle de grès de 0 m. 57 × 0 m. 63.

Je l'ai trouvée vide, mais le trou d'évacuation des liquides dans le fond prouve qu'elle a contenu des ossements, peut-être ceux de la dame Pên et de ses fils, conformément à l'hypothèse de M. Cœdès (*BEFEO*, 1940, p. 318-319).

La superstructure de ce stūpa présentait un corps vaguement cylindrique en matériaux de grès, et un couronnement final en spires ou bourrelets très rapprochés.

La reconstitution que j'en ai faite (fig. 12) utilise tous les matériaux retrouvés sur place avec des parties de raccord hypothétiques, mais justifiés par les dimensions des éléments qui existent.

J'arrive maintenant aux stūpas de l'époque moderne. Les plus connus, sous une forme monumentale et très riche, sont ceux élevés à Oudong, ancienne capitale du Cambodge, et qui renferment les restes des derniers souverains khmers ayant résidé à cet endroit au XIXe siècle (Pl. LXXII).

On commence à voir ce qui caractérise le Chedey moderne : une complication des formes avec redents multiples et décor surchargé dans les parties basses. Toutefois, la proportion d'ensemble est élégante et la silhouette assez fine sans tomber dans l'exagération de minceur d'élancement qu'atteignent certains Chedei.

On sent que l'origine primitive de la forme du stūpa s'est perdue et il ne reste du symbolisme originel que les bourrelets successifs diminuant d'épaisseur, et dont le nombre est loin d'être constant, rappels du chattrāvali de l'Inde.

Les deux stūpas érigés dans la Cour du Vat Prah Keo du Palais royal à Phnom Penh et renfermant les cendres du roi Ang Duong et du roi Norodom sont d'un style et d'une composition semblables à ceux de Oudong.

Toutefois, une certaine mièvrerie et un excès de sculpture dans les soubassements dénoncent déjà cet empiètement du détail qui sera la tare des constructions khmères contemporaines. De plus, on y décèle une influence chinoise et des motifs d'importation siamoise qui se rencontrent actuellement dans toute la décoration cambodgienne.

Dans la suite la base du stūpa, presque toujours carrée, prend une telle importance que parfois elle devient un prasat et le stūpa qui la surmonte prend un aspect de

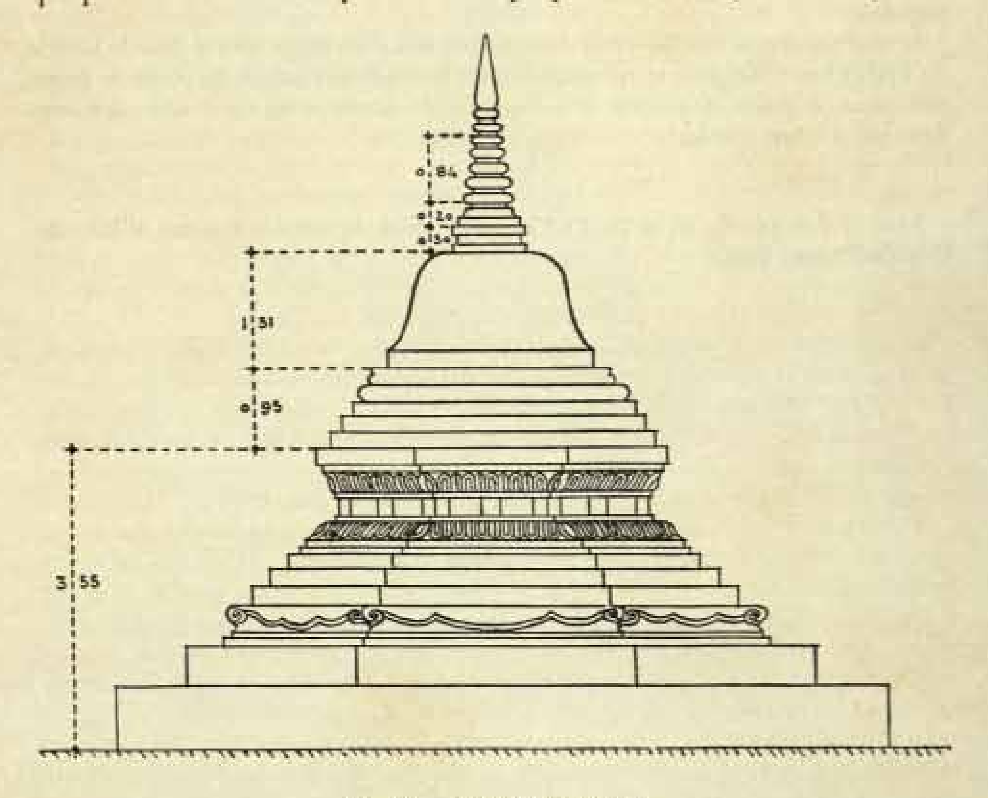


Fig. 12. — Stūpa d'Angkor Vat.

flèche où l'on retrouve la forme exacte de celle qui surmonte la croisée des toitures des pagodes.

Cette importance donnée à la base qui est creuse s'explique par le fait que c'est là que sont enfermés les bols ou les urnes contenant les restes des personnages incinérés en l'honneur de qui fut érigé le stūpa,

J'ai pu voir un stūpa tout récent dans une pagode de Kompong Thom où le rez-de-chaussée est une chapelle carrée dont un petit stūpa remplace les étages décroissants des prasat classiques.

Pour donner une idée de la variété et de la fantaisie que le motif du stūpa contemporain peut présenter, je citerai l'exemple suivant : ayant donné à un bonze du Vat Damnak à Siemréap une photo d'un des temples de Banteay Srei, j'ai vu quelques temps après des Chedey érigés dans la cour de la pagode, reproductions assez exactes

du célèbre temple d'Içvarapura, avec seulement quelques modifications dans les proportions pour lui donner une allure plus élancée.

Comme dernier exemple de la complication que peuvent atteindre certains stūpas et du mélange d'éléments nouveaux que leur constructeur peut y introduire, je donnerai une vue d'un stūpa célèbre dans la ville de Phnom Penh, celui du Vat Botum Vodei situé dans le quartier royal et daté de la fin du XIX[e] siècle (Pl. LXXII).

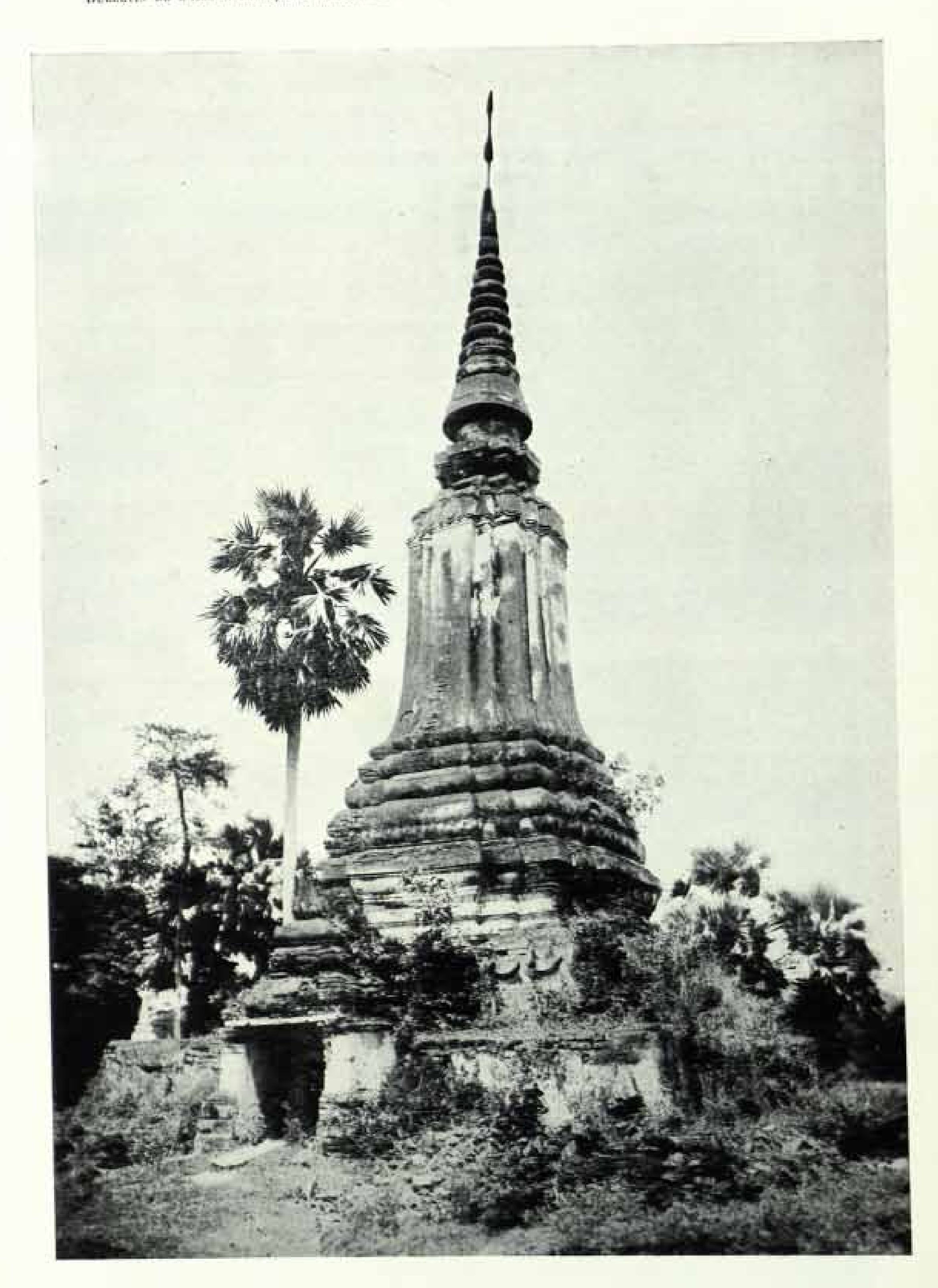
On remarquera à la base de la flèche terminale un motif qui, à l'heure actuelle, se répète couramment, souvent adapté assez maladroitement à ce nouveau rôle; les quatre têtes opposées deux à deux de Brahma, car ici on ne saurait faire intervenir le symbole bouddhique des tours du Bayon, symbole ignoré des constructeurs de pagodes.

Je n'ai pas cru devoir faire état dans cette étude d'un stūpa trouvé dans le temple du Prah Khan d'Angkor, et reconstitué dans le sanctuaire même, car il est de forme nettement siamoise et postérieur à l'époque de construction du temple; il n'avait donc pas à intervenir ici.

Nota. — Les photos de la Pl. LXXII proviennent du Service français d'Information de Phnom Penh.



Stupa d'Angkor Thom.



Vat Tarey-Srei Santhor (Kompong Cham).

a. Stupa des anciens rois à Oudong.

b. Stupa du Vat Botum Vodei (Phnom Penh).

LA STANCE DE LA PLÉNITUDE

BĀU V.1.1, cf. III.2.1-9

par

Paul MUS

La stance énigmatique, *BĀU* V.1.1 contient en tout treize mots, sur lesquels *pūrṇa* « le plein » revient sept fois ; restent, pour lier une phrase, le couple initial de pronoms *adas/idam* « cela/ceci », *eva*, outil formel, et trois verbes :

pūrṇam adaḥ pūrṇam idam
pūrṇāt pūrṇam udacyate
pūrṇasya pūrṇam ādāya
pūrṇam evāvaśiṣyate.

Senart traduit :

Cela est plein, ceci est plein ;
le plein sort du plein ;
même le plein une fois tiré du plein,
ce plein reste plein [1].

Cette version ajoute, si je compte bien, une insertion de plus du terme nommant la plénitude, dans la marqueterie d'un même mot, à des cas grammaticaux nuancés, qui constitue la stance. Le terme fait presque à lui seul celle-ci. Il s'articule de lui même à lui même. C'est une maquette grammaticale qui rend tangible ce qu'évidemment elle entend évoquer : une non-dualité (l'*advaita*, dira Śaṅkara) s'organisant sur elle-même.

Senart joint ce commentaire : « *Cela* est le *bráhman* qui échappe aux sens ; *ceci* est le *bráhman* tel qu'il apparaît dans la création ; celui-ci émane de celui-là, lequel n'en est pas diminué. Cette formule ne signifie que ceci : que le monde perceptible n'étant, en quelque sorte, que la face sensible du *bráhman* est avec lui co-existant et co-infini. Il n'y a là aucune doctrine métaphysique, dans notre sens, sur l'infinitude ».

Suggestive et pénétrante, dans sa partie positive, cette note fixe une impression ; c'en est le prix ; mais son côté négatif, en circonscrivant un peu trop étroitement cette vue du texte, satisfait moins. Le document, dense et frappant, sous une apparence paradoxale, est-il vide de toute doctrine « métaphysique » ? Quel nom donner, cependant, à cette vue audacieuse sur la co-existence de deux infinis : l'un, par une unité expressive, prédicable, qui paraît, dans ce contexte, rassembler créateur et création

---

(1) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, traduite et annotée par Émile Senart, Paris, 1934 [Introduction, index et restitution du texte par M. Alfred Foucher], p. 92.

dans le fait étendu, et l'autre reporté au-delà de ce tout, de ce « plein » accompli, mais sans s'y ajouter, et par conséquent sans risque inverse de soustraction? Est-ce parce que l'infini, dans ces textes, sera nommé le *bráhman* qu'il en perd son caractère? Tenons donc que la note de Senart nous avertit surtout — et en cela elle est juste et utile — de ne pas nous hâter de projeter ici *notre* notion d'un infini mathématique. L'Upaniṣad s'est fait son langage; ou, pour mieux dire, les Brāhmaṇa, dans la plus large mesure, le lui ont fourni. Quant à l'emploi qu'elle en a tenté, elle doit ensuite être abordée dans sa propre convention, non selon les nôtres.

Lorsqu'ils ne s'en sont pas tenus, comme Böhtlingk [1], à la grammaire immédiate du passage, les traducteurs occidentaux y ont d'habitude fait passer les gloses de Śaṅkara, particulièrement riches, d'ailleurs, et instructives, en cet endroit. De quoi Max Müller, déjà, donnait un exemple difficile à dépasser :

« Cela (l'invisible *bráhman*) est plein; ceci (le *bráhman* visible) est plein; celui-ci (le *bráhman* visible et qui est) plein provient de celui-là (le *bráhman* invisible, lui aussi) plein. Quand on se saisit de la plénitude de ce (*bráhman*)-ci (visible et) plein, il reste ce (*bráhman*)-là (invisible et toujours) plein [2]. »

Cette traduction infiltrée de commentaires n'est pas heureuse. Elle congestionne ces quatre lignes, dont le dessin grammatical était si incisif; elle explique, en l'écrasant sous la notation de *bráhman*, qui résoud tout d'avance, ce qui, volontairement, était, dans le texte, laissé en expectative d'explication :

« Plénitude là-haut, plénitude ici-bas... ». Derrière cette attaque, toute d'une dense grandeur, il faut voir se lever un paysage; il le faut, sous peine de manquer l'idée et son juste impact sur un esprit indien. Mais c'est ce dont rien ne reste, si ce que l'on vous en dit devient : « Cela (l'invisible *bráhman*) est plein; ceci (le *bráhman* visible) est plein... ».

« Quand on perçoit la véritable nature du monde visible, commente Max Müller, il 'reste', c'est à dire que l'on perçoit instantanément, le monde invisible, en d'autres termes l'invisible (= *bráhman*), comme sous-tendant ou étant ce monde même. »

Comme Senart, c'est encore paraphraser Śaṅkara; car celui-ci établit, entre les deux aspects du *bráhman*, un contraste rappelant quelque peu, dans la terminologie scolastique, nos *natura naturans* et *natura naturata*. « Ce *bráhman*-ci, total cosmique (*pūrṇa*) mais particularisé (*viśeṣāpanna*), et dont la nature (« *naturata* ») est dans le fait qu'il soit à produire, est puisé hors de l'autre (*bráhman*), i. e. hors du total cosmique (*pūrṇāt*) dont la nature (« *naturans* ») est celle d'une cause (*kāraṇa*)... (car le premier) en sort (*udgacchati*) [3]. »

Il y a donc un absolu, sans bornes, sans particularités qualifiantes (*upādhi*) : à lui, rien n'échappe; il enveloppe tout, comme le fait l'espace et, toujours comme dans le cas de l'espace, c'est sans que ce contenu (relatif) change ou détaille rien de lui (en tant qu'absolu). Voilà en quel sens on le dira « plein » (*pūrṇa*). Le terme est régulièrement glosé par *sarva* « tout entier ». Ce « répondant », par son emploi védique ancien et son encadrement indo-européen, établit le sens fort de *pūrṇa* (traduit en conséquence ci-dessus par « total cosmique »); on évoquera *solidus* et *salvus* : c'est le total-bloc, opposé à un total distribué ou distributif (*viśva*).

---

[1] *Bṛhadāraṇyakopanishad* in der Mādhjamdina-Recension, éd. et trad. par O. Böhtlingk Saint Petersbourg, 1889, texte, p. 50, trad., p. 76.

[2] *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad*, in *The Upanishads* translated by F. Max Müller, Part II *SBE*, vol. XV, p. 189.

[3] *Bṛhadāraṇyakopaniṣat* (avec commentaire de Śaṅkara et *ṭīkā* d'Ānandagiri) Ānandāśrama *Sanskṛt Series*, vol. XV, 1891, p. 698 et suiv.

Il y aura donc aussi, non à vrai dire un second *bráhman* — Śaṅkara est irréductible sur le point de la non-dualité — mais une seconde manière de prendre le *bráhman;* en un sens, elle se perd dans la première : sa vraie appartenance en rejoint l'unicité; mais, par contraste, elle est expressive d'un étalement de particularités qualificatives; d'où êtres et choses, avec leurs «noms-et-formes» (*nāmarupa*). Cet aspect second naît de l'erreur — *avidyā* «inscience» — qui nous empêche de reconnaître cathartiquement le premier *bráhman,* l'unique *bráhman,* l'Absolu, dans toutes les occasions résorbées en lui. Mais comme, sur ce *bráhman* absolu, en tant que tel, aucune illusion à son sujet ne peut projeter d'effet qui l'atteigne, il n'aura rien perdu de lui-même, dans une telle procession. Voilà le sens final que le grand exégète du Vedānta assigne à l'assertion qui conclut la stance : «... le plein reste plein».

Avons-nous toutefois le droit de lire exactement cela dans *BĀU* V.1.1? La haute valeur qu'il faut reconnaître aux propositions de Śaṅkara en détournerait plutôt d'aucuns, portés à reconnaître en elles un état plus travaillé, intellectuellement plus décapé, de la tradition.

En son *continuum* logique, qui ne laisserait pas d'évoquer certaines expressions des Éléates, la Stance de la Plénitude offre un cas particulièrement favorable à l'interprétation philosophique directe, celle qui assume l'affleurement, en un point de texte, d'une valeur humaine universellement perceptible. L'ampleur de conception à laquelle s'élève l'Upaniṣad le permet sans doute ici. Non sans risques, cependant. N'y a-t-il que cela dans ces lignes, ou même y a-t-il avant tout cela? Le texte ne rendrait-il pas une note différente, si l'on n'y cherchait pas, avec Śaṅkara, Max Müller ou Senart, ce qui en est sans doute valablement déductible, *à plus basse époque,* et si l'on tentait au contraire de lui rendre son encadrement philologique et historique, dans des valeurs rituelles? Il n'est pas dit que cette note serait moins riche, même en contenu philosophique. Au meilleur d'elle-même, la philosophie indienne procède, par les textes, trop continûment de ces valeurs réelles pour que son interprétation n'en dépende plus.

Trois vigoureuses études de M. Franklin Edgerton, prolongeant les recherches de Maurice Bloomfield sur l'*Atharvaveda,* ont mis hors de doute que les Upaniṣad, loin de se détourner des préoccupations sacrificielles des Brāhmaṇa, en ont repris, à leur manière, le principe opératoire, la finalité et l'«engagement»[1]. D'un point de vue pratique, c'est-à-dire pour ce que l'on attendait d'elles réellement (n'oublions pas que, par exemple, la théorie structurale du droit hindou remonte à *BĀU* I.4.11-15, développant *ṚS* X.90), elles apparaissent moins comme un antiritualisme que comme une nouvelle collection de recettes, valorisant les rites, par une plus grande insistance spirituelle.

Rejetant, de son côté, pour l'époque ancienne, l'interprétation par l'«illusion cosmique», mise en système chez Śaṅkara, M. Louis Renou conclut qu'à leur source les Upaniṣad sont encore «sur le plan du réalisme védique»[2]. L'éminent indianiste a mis par ailleurs en lumière le lien entre les Upaniṣad anciennes et ces *brahmodya* «tournois de paroles sur le *bráhman*», par énigmes et réponses, qui, dans les

---

[1] Franklin Edgerton *Sources of the filosofy of the Upaniṣads,* in *JAOS,* 36, p. 197-204 (1917); *The philosophic materials of the Atharva Veda,* in *Studies in honor of Maurice Bloomfield,* p. 117-135, New Haven 1920; *The Upaniṣads : what do they seek and why?* in *JAOS,* 49, p. 97-121 (1929); voir aussi *Interpretation of the Bhagavad Gītā,* I.3, «The Upaniṣads and the Fundamental Doctrines of later Hindu Thought», in *The Bhagavad Gītā* translated and interpreted by F. E., vol. II, *HOS,* vol. 39, 1944.

[2] Louis Renou, *Les Origines de la notion de Māyā dans la spéculation indienne,* in *Journal de Psychologie normale et pathologique,* 41e année, no 3, Paris, juillet-septembre 1948, p. 290-298.

Brāhmaṇa, s'étendaient sur le rite et son animation secrète, soit le *bráhman*, principe sacrificiel et principe cosmique à la fois [1]. On sait que les Upaniṣad reposent avant tout sur l'identification de ce principe avec le «Soi» (*ātman*), à découvrir en chacun de nous, et qui, en *bráhman*, est commun à tous.

Nous voilà bien loin de la réaction «princière» ou «anāryenne» contre le brāhmanisme liturgique, que certains ont supposée. De ce brāhmanisme, au contraire, les Upaniṣad s'ingénient à tirer la quintessence. Elles le savent. Elles le disent. S'adressant aux brāhmanes des Kuru-Pañcāla, le Saint des Saints de l'orthodoxie, assemblés à l'occasion du sacrifice que va célébrer le roi Janaka, la rude disputeuse Gārgī Vācaknavī caractérise dans les termes suivants la maîtrise de Yājñavalkya, exposant majeur de l'Upaniṣad : «Seigneurs brāhmanes, félicitez vous d'en être quittes avec celui-ci au prix de votre hommage; jamais aucun de vous ne le vaincra dans la controverse brahmique (*brahmodya*)» (*BAU* III.8.12).

«On peut dire, conclut M. Renou, que toute la composition ancienne des Upaniṣad, avec ses successions de scènes dialoguées, repose sur de vieux *brahmodya*.»

Que rendront ces vues novatrices, rapportées au détail des textes? C'en pourra être aussi un critère.

Si on laisse pour cela aux mots leur pleine force, celle qu'ils ont dans le contexte courant, on traduira :

> Plénitude là-haut, plénitude ici-bas :
> puisez au plein le plein
> et du plein le plein retiré,
> ce qui demeure là c'est précisément plénitude!

Il faut trouver son chemin dans cette apparente tautologie. Les deux corrélatifs *adas* et *idam* qui ouvrent la scène encadrent «cosmiquement», par avance (par leur étroite affinité avec l'opposition du monde de l'au-delà et du nôtre, qu'ils expriment si souvent), ces ricochets de soi à soi, marqués par les cas, dont les désinences sont surtout ce qui change, dans ce compact de termes. Mouvements donc, mais intérieurs, sur place. L'identité verbale, du point ou de la situation de départ (*pūrṇ*āt, *pūrṇ*asya) à l'arrivée (*pūrṇ*am) illustre commodément une identité ontologique pleine — dans le sein du *bráhman*. Il n'est pas douteux que ce dernier terme ne soit en effet le mot de l'énigme, comme le veut Śaṅkara, quoique peut-être dans un sens un peu différent. Le style *brahmodya* est évident ici, et M. Renou note bien que la loi du genre est de trouver la réponse, toujours dans le *bráhman*.

L'esprit se perdrait, cependant, à cette répétition d'un terme sept fois sur treize mots, si une image plus distincte ne se formait parmi eux. Il en est besoin, et qu'elle incise un rapport d'étendue et de localisation dans l'amas grammatical. Il est clair, au seul aspect de la phrase, que tout — bien que se jouant entre *adas* et *idam*, termes limites, c'est-à-dire entre deux «mondes», là et ici — dépendra, essentiellement, des verbes. Or on remarquera que tous trois notent les aspects successifs d'une action bien précise. Il y a une «puisée» comportant un «prélèvement» et un «reste» : *udacyate, ādāya, avaśiṣyate*. Le jeu des préfixes dégage, en implications réelles : la localisation de la personne accomplissant l'acte (*ā*-); un mouvement de bas en haut (*ud*-) vers elle; et enfin une situation objective de base, déjà imposée par le précédent mouvement, mais décrite plus en détail (*ava*-), comme la position finale du «reste», sous la main.

---

[1] *Sur la notion de bráhman*, in *Journal Asiatique*, 1949, p. 7-46.

Il n'y aurait que peu d'intérêt à cette géométrie vectorielle, toute verbale, si on ne se la peignait d'une façon plus saisissable. Il fallait l'imagerie. Devant cette pénurie savante de moyens, elle s'attachera au verbe qui met en scène le mouvement, le geste initial, celui qui tire le plein du plein. Senart recourt à l'abstrait : «Le plein *sort* du plein», là où la construction réclamait une précision concrète, portant l'image. Max Müller a le même tort; il voit et montre une idée, là où il fallait produire un geste : «provient de» (*proceeds from*). Böhtlingk au contraire, suivi par Deussen, adopte la transposition directe : «puiser» (*auschöpfen*), et le terme choisi évoquerait notre terme technique : «écoper».

Il s'agit, c'est évident, d'un terme technique; mais l'appartenance est à en chercher un peu ailleurs. *Uda*[*ñ*]*c*- est chargé de connotations rituelles trop précises pour douter qu'une Upaniṣad du *Yajurveda*, cette Somme de la technique sacrificielle, ne les ait eues en vue ici. C'est, d'une façon générale, «élever», P. W. B. : *aufheben, in die Höhe ziehen*, mais spécialement «puiser un liquide hors d'un récipient ou d'un contenant quelconque», cf. «eau tirée d'un puits» *udaktam udakaṃ kūpāt* (*ibid*). Le nom technique des trois «puisoirs», dont sont équipées les quatre cuves à soma dans le sacrifice régulier de l'Agniṣṭoma, est *uda*[*ñ*]*cana*.

La «puisée» (*udacyate!*), montée en si grand relief grammatical dans *BĀU* V.1.1, a donc toute chance d'être mise délibérément en rapport avec ce contexte sacrificiel immédiat : le cycle du soma. Par ailleurs, ce breuvage mystique, dont tout un monde dépend, correspond aussi aux phases de la lune, vaisseau céleste, périodiquement vidé et que le sacrifice refait «plein». La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* est familière, autant qu'aucun autre texte védique, avec le cérémonial de la nouvelle et de la pleine lune (*darśapūrṇamāsau*, *BĀU* I.5.2) qui rythmait cette observance.

Avec celle-ci, ne rejoindrions-nous pas le thème même de notre stance, celui d'une plénitude sans cesse «consommée» et cependant inépuisable, *pūrṇam evāvaśiṣyate?*

La rencontre, dans ce contexte, des mots *pūrṇa*, *uda*[*ñ*]*c*- et *avaśiṣ*- ne saurait, en tout cas, évoquer autre chose, sur terre, qu'une «puisée de soma». Toutefois, chaque passage védique fourmille de pareilles indications, bifurquant en tous sens à travers la masse du lexique. Celle que nous discernons ainsi, dans cette Upaniṣad, en est elle donc une ligne majeure, ou n'y figure-t-elle qu'à titre d'accessoire? A ceci, l'étude directe du texte, non chez les commentateurs, mais tel qu'il s'établit en lui même et dans l'époque, permet seule de répondre.

L'attention se trouve de ce fait ramenée sur un autre passage de la même Upaniṣad, III.2.1-9, où les fonctions vitales, dans la personne humaine, avec leurs localisations organiques : souffle, voix, langue, œil, oreille, esprit, mains et peau, sont dénommées des *graha*, soit, étymologiquement, des «preneurs» ou «appréhendeurs» sensoriels, mais aussi de façon directe, sur le plan sacrificiel, «coupes à soma». L'image tend droit à la puisée de soma, déjà évoquée par *BĀU* V.1.1.

«Le souffle, en vérité, est un *graha;* il est saisi par l'*atigraha* qu'est l'odeur, car c'est par le souffle que l'on sent les odeurs.

«La voix, en vérité, est un *graha;* elle est saisie par l'*atigraha* que sont les mots, car c'est par la voix que l'on énonce les mots...

«L'œil, en vérité, est un *graha;* il est saisi par l'*atigraha* qu'est la forme, car c'est par l'œil que l'on voit les formes», etc. (Senart).

Graha et *atigraha* correspondraient, en somme, à un ordre subjectif et à l'ordre objectif. Senart emploie les équivalences *graha* «réagissants» et *atigraha* «sur-réagissants». Il les justifie dans cette note : «Calembour suggéré sans doute par l'emploi rituel de *graha* pour désigner une coupe du sacrifice de *soma* et d'*atigraha* pour désigner certaines libations, étant donné que le sens de *graha* est 'qui contient, qui

saisit' et que *atigraha* désigne un sur-*graha,* supérieur au *graha.* Les *graha* deviennent ainsi les organes qui appréhendent les objets des sens et les *atigraha* les objets de l'activité sensorielle, qui appréhendent à un degré supérieur, parce qu'ils s'imposent à ces organes, l'odeur au souffle, les mots à la voix, etc. »[1].

L'accord ne s'est pas fait, entre les traducteurs et commentateurs occidentaux, au sujet de ces expressions embarrassantes; *atigraha,* en particulier, fait difficulté. « *Graha,* dit Max Müller, est sans doute entendu, en premier lieu, en son sens sacrificiel courant : un vase pour offrir l'oblation; toutefois son sens second, auquel il est compris ici, est 'ce qui prend', 'ce qui saisit' quelque chose, autrement dit l'un des organes des sens, tandis que *atigraha* nomme 'ce qui est saisi', soit par conséquent un objet des sens »[2]. Cette dernière suggestion n'a aucun fondement grammatical; le texte lit *atigraha* et non *gṛhīta* ou *grāhya;* c'est faire passer dans les mots une valeur qui paraissait, du dehors, convenir au passage.

Deussen introduit une nuance, que Senart a pu prendre chez lui : « saisisseurs » et « super-saisisseurs ». L'âme « se saisit des objets par l'entremise des *graha* (sens) qui à leur tour sont saisis 'encore plus fortement' par les objets, en tant qu'*atigraha* (sur-saisisseurs *i. e.* saisissant les saisisseurs) ». Cette notion d'emprise, de contrainte, est l'essentiel de ce que Deussen conserve de l'image; pris ensemble, *graha* et *atigraha* constitueraient, d'après lui, les liens qui nous attachent aux choses, donc, par un pas bientôt franchi dans les textes, à l'éternel retour dans la transmigration : *graha,* de nous aux choses, *atigraha,* des choses à nous, les deux formant un nœud [*granthi,* mais ce mot est arbitrairement introduit par Deussen] qui nous retient[3].

A. B. Keith reproduit cette interprétation; c'est surtout sur un autre point qu'il a poussé l'analyse quelque peu plus loin que ses devanciers. Il souligne le contraste des huits éléments « qui saisissent » et des huit contre-parties objectives qui sont, selon sa manière de prendre le terme *atigraha,* « au-delà de ceux qui saisissent ». L'emploi de ces expressions « paraît suggérer l'idée que les sens 'vont au dehors' chercher et maîtriser leurs objets »[4].

Les *atigraha* s'établiraient ainsi en un « champ » extérieur de l'expérience sensible, les formes répondant à l'organe de la vue, les sons à celui de l'ouïe, les mots à la voix, etc. Ces notions n'allaient pas tarder à devenir familières à l'Inde; toutefois, cette évolution s'accompagne d'un enrichissement caractéristique de la terminologie (*indriya, viṣaya, āyatana,* etc.) qui fait encore défaut ici. Le contexte de *BĀU* III. 2. 1-9 ne favorise pas cette interprétation, dans la forme du moins où Keith l'avance. Elle ne rend pas assez compte du caractère essentiellement adversatif et réciproque de la notation. Si l'on attache un sens déterminant au fait que les instruments de nos sens maîtrisent les objets et « vont au dehors » en prendre possession, aucun sens du mot *atigraha* ne se construit plus. Keith a renoncé à l'idée que ces *atigraha* « sur-saisissent » leurs « saisisseurs », et sa manière de voir évidemment l'exclut; il faudrait alors qu'ils soient « au-delà » (*ati-*) des *graha;* le préfixe impose dépassement et non simple extériorité, encore moins objectivité; mais alors ils échapperaient aux sens. La finesse et la plasticité du jeu des préfixes en sanskrit, et même dans des textes moins parfaits que cette grande Upaniṣad, assurent d'habitude à l'expression de la pensée et des faits un schématisme dans

---

[1] *Op. cit.,* p. 44, n. 1.
[2] *Op. cit.,* p. 125, n. 3.
[3] Paul Deussen. *Sechzig Upanishad's des Veda,* Leipzig, 1897, p. 430.
[4] Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads,* II, *HOS,* vol. 32, 1925, p. 554, 556-557.

l'espace et une coordination dans les gestes et mouvements que l'on ne prend pas si facilement en défaut; ce sont souvent ces préfixes qui portent l'idée. Les contradictions entre eux, quand il en apparaît, ont donc chance d'être voulues et suggestives. Combien plus, quand on procède explicitement en *brahmodya!*

On peut se demander si la médiocrité des résultats obtenus, bien que s'y attachent des noms aussi considérables dans nos études, ne tient pas au caractère formel, étymologique, lexical, des explications auxquelles on s'est essayé. Si nous nous laissions conduire par Gārgī (et par M. Renou, rappelant l'attention sur son témoignage), si nous reconnaissions, comme il se doit, dans *BĀU* III. 1 et suiv., un protocole de *brahmodya*, nous serions moins exposés à céder à ces étymologies que rien n'amorce dans le texte, et à donner inconsidérément préemption à la philosophie sur ce passage. Ne s'agit-il pas d'un fragment de ce *Yajurveda*, où la part a été faite si grande « à des invocations, aux instruments du culte, à l'oblation, etc. »[1]? C'est sans doute à cette lumière qu'il faudra interpréter, au sens propre comme en leur emploi figuré, un verbe descriptif de la puisée de soma (*udacyate*) aussi bien que la terminologie des *graha* et *atigraha*. La donnée purement formelle et lexicale des passages en cause a été suffisamment dégagée; la difficulté subsistante appelle une analyse réelle.

Soit, comme avec *BĀU* III. 2. 1-9, un texte qui énumère les membres et fonctions de la personne humaine, à travers l'évocation nominale des coupes (*graha*) utilisées au sacrifice de soma. J'appelle analyse réelle la restitution de l'opération sacrificielle que la terminologie employée là évoquait pour les experts en *bráhman* et *brahmodya*, dont l'œuvre est devant nous. L'analyse formelle, la seule que l'on ait encore vraiment poussée, à coups de conjectures étymologiques, conditionne et instrumente grammaticalement l'autre; mais son interprétation finale, à son tour, en dépend.

Situons l'épisode. Une équipe régulière de prêtres, les meilleurs brāhmanes d'entre les Kuru-Pañcāla, s'apprête à célébrer un sacrifice au profit du roi Janaka de Videha, lui même le plus libéral des patrons dont le brāhmanisme se soit transmis la tradition plus ou moins légendaire; c'est un rituélisme au superlatif. Yājñavalkya entre en scène. Ce n'est en aucune façon pour démontrer l'inefficacité des sacrifices. Bien au contraire, son mérite, dont il se paye en s'emparant de la prime offerte au « meilleur brāhmane », soit mille vaches, sera d'adjoindre aux autres préparatifs la science secrète qui peut faire réussir l'entreprise, mais pour ainsi dire du dedans. Sauf Śākalya, à qui mal en prendra, tous les praticipants et Yājñavalkya avec eux, poursuivront donc, en plein accord, un même objet. Telle n'est-elle pas la règle et tel l'emploi de ces « tournois brahmiques »? Mais qu'entend-on, par ce commun accord, procurer au sacrifiant, qui rétribuera les services de tous les participants? Ce sera, pour lui, au bout du rite, salut et immortalité, le passage au-delà (*ati*) des prises de la mort; *BĀU*[*K*] III. 1. 3 évoque ce programme : « par quoi le sacrifiant échappe-t-il aux atteintes de la mort? ».

On voit sans peine comment le *brahmodya* s'insère dans ce grand-œuvre. « Le *brahmodya* est l'obtention totale de la parole [et à travers elle de toutes choses, car la parole sacrée, en ce monde, crée tout, « va se transformant en toutes choses »]... On gagne par lui tout ce qui n'a pas été obtenu par les *yajus*, les *rc*, les *sāman* [c'est-à-dire par la célébration fondamentale, reposant sur les trois Veda]... Par chaque réponse, le patron s'arroge (*ávarunddhe*) l'énergie présente dans chaque

[1] Louis Renou, *Littérature sanskrite*, in *Glossaires de l'hindouisme* (J. Herbert, L. Reymond) fasc. 5, Paris, 1946, p. 148 *a*.

notion élucidée. Ainsi le soleil, la lune, le feu, la terre, une fois énoncés... munissent le patron, respectivement, d'éclat brahmique, de vitalité, d'acuité ignée, d'espace... »[1].

Voilà l'intention du contexte : ce n'est pas l'antithèse, mais le complément d'un sacrifice ; dans le cours des discussions qui éclaireront celui-ci, on ne sera donc pas surpris de voir entrer en ligne de compte les instruments rituels, leur manipulation et la valeur que le sacrifice, tel qu'Aśvala l'aurait conduit à sa manière, leur attribuait déjà mythologiquement et mystiquement. C'est le fond de tableau de l'Upaniṣad. L'assimilation de la personne humaine à une collection de coupes à soma y doit tomber à point nommé.

Il n'y a, à ce niveau, ni écart, ni même innovation, en doctrine. C'est en effet une valeur reçue et d'ailleurs cruciale que le sacrifice et son mobilier, l'étendue et la vaisselle sacrée de ce sacrifice, soient comme une contrepartie et un substitut personnel pour l'homme qui l'offre. Il y a bien peu à changer à la page écrite à ce sujet par Sylvain Lévi, au troisième chapitre de sa *Doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇa*, voici plus d'un demi-siècle. Le sacrifice est identique à l'homme « car tous les actes du sacrifice sont rigoureusement individuels et les détails du rite rappellent à dessein le lien d'identité... 'Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui l'offre ; et chaque fois qu'il est offert le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme' [= *ŚB* I.3.2.1 ; noter le principe magique de l'identité entre la mesure et l'être]... l'exégète brāhmanique poursuit sa démonstration en établissant une série de rapports entre les organes de l'homme et les éléments du sacrifice : tantôt la tête est le char à soma, la bouche, le feu *āhavanīya*, etc., tantôt les multiples cuillers à libations correspondent aux membres, au tronc, au souffle »[2].

Nous voilà orientés vers l'identification de cette même personne humaine avec la collection des coupes sacrificielles. Les cuillers se réfèrent, on le sait, à la puisée et à l'offrande du beurre fondu, comme les coupes (*graha*) et le puisoir (*uda[ñ]cana*) à la puisée et à l'oblation du soma.

La référence précise vient sous la main, dès que l'on ouvre la *Bṛhadāraṇyaka*. En I.3.1-16 est décrit mythologiquement, mais avec une imagerie toute de convention rituelle, le sacrifice par lequel, aux origines du monde, les dieux ont conquis l'immortalité, par-delà (*ati*) les prises de la Mort, qui est le mal. Une singulière liste de dieux, d'ailleurs, qui est comme l'embryon de la liste des fonctions vitales dénommées *graha* dans III.2.1 et suiv. : ce sont la Voix, le Souffle, la Vue, l'Ouïe et l'Esprit (*manas*). Le chapitre s'achève sur un rite destiné à faire participer le sacrifiant à cette immortalité.

« Et maintenant la cérémonie s'élève aux *pavamāna*. En vérité, le *prastotṛ* entonne le *sāman*. Tandis qu'il entonne, [le sacrifiant] dit à voix basse :

« Fais-moi aller du non-être à l'être,
Fais-moi aller de l'obscurité à la lumière,
Fais-moi aller de la mort à l'immortalité. »

Ce cérémonial des *pavamāna* se réfère au sacrifice régulier de soma (l'Agniṣṭoma) et en particulier au moment capital où le soma se clarifie, après les pressurages : telles sont bien les formules que le sacrifiant doit prononcer. Mais, auparavant,

---

[1] *JA*, 1949, p. 45.

[2] Sylvain Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Bibl. E.H.E. Sc. religieuses, vol. 11, Paris, 1898, p. 77 et suiv.

une série de rites sont intervenus, qui ont mis la personne du sacrifiant et explicitement ses fonctions organiques, en rapport avec les coupes à soma, donc précisément avec ces *graha*, auxquels *BĀU* III. 2. 1-9 identifie les fonctions organiques, sensorielles et actives.

Par le rite dit «de l'attouchement de la vaisselle» (*grahābhimarśana*) les *graha* sont d'abord appariés avec les dieux et avec les mètres védiques. «L'*adhvaryu* (*i. e.* le prêtre chargé de l'exécution manuelle des rites) touche successivement chacune des coupes à *graha* en disant... «Déité Agni, mètre gāyatrī, de l'*upāṃśu* le vase tu es»... [et pareillement :] «Soma, triṣṭubh, *antaryāma* (*graha*)... Indra, jagatī, *aindravāyava* (*graha*)... Bṛhaspati, anuṣṭubh, *maitrāvaruṇa*... les Aśvin, paṅkti, *āśvina*... Sūrya, bṛhatī, *śukra*... Candramas, satobṛhatī, *manthin*... Tous les Dieux, uṣṇihā, *āgrayaṇa*... Indra, kakubh, *ukthya*... Pṛthivī, virāj, *dhruva*» [1].

Le sacrifiant entre en scène dans ce cycle particulier, avec ses fonctions vitales, en invoquant, dans les termes suivants, les eaux qui serviront à gonfler les tiges d'où sera pressuré le soma : «... rassasiez ma vie, mon expiration, mon inspiration, mon haleine épandue, mon œil, mon oreille, ma pensée, ma parole, mon âme (*ātman*), mes membres, ma postérité, mes bestiaux, mes maisons, mes gens...» [2]. Un des instants majeurs de la célébration est ensuite le rite de «formules contemplatives adressées au soma» (*avakāśacaraṇa, grahāvekṣaṇa*). «L'adhvaryu invite le sacrifiant à contempler l'ensemble du soma... Ensuite le sacrifiant touche successivement les divers vases (*graha*)... l'*upāṃśu* 'pour l'expiration, en ma faveur, donnant la splendeur, pour la splendeur, clarifie-toi', ...l'*antaryāma* 'pour l'inspiration...', ...l'*aindravāyava* 'pour la voix...', ...l'*āśvina* 'pour l'ouïe', le *śukra* et le *manthin* 'pour les yeux', etc.» [3].

De ces énumérations ésotériques, un fait se détache avec une grande netteté : si le sacrifice et son matériel sont l'homme et son corps transportés dans le rite et se substituent à eux, les souffles, membres et fonctions du sacrifiant sont nominativement répartis entre les divers *graha* et autres instruments sacrés. En énumérant huit fonctions organiques, souffle, voix, etc., et en les définissant symboliquement comme des *graha*, *BĀU* III. 2. 1-9 s'autorise donc d'une tradition strictement orthodoxe : c'est celle qui identifie la vie des dieux, d'une part, la vie des hommes, d'autre part (*adhidevatam, adhyātmam, adhiyajñam*), à l'opération du sacrifice; les organes et les manifestations de la vie correspondront ainsi terme à terme au matériel et aux manipulations et incantations liturgiques. Le «contenu» de la vie, sa substance ou puissance intérieure (*āyus*) répond, en nous, au soma lui même. En l'y identifiant, si nous nous emplissions de cet immortel (*amṛta*), notre vie ferait place à l'immortalité. Mais ici la convention rituelle du védisme touche terre : on envisagera, non une résurrection, mais une transmutation par-delà la chair, car un pacte divin livre notre corps à la mort [4]. Ce n'est donc pas dans celui-ci, en son état de nature, que nous pourrons consommer la boisson d'immortalité : ce ne pourra être que dans le corps sacrificiel, substitué à l'homme et construit pour cela à sa mesure, avec toutes ses fonctions. Voilà le secret de ce remplacement des organes et des membres du *yajamāna* par des vases consacrés, et du contenu vital des premiers,

---

[1] W. Caland, V. Henry, *l'Agniṣṭoma, description complète de la forme normale du Sacrifice de Soma dans le culte védique*, t. I, Paris, 1906, p. 137.

[2] *Ibid.*, p. 150.

[3] *Ibid.*, p. 183.

[4] Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 85.

en notre être physique, par les puisées et oblations de soma, au niveau et au moyen de ce corps sacrificiel, par lequel s'animera le rite.

Est-on en droit de voir cela dans *BĀU* III. 2. 1-9? Pour s'en convaincre, il n'est que de se reporter au contexte. La question de l'immortalité, nommément d'une recette d'immortalité, au bénéfice du sacrifiant, vient d'être posée : par quoi échappera-t-il à la mort (III. 1. 3 et suiv.)? D'autre part, juste après la liste des *graha*, va venir le texte fameux où sera formulé le problème de ce que devient l'homme après la mort, lorsque les éléments de sa personne se réintègrent, hors de celle-ci, dans le sein de l'univers. « Yājñavalkya, quand de l'homme, à la mort, la voix entre dans le feu, le souffle dans l'air, l'œil dans le soleil, etc., où est, alors, l'homme (*puruṣa*)? ». C'est le passage où l'on s'accorde à reconnaître le premier énoncé, encore ésotérique mais qualitativement définitif, de la doctrine de la transmigration. « Alors, se retirant à l'écart, ils causèrent. Et, parlant, c'était de l'action (*karman*) qu'ils parlaient et, louant, c'était l'action qu'ils louaient : on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise » (III. 2. 13). C'est précisément entre les deux que s'insère l'analyse sacrificielle de cette même personne, identifiée, sur l'emplacement sacré, avec la vaisselle où va être déposé, pour l'oblation, le soma, forme transcendante, immortelle, de la vie, « versée » dans cette forme transcendante, sacrificielle de l'homme qu'est le déploiement des *graha*, i. e. son corps substitué, « à sa mesure ». C'est une « recette » traditionnelle. Yājñavalkya ne la nie aucunement : avec le *brahmodya*, il s'associe, de sa personne, à l'opération dont elle fait partie. Seulement, il la recouvre et il la dépasse en esprit : c'est ainsi qu'il entend — que l'Upaniṣad entend — la faire réussir.

On saisit mieux encore cette identification avec les *graha*, aboutissant à une révélation qui liquide, ésotériquement, le problème de l'homme (il ne sera plus question, dans la suite, que du *bráhman* cosmique, dans l'univers, d'où il passe « temporairement » en nous), si on examine de près ce qui la précède. Dans sa première passe d'armes verbale avec Aśvala, *hotṛ* du roi, ce que Yājñavalkya soumet à une critique en *brahmodya*, n'est en effet pas autre chose qu'un autre aspect de cette même opération sacrificielle, visant à conférer au sacrifiant un corps substitué, capable d'immortalité. Reportons-nous au sacrifice divin décrit I. 3. 1 et suiv. La correspondance entre les deux scénarios est frappante. Les dieux, au livre I, sont à la fois des organes, voix, œil, etc., et des sacrifiants; l'un après l'autre, ils s'essaient aux fonctions de chantre (*udgātṛ*) jusqu'à ce que « le souffle qui est dans la bouche », site ultime du mystère, fasse réussir l'opération et les transporte au-delà de la mort. Tout pareillement, la recette dont il est question entre Aśvala, qui en a la pratique, et Yājñavalkya, fort d'une interprétation supérieure, c'est de considérer la voix, l'œil, le souffle et l'esprit comme les prêtres du sacrifice, *hotṛ, adhvaryu, udgātṛ* et *bráhman* respectivement. « La voix, en vérité, est le *hotṛ* du sacrifice... », etc. Quelle voix? N'oublions pas le principe fondamental : que le sacrifiant *est* le sacrifice et qu'il lui est fait, par et dans le sacrifice, un corps substitué au sien et offert aux dieux; ils l'acceptent en leur communion et, en s'en nourrissant — car le sacrifice est la nourriture des dieux — lui confèrent l'immortalité refusée à sa personne physique. Il s'agit donc de la voix *du sacrifiant*, sur un plan mystique.

Comment cela se peut-il? Nous venons d'observer à l'instant que les membres du sacrifice, si on le considère comme une personne animée, sont les prêtres officiants; ce n'est donc pas le sacrifiant? Voilà justement où le Brāhmaṇa nous attendait. « Le sacrifiant (*yajamāna*), enseigne-t-il sur ce point, est la personne même (*ātman*) du sacrifice; les prêtres officiants en sont les membres (*aṅgāny ṛtvijaḥ*) ».

Sur l'emplacement du sacrifice, il n'y a donc, par excellence, qu'un homme, l'homme (*puruṣa*) qu'il concerne, celui qui l'offre, le *yajamāna*. Les parties actives

(les membres) seront représentées par les officiants. On voit ainsi dans quel sens mystique *BĀU* III.1.3 et suiv., nommant ces officiants, en fait, par une figure hardie, la voix, l'œil, etc., d'une personne idéale; ce *puruṣa* secret (*aupaniṣada*, III.9.26), c'est sans doute le *yajamāna*, par procuration et projection; mais en substance, c'est aussi le *bráhman*, dont les dieux sont les «souffles» à travers le cosmos — ce *bráhman* auquel nous savons que le tournoi brahmique a précisément pour objet de parfaire l'assimilation du sacrifiant, en lui procurant ce qui ne s'obtient pas par *ṛc*, *yajus* et *sāman*, c'est-à-dire par un sacrifice n'allant pas au-delà de l'usage régulier des trois Veda.

Cette situation identifie l'homme au sacrifice (*adhiyajñam*), dans ses prêtres, comme à une armature mystique, à un chiffre de sa personne, pour son passage dans l'univers, dans le *bráhman*. C'en sera donc une autre illustration, plus poussée, surchiffrée, aux paragraphes suivants, quand le substitut ne sera même plus animé, et deviendra l'énumération plus ample, plus compréhensive, des dix organes, assimilés à des coupes à soma. Le corps s'est fait vaisselle sacrée. Tout à l'heure, c'était un déploiement de cuillers à beurre. Nous voici aux *graha*.

M. Foucher, dans sa belle et ingénieuse introduction à la traduction de Senart, croyait devoir mettre en doute l'«apparente» unité de ce livre III[1]. La cohésion en est pourtant réelle, et se marque par le passage d'une recette animée à une recette inanimée, donc plus cryptique encore, de substitution personnelle, en attendant la révélation secrète, qui dissoudra cette personne dans le *karman*. Les paragraphes finaux étendront le problème à la structure même de l'univers. En tout cela, le *brahmodya* progresse régulièrement. Quant à l'épisode dramatique qui le termine, on en voit maintenant la portée : en rendant hommage à Yājñavalkya (ce sont les termes dont use Vācaknavī), Aśvala et les autres se sont intégrés dans la nouvelle conduite du sacrifice, repris en esprit par Yājñavalkya. Vidagdha Śākalya s'y refuse et en paye le prix. Cette chute circonscrit l'acte. Grâce à l'enseignement ultime, reçu de Yājñavalkya, les autres, au contraire, en versant dûment le soma, puisé «au plein», dans les *graha*, qui sont, mystérieusement, le corps immortel du roi, se préserveront eux-mêmes, en assurant le salut de leur patron. Ne sont-ils pas liés à lui par un rite qui fait d'eux tous un même corps (*tānūnaptra*)?[2].

Maintenant, les *atigraha*.

«Le souffle, en vérité, est un *graha*. Il est saisi par l'*atigraha* qu'est l'odeur (*sa gandhenātigṛhītaḥ*) : car c'est par le souffle que l'on sent les odeurs» — et ainsi des autres. Aucun commentaire n'a encore bien éclairci cette double «prise». L'embarras des traducteurs se montre assez, du fait que tous aient dû se référer à des «objets» opposés, terme à terme, à nos sens — alors qu'en fait, s'ils n'avaient eu l'esprit occupé d'étymologies extérieures au texte, ils se seraient aperçus qu'il est question, dans celui-ci, non d'objets, mais des *formes* de l'expérience sensible : odeur, nom, goût, forme, son, désir, action, toucher (*au singulier*) en regard des éléments organiques : souffle, voix, langue, œil, oreille, esprit, mains et peau, qui, «saisis» terme à terme par les formes énumérées ci-dessus, se saisissent enfin, à leur tour, des odeurs, noms, saveurs, formes, sons, désirs, actes et contacts (*au pluriel!*).

De précédents exemples nous ont enseigné la méfiance à l'égard d'une analyse étymologique ou idéologique, tant que l'analyse réelle n'est pas faite. La situation de doctrine et de texte s'est peut-être assez éclaircie, en l'espèce, pour permettre

---

[1] P. XVII.

[2] Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 73 et 127.

cependant quelques remarques d'ordre psychologique. Il est visible que la série de *atigraha* n'oppose pas des objets matériels à une capacité de percevoir, mais exprime simplement, dans chaque cas, la mise en acte de la série statique des *graha*. Les binômes ainsi construits, peau et toucher, résultant en des contacts, ou mains et actions, projetant les actes, etc., sont démonstratifs à cet égard. La seconde série, où d'aucuns ont voulu voir les objets, est au contraire, surtout si l'on tient compte de ce que ses éléments sont au singulier (odeur..., désir, action, toucher!), la série *psychologique*, notant un fait de conscience, plus que, par exemple langue et mains, ou la peau. Les objets apparaîtront en troisième lieu, mais seulement une fois l'imbrication réciproque des *graha* et *atigraha* effectuée ; ils apparaîtront alors, grammaticalement, à travers le pluriel, qui ne peut évoquer qu'eux : « c'est par la peau [« sur-saisie » par *le* tact] que l'on perçoit-pour-soi *les* contacts (*tvacā*[sg.]*hi sparśān* [pl.] *vedayate*) », etc.

Ne perdons pas de vue, d'une part, la structure délibérément énigmatique de ces *brahmodya*, d'autre part, la formule constante de leur solution : c'est toujours une intégration, car le *bráhman* est l'unicité cosmique, et la vérité, sur toutes les choses qui ne semblent pas être lui, est celle qui les ramène à lui, en les unissant entre elles, par lui. Cette pensée philosophique reflète d'ailleurs simplement, à sa manière, les manipulations symboliques et la liturgie de la « reconstruction » de Prajāpati. Or, ici, nous voyons, dans le texte même, si l'on s'interdit toute interprétation analogique, un schéma simple : un ordre « objectif », mais dans lequel réside clairement et discriminativement la notation de conscience (opposant le tact à la peau et aux contacts, etc.), doté par ailleurs d'une expression grammaticale évoquant de quelque manière la transcendance (*ati-*), est dit « se saisir » (*atigraha!*) des organes des sens en nous (peau, œil, etc.) et les mettre ainsi, et alors seulement, en mesure de produire des sensations ou des actions « objectives » : contacts, formes, sons, etc., au pluriel, déployant donc la diversité dans le monde, par leur moyen saisi. Ce pouvoir transcendant, dans le pur schéma grammatical du passage (*graha, atigraha; tvāc, sparśaḥ, sparśāḥ*, etc.), nous est donc présenté comme entrant en nous pour nous mettre en mesure de nous extérioriser ensuite par nos sensations et actions dans les choses. Il est divisé en huit fonctions séparées, répondant au souffle, à la parole, à la vue, etc. Il est manifeste que, dans cette dispersion, sa *raison* ne nous apparaît pas. Mais « intégrons » : ces huit actes sont autant d'aspects d'un même événement, et par delà ce qu'ils semblent être, la doctrine installe leur commun réducteur, « celui qui, résidant dans le souffle, est différent du souffle, que le souffle ne connaît pas, dont le souffle est le corps, qui de l'intérieur actionne le souffle ; celui-là est [notre] *ātman*, l'agent intérieur, l'immortel ». Ainsi de la voix, de l'œil et du reste (III.7.16-23). Ce « sujet » unique, entré en nous du dehors, maintiendra la vie et la conscience en nous, après les y avoir suscitées, à travers les organes (*graha*), en appréhendant avec eux le monde extérieur. Enseigner qu'avant cela, il a dû, lui et nul autre, par huit actes qui ne font que l'exprimer, se saisir de ces organes (*prāṇo... gandhenātigraheṇa gṛhītaḥ*) c'est décrire en fin de compte l'entrée en nous, sous forme de conscience, du *bráhman*, répandu d'autre part dans le monde extérieur (cf. III.7.3-15, *adhibhūtam* « du point de vue des êtres extérieurs ») par la *sṛṣṭi* (*BĀU* I.4.5, etc.). Un des fragments qui vont suivre (III.4.1), le définira « le *bráhman* qui se révèle (litt. « témoigné », que l'on voit de ses yeux, *sākṣāt*) qui ne nous échappe pas (*aparokṣād*, c'est bien l'opposition que Śaṅkara instruisait dans *BĀU* V.1.1) » ; comme tel, il apparaît, nous dit-on, sous la forme de « l'*ātman* intérieur qui est en tout [être] (*sarvāntara*) » ; c'est lui qui, en nous, sera le voyant de la vue, l'auditeur de l'audition, etc. (III.4.2, cf. II.4.14, IV.3.23-31, 5-15, etc.). Mais pour animer ainsi notre for intérieur (il est l'« agent interne » *antaryāmin*, III.7.2 et suiv.), il faut d'abord qu'il y soit entré : c'est l'événement

que l'on trouve exposé tabulairement, en huit articles dont aucun ne le «contient» pleinement, par la mention des *atigraha* (ses «membres»), se saisissant de nos organes, avant de les animer à l'action et à la perception à l'égard des choses, et en en faisant ainsi des *graha*. L'«enseignement secret», l'*upaniṣad*, de III.2.2 et suiv., est ainsi éclairci : il se situe grammaticalement — ou pour mieux dire se dissimule — dans un infime outil grammatical : *hi* «car», «*car* c'est par le souffle que l'on sent les odeurs...». *Voir la vue*, etc., c'est être l'*atigraha* des *graha*. L'implication finale est que la conscience en nous, variée, localisée en ses applications, ne se détaille ni en substance ni en origine. Elle est l'unique voyant de la vue, auditeur concurremment de l'audition, etc., qui s'est saisi de nous. Et comment le *bráhman* serait-il multiple, lui dont le reflet en nous est précisément l'*ātman*, unité de nous-mêmes? «Il ne se manifeste que partiellement, souffle quand il respire, voix quand il parle, etc. Ce sont seulement les noms de ses actes..., *car* en lui est l'unité de tous (*tatra hy ete sarva ekaṃ bhavanti*)» (*BĀU* I.4.7).

La vie s'est faite en une fois; elle s'est divisée dans le nombre infini des êtres, perdant sa cohésion et sa conscience : c'est la dispersion de Prajāpati dans la nature brute. L'interprétation sacrificielle stricte du mythe amène ensuite à dire que seul le sacrifice répare cet immense désastre cosmique qui n'est autre pourtant que la création de l'univers. Agni, image tangible du sacrifice, reconstruit Prajāpati, non seulement sur l'emplacement consacré, mais dans le monde, par une participation, de près ou de loin, à la vie āryenne et à ses rites, moteurs de l'ordre cosmique.

Ceux qui n'y ont point part seront comme n'étant pas : c'est la conclusion stéréotypée de la geste divine «ainsi les dieux furent et les Asura périrent, *tato devā abhavan parāsurāḥ*» (*BĀU* I.3.7 : le conflit entre eux ne s'est pas déroulé comme un combat, mais sous la forme du sacrifice; se rappeler qu'en l'occurrence les «dieux» sont souffle, voix, etc.) ou encore *ŚB* III.6.2.26, «les créatures qui ne participent pas au sacrifice sont anéanties» (*parābhūta*; S. Lévi traduit «perdent tout»; cette atténuation n'est pas nécessaire : on comprendra qu'il s'agit d'une «mort» religieuse et légale).

L'objection évidente est que l'on voit vivre des êtres et même des peuples, qui n'ont aucune part à ces rites. A cela, il peut suffire de répondre que la malédiction dont ils sont, de ce fait, implicitement frappés les rejoindra et les détruira quelque jour. Mais dès *ŚB* X.5.3.1-12 un approfondissement de la doctrine sacrificielle démontre comment, si le sacrifice est la raison de toute vie, une vie, même non rédimée par lui, est comme un sacrifice qui s'ignore. L'exercice naturel des *prāṇa* est une image rudimentaire de leur emploi sacrificiel; après tout, la *sṛṣṭi* n'est-elle pas l'émission du monde par Prajāpati, le Dieu-Sacrifice, hors de lui-même — émission, donc, de même substance que la surcréation (*atisṛṣṭi*) sacrificielle, qui la surmontera (*BĀU* I.4.6)?

De cette intériorité de toutes choses, de leur identification secrète au *bráhman*, il résulte que s'éveiller à la vérité sur le monde, c'est s'éveiller en face (*pratibudh-*, *BĀU* I.4.10) de soi même, autrement dit du *bráhman* enfin discerné en nous. «En vérité, à l'origine, *bráhman* seul existait... puis chacun des dieux le fut, au fur et à mesure qu'ils s'éveillèrent à la pensée; de même des *ṛṣi*, de même des hommes...». C'est à cet éveil que nous conduit le *brahmodya* pour Janaka, en son Article deux : nos sens (*graha*) sont surmontés par les *atigraha*, dont le total est ce *bráhman*. Il faut intégrer en lui la double série, dont il fait l'unité, en nous *comme* hors de nous, puis en nous *et* hors de nous.

Telle est du moins la conclusion à laquelle mène l'analyse interne du passage; les mécomptes d'une telle méthode, même entre les mains les plus expertes, nous inciteraient à en demander confirmation à une analyse à la fois littérale et réelle de la

terminologie mise en œuvre. Dans l'encadrement philologique précis où tombe la *Bṛhadāraṇyaka*, entre les Brāhmaṇa et les Upaniṣad un peu moins anciennes, comme la *Kauṣītaki*, dans quelles séquences de faits les termes dont il est usé ici, et après eux les idées, vont-ils se situer? Quelles pratiques et conceptions réelles restituera-t-on, derrière ces développements, pour réduire la part toujours décevante d'une pure idéologie, hors textes?

Sur cette ligne de l'histoire des textes et des mots dans les textes, le caractère hétérogène et transitoire de l'énumération des *graha*, *BĀU* III.2.2 9, est ce qui ne peut manquer de frapper. On y voit poindre des fonctions qui ne seront plus vraiment sensorielles, mais actives : les mains sont l'organe avec lequel on exécute des actions. La spéculation postérieure se systématisera, sur cette indication : une liste d'organes actifs doublera celle des organes de la connaissance, l'ensemble de ces activités se voyant attacher la désignation d'*indriya*. Mais ce terme n'apparaîtra qu'avec la *Kauṣītaki Upaniṣad*.

De *BĀU* I.3.2 et suiv. à III.2.2-9 un développement de la liste des fonctions fondamentales s'observe cependant, au niveau de celles auxquelles la littérature ancienne attribuait régulièrement l'appellation générique de *prāṇa* (pl.) « souffles ». La liste développée est, on l'a vu : souffle, voix, *langue*, œil, oreille, esprit [*mains* et *peau*], où les termes nouveaux sont en italiques. Si l'on remonte toujours plus haut dans le mythe cosmogonique, on aperçoit une forme encore plus réduite, où les grands facteurs constructifs sont l'esprit, la voix et le souffle; ces termes resteront partie intégrante des listes postérieures; mais il existe, à haute époque, des explications cosmiques où ils interviennent seuls, la voix répondant alors à ce monde, à « la terre » [et au feu sacrificiel], le souffle à l'atmosphère [et au vent] et l'esprit au ciel [et au soleil]. Dans la *Bṛhadāraṇyaka* même, cette tripartition s'affirme I.5.3-13 (avec attribution de la lune et des eaux à l'ordre cosmique, en regard du souffle). Plus haut enfin que cette triade, où des variantes annoncent une certaine instabilité (e. g. *BĀU* I.6.1-3 : voix, œil [au lieu de *manas*], souffle [= *ātman*] produisant nom-forme-acte) le mythe cosmogonique foncier des Brāhmaṇa repose sur les deux termes, pour eux universels, voix (ou parole : *vāc*) et esprit (*manas*). L'évolution, à partir de ce couple primordial, est faite d'incessants ajustements. Voix et esprit, en tant que pouvoirs résidant à l'état pur aux sources de toute émission, comme attributs du Dieu suprême, s'élargiront ensuite dans cette émission même (l'équivalent de notre Création) sous les espèces du nom et de la forme (*nāma*, *rūpa*). Dans les listes postérieures, où ils seront englobés, la parole, liée aux mots ou noms (*nāmāni*) tombera naturellement à sa place, dans toutes ces accolades où s'analyse, de façon élémentaire, une psycho-physiologie. La trace où se décèle l'origine rituelle du concept sera surtout, dans le tableau cosmique correspondant, une parité, qui, du point de vue psycho-physiologique, serait arbitraire : la parole répond régulièrement au feu, aussi bien qu'à la terre. Il faut reconnaître, sous ce paradoxe, l'antique dualisme cosmique, où le feu sacrificiel était sur la terre, le soleil là-haut, et où, s'il y avait une répartition à faire, la place de l'esprit, par prééminence, était au ciel (avec le Dieu suprême, souvent donné comme étant lui-même l'esprit, *manas*), celle de la parole auprès du feu sacrificiel, auquel le rite la joint, et sur cette terre, sur laquelle on nous la représente, tombant du ciel pour y nommer toutes choses. Ces données frustes subsistent, sous les complications dont on les a recouvertes à plaisir.

Au contraire, la part du *manas*, dans ces tabulations organiques, est allée en diminuant, du moins dans le détail cosmique. Inséré dans ces listes de fonctions, il s'est trouvé progressivement assimilé à elles, tandis que son rôle universel passait au *bráhman*, et même, dans la personne humaine, largement à l'*ātman*. Dans

ce nouveau contexte, il est d'autre part évident que la vue devait lui enlever la domination des formes (*rūpāṇi*) qui précédemment, selon la cosmogonie dualiste, lui revenaient de droit, comme les noms (*nāmāni*) à la parole.

Ces brèves indications ne couvrent naturellement pas un des sujets les plus amples et les plus ardus dans l'évolution de la pensée indienne; elles étaient cependant utiles, pour préparer un fait de texte, celui-là précis et dont l'analyse de *BĀU* III. 2.1-9 peut tirer un parti direct. C'est que longtemps avant de voir le *bráhman*, en huit *atigraha*, dont le nom (*nāma*) et la forme (*rūpa*), pénétrer dans les êtres pour y susciter une activité consciente, la pensée brāhmanique s'était familiarisée avec une image plus simple, mais de même sens, où le nom et la forme, avec la parole et l'esprit (*manas*), entraient seuls en compte. «Au commencement était le *bráhman*. Il émit les dieux... Étant allé là-bas, là-bas ([*sic*] S. Lévi, semi-calembour : «dans l'autre moitié» *parārdha, scil.* de lui-même, celle de l'indétermination; la suite va faire apparaître ce que sera par contraste, la détermination), il considéra : 'Comment pourrai-je pénétrer ces mondes-là? Alors il les pénétra par ces deux : la forme et le nom. Tout ce qui a un nom, c'est lui qui est ce nom; et même ce qui n'a pas de nom, ce qu'on connaît par la forme comme une forme, il est cette forme; il est tout juste autant que la forme et le nom... De ces deux, il y en a une qui l'emporte sur l'autre, c'est la forme; car cela même qui est un nom est précisément une forme'». Et ceci dit du cosmos, voici l'application psychologique : «L'esprit c'est la forme, car par l'esprit on connaît : ceci est une forme... la voix, c'est le nom, car par la voix on saisit le nom»[1].

La correspondance de cette formule et de *BĀU* III.2.3 est quasi littérale : *vāg vai nāma vācā hi nāma gṛhṇāti* et : *vāg vai grahaḥ... vācā hi nāmāny abhivadati.* Le *bráhman* entre dans le monde et en nous, en nom et forme; par cette double catégorie — complétée, dans le texte plus récent, par d'autres fonctions majeures — il nous ajuste à percevoir les choses et à agir sur elles, puisqu'il est secrètement ici comme là, en elles comme en nous. Cette cohérence à lui-même s'éveille *en nous* à lui, comme notre conscience. Le Brāhmaṇa sous-tend encore en cela l'Upaniṣad.

La *Kauṣītaki* fournit l'étape suivante. Les thèmes classiques, les accolades de *prāṇa*, d'organes et de fonctions y sont conservés, mais l'intégration y fait désormais l'objet de formules plus élaborées, plus pénétrantes psychologiquement. Deux d'entre elles se détachent, sur le prolongement exact des motifs retracés, dans ce qui précède, du Brāhmaṇa à la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. En premier lieu, les éléments de l'objectivité — nos *atigraha :* mais cette terminologie n'est pas conservée — sont établis en regard des éléments organiques, avec l'indication explicite qu'ils en sont les corrélatifs externes (*parastāt prativihita*); la double liste s'enrichit de nouvelles paires, répondant à la part croissante faite à l'action (les pieds et les déplacements, l'organe sexuel, avec béatitude, joie et procréation). D'autre part, si toute l'activité psycho-physiologique reste établie sur le souffle (*prāṇa* sg.), comme centre de distribution interne, en tout être (le moyen sur lequel les fonctions sont «montées», dit le texte), ce souffle est étroitement attaché et, en fin de compte, formellement identifié à la «personne faite de connaissance» (*prajñātman*), qui est la projection manifeste (cf. *sākṣāt BĀU* III.4.1) du *bráhman* en nous. Les organes sensibles et actifs, œil, etc., ne nous fourniraient aucune «information» (*na... kiṃcana prajñāpayet, KU* III.7) sur le monde extérieur, si la connaissance, on peut dire, dans ce contexte, la conscience (*prajñā*) ne «montait» pas (*samaruh-*) dans les sens; c'est l'image même avec laquelle *BĀU* IV.3.35 définissait les relations du «soi»

---

[1] Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 30.

corporel (*śārīra ātman*) et du «soi» spirituel (*prājña ātman*) : le premier est comme un chariot monté par le second (*anvāruh-*). Sans la conscience, qui se saisit (*parigrh-*) de notre corps, au moyen du souffle, qu'elle double, en quelque sorte, la liste des percepts objectifs : formes, sons, etc., n'aurait pas lieu, en regard de la liste des facteurs matériels : œil, oreille, etc., appartenant au corps. On retrouve, dans ces développements, l'exacte doctrine que *BĀU* III.2.1-9 mettait en énigme, par le jeu de *graha, atigraha,* et par la fonction causative assignée aux seconds sur les premiers (...*hi!*), pourvu qu'on en fît l'intégrale secrète; dans la *Kauṣītaki* celle-ci est non seulement tirée, mais mythiquement personnifiée. L'*ātman* fait de connaissance (*prajñātman*, noter cette expression plus condensée, d'aspect plus «usager» que *BĀU prājña ātman*), c'est Indra (III.2 : *prāṇo 'smi prajñātmā...*); toutefois, le dieu n'a atteint cette exaltation suprême qu'après avoir «compris» la nature de cette connaissance, liée au souffle vital dans une conscience (IV.20) : la vérité absolue de celle-ci, c'est toujours le *bráhman* cosmique (II, 1 et suiv.); et, comme dans *BĀU* I.4.10, quiconque connaît de la sorte ce *bráhman*, le devient et règne sur toutes les créatures (IV.20 *in fine : bhūtānām... adhipatyaṃ paryeti*).

La *Kauṣītaki Upaniṣad* nous offre ainsi une formule d'une remarquable richesse, par le conflit des éléments qu'elle assemble. Elle prolonge délibérément la spéculation mythologique des Brāhmaṇa et même l'ajuste à des rites. Mais, en même temps, elle s'ingénie à tirer au clair les éléments d'une psychologie réelle — théorie compréhensive de la perception, loi de l'unité de la conscience — avec une acuité à laquelle Deussen nous semble avoir été fondé à rendre hommage, quelles qu'aient été depuis les réserves de Keith.

Une nuance est importante pour la ligne historique que nous tentons ici de dégager : la *Kauṣītaki* n'a pas retenu la terminologie du sacrifice de soma; elle s'occupe moins du matériel et du détail de l'opération; elle va à son résultat : la souveraineté qu'en retire Indra, sacrifiant type. Elle apparie cependant le pouvoir du dieu sur les mondes extérieurs et sur la personne humaine. En cela, les précédentes tables du parallélisme cosmique et humain sont préservées (*adhidevatam/adhibhūtam, adhyātman*) mais à l'accolade sacrificielle (*adhiyajñam*) comme telle — dominante dans le *Śatapatha*, et à peine en retrait dans la *Bṛhadāraṇyaka* — la *Kauṣītaki* ne fait allusion qu'une fois, et pour en venir à glorifier Indra (II.6).

La notation d'une emprise du dieu suprême, ou de son subdélégué (Indra = *prajñātman* et *prāṇa*), sur notre conscience, qu'il constitue, lorsqu'il pénètre en nous, c'est-à-dire la fonction qu'illustrait le terme *atigraha*, s'exprime toujours par la même racine verbale *grah-/grabh-;* mais le préfixe a changé, s'adaptant à l'esprit que nous venons de voir être celui de la *Kauṣītaki*. *Pari-* «'autour'... nuances de surveillance... possession» (cf. *parigraha-* msc. 'chose prise en possession' et, depuis Manu, 'épouse',... surtout collectif)»[1] s'applique techniquement, dans la terminologie du pouvoir souverain, à une définition précise de celui-ci : il «enveloppe» toutes les formes (*rupa*) concernant ceux sur qui il s'étend, et les domine ainsi juridiquement et magiquement, «dans les formes». Le texte fondamental est le *mantra* bien connu (*VS* X.20) dont il est fait usage, dans le cérémonial du couronnement, en particulier *ŚB* V.4.2.9 : «Ô Prajāpati, nul autre que toi ne s'est établi lui-même autour de toutes les formes du monde (*etāni... viśvā rupāṇi* : la notation de totalité distributive!)». Une traduction plus incisive que celle d'Eggeling s'impose : *encompass* «entourer, embrasser» ne rend pas compte de l'essentiel, qui est que Prajāpati «devient» de sa personne, se «crée» (*bhū-*) autour (*pari*)

---

[1] Louis Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris, 1930, I, p. 147.

de toutes choses; rapprochons de ce passage la formule cosmogonique : «ce qu'on connaît par la forme comme une forme, il *est* cette forme». L'intégration de toutes les formes dans l'ontologie massive du Dieu-tout — divisé à la création (*sṛṣṭi, visṛṣṭi; viśva*) reconstruit par le rite (*atisṛṣṭi; sarva*) — est un thème conducteur de la tradition brāhmanique dans tout le rituel de l'Agnicayana : on maçonne les formes dans l'autel et celui-ci *devient* Prajāpati, comme Agni, son «double» — aussi bien que dans la consécration d'un roi, à qui le pouvoir suprême appartient, dit par exemple l'*Aitareya Brāhmaṇa* VIII.14, en tant qu'il est consubstantiel à Prajāpati, dont il est issu (*prājāpateya*, cf. *SB* XI.1.6.18, où Indra, par le sacrifice, et à l'imitation de Prajāpati, qui sacrifie pour lui, devient à son tour «tout au monde en bloc» *idaṃ sarvam*).

L'opposition des termes désignant l'entrée du dieu dans l'homme et sa prise de pouvoir sur lui, dans ces deux Upaniṣad, tire de là tout son sens. Dans *BĀU* III.2.1-9, le *bráhman* n'est manifesté qu'en dispersion. Seul l'enseignement ésotérique saura reconnaître, par delà ses éléments, son intégration en lui-même, dans l'absolu, dont il procède, et en nous, où il se présente (*sākṣāt*) dans l'unité de l'*ātman*. Le terme d'*atigraha* — quelque sens final qu'il lui faille attribuer — conjugue, de par sa structure même, cette double notation de transcendance et de prise de possession. Dans *KU*, l'unité personnelle du dieu et de la conscience, jointe au souffle (on ne manquera pas d'évoquer le couple antique Indra/Vāyu), qui le représente en nous (III.2-3), est plus explicitement affirmée. Ce pouvoir se saisit (*grah-, grabh-*) toujours de nous, mais ce n'est plus en ordre dispersé, dans l'image d'une vaisselle sacrificielle (dont il faut deviner que le dieu unique est versé en elle, sous sa forme de soma), avec son unité cachée, comme mot de l'énigme de l'immortalité. L'expression figurative est devenue celle de la souveraineté d'Indra et le sacrifiant n'a qu'à l'imiter : la conscience en est la réalisation; sa prise de possession fait notre total et le «tour» de nous-mêmes : «s'étant entièrement saisie de ce corps, la conscience personnelle (*prajñātman*), identique au souffle, le met debout (*parigṛhyotthāpayati*)».

Encadrée entre les Brāhmaṇa et cette Upaniṣad un peu plus tardive qu'elle, la *Bṛhadāraṇyaka* prend un nouveau relief historique; si la *Kauṣītaki* présente cette distinction d'appliquer pour la première fois le nom d'*indriya* aux fonctions organiques (II.15, cf. *AS* XIX.9.5), en même temps qu'Indra s'y établit en centre constructif de notre personnalité (cf. *ŚB* VI.1.12), on se reconnaîtra ramené, et peut-être avec un intérêt plus précis, au fait que dans la *Bṛhadāraṇyaka* se trouve opérée une synthèse déjà quasi-psychologique, mais plus fortement mythisée, d'éléments anciens, où Indra, qui «forme par forme répond à toutes les formes» (II.5.19), est installé dans notre cœur, ou bien se montre dans la prunelle de l'œil droit (IV.2.2-3).

Le mythe sacrificiel se transporte dans l'homme : la spéculation rituelle avait tout préparé pour cela. La *Bṛhadāraṇyaka* a grand chance d'avoir marqué un point critique de cette translation. De plain-pied, pour une moitié peut-être, avec les développements les plus strictement ritualistes du *Śatapatha*, son Brāhmaṇa d'appartenance, elle porte cependant en elle les prémisses de l'hindouisme entier, de la théorie «légale» du Dharma à la bhakti de la Gītā et à la doctrine de la transmigration. Voyons bien comment se place, dans ce contexte exceptionnel, la survivance rituéliste qu'est l'identification de la personne humaine à un corps substitué, matériellement fait d'une double collection de coupes à soma. Ce symbolisme était régulier, sur le plan proprement sacrificiel (*supra*, p. 22 et suiv.; aussi *ŚB* VIII.1.1.5, 8, etc.); dans l'Upaniṣad, ce n'est cependant qu'un fait secondaire; c'est un des éléments sur lesquels le *brahmodya* fait la lumière mais où ne réside pas son dernier mot. On pouvait s'attendre à y reconnaître un exposé rituéliste poussé en profondeur et laissé cependant incomplet, pour réserver justement ce dernier mot — le *bráhman*.

Qu'il en soit ainsi, rien n'est plus clair, nous nous en sommes graduellement rendu compte, en ce qui a trait aux *graha*, dont nous avons saisi le sens réel, et, à partir de lui, la valeur figurée. A une exacte mise en place doctrinale des *atigraha* manque encore cette mise au point « réelle ».

Le terme qui fait tout le passage, mais aussi toute sa difficulté, le préfixe *ati-*, doit être, pour cela, rapporté à la situation sacrificielle matérielle, et au contexte où elle se peint critiquement. Au niveau le plus élaboré du ritualisme brāhmanique, avec ses actes majeurs, Aśvamedha, Agnicayana, etc., ses surenchères opératoires n'ont sans doute point été, par réaction, sans quelque influence sur le développement de l'esprit plus mesuré, moins lié à l'énormité matérielle, qui va prévaloir par l'Upaniṣad. Ces pratiques élaborées, dont l'exécution couvrait des mois et des années, visaient à amener symboliquement, mais avec une pleine efficacité magique, le monde entier, ses dieux et les êtres, sur l'emplacement du sacrifice. Sous ses formes plus simples, le rituel du soma, de longue date, s'était déjà porté dans ce sens; mais l'accroissement de l'appareil extérieur du culte faisait de mieux en mieux ressortir un double problème, auquel maints textes védiques montrent combien l'exégèse, en simple bon sens, était alertée.

Si tout au monde, à l'instar du haut fait d'Indra, se déverse comme une puisée du soma cosmique dans chacun des sacrifiants qui le consomment symboliquement, que reste-t-il, hors du sacrifiant ainsi magnifié? Cette amplification de lui-même (non sans rapport sans doute avec la racine *bṛh-* > *bráhman*, si l'on accepte, pour ce terme, l'étymologie la plus simple)[1] n'est elle qu'impression subjective? Il semble que la question ait pu se poser, à haute époque. Mais le réalisme ancien rejette, dans l'ensemble, une telle interprétation. D'autre part, s'il faut bien admettre que tout l'univers et nous-mêmes nous ne nous anéantissons pas chaque fois qu'un sacrifiant réalise ce mystère, d'absorber tout en lui, ou dans son sacrifice, quel rapport établir entre ces sacrifiants ou entre chacun d'eux et ce que le monde demeure évidemment par lui-même et en outre ce que nous sommes toujours pour nous?

Dans le groupe de textes où s'encadre notre analyse, deux réponses, entre autres, ont particulièrement marqué. Le cycle centré sur l'identification du sacrifiant avec Indra sauve synthétiquement, dans ce dieu, l'intelligibilité du monde, sans recourir à la seule abstraction (toujours permise) du *bráhman* (= *ātman*); tous les sacrifiants, ou, en fin de compte, tous les êtres, ne seront qu'autant d'aspects d'Indra; les soustractions sont illusoires; même si elles valent pour nous (c'est encore le plan du réalisme védique) elles ne sont pas, pour parler un langage juridique, opposables au dieu; rien n'est changé, non dans le monde où nous vivons, mais à la réalité qui se consomme en lui, quand une multitude de formes s'établissent en regard du dieu, sans autre consistance finale que la sienne (Indra dans chaque œil droit!) pour faire un monde. Ces formes empiriquement détachées sont valables énumérativement à l'état de nature, qui est le nôtre; elles seront encore valables, mais cette fois-ci unitairement, dans l'*atisṛṣṭi* où le sacrifice les mettra et dans Indra qui en est l'image; donc, à aucun moment, l'illusion : partout une distribution mouvante de substance — la geste ontologique de Prajāpati, dans une imagerie où Indra le relaie. C'est la doctrine que réfléchit *BĀU* II.5.19, *mantra* et commentaire.

Plus audacieuse encore est la solution formulée par un petit traité mystique de l'*Arka* — terme connu de la *BĀU*, comme l'a noté M. Foucher, à l'*Index*, « avec tous ses sens de rayon, lumière, feu, soleil, hymne et cérémonie védique » — figurant *SB* X.5.3.1-12. Le dernier mot en est la spiritualisation de 7 séries de 36.000

[1] Cf. J. Gonda, *Notes on Brahman*, Utrecht, 1950, p. 18 et suiv.

autels ou feux symboliques, répondant à sept fonctions cosmiques et organiques : nous retrouvons là esprit (*manas*), voix, souffle, œil, oreille, plus l'Acte et le Feu. Ils sont, en bloc, le fait de l'esprit, ou plus exactement de la sapience *vidyā* : le savoir conforme à la révélation védique (*evaṃ vid-*), mais plus qu'à mi-chemin, ici, de la magie. Tout, à ce compte, est sacrifice en acte, sous bénéfice de cette réductibilité à l'esprit (*manas*). Quand il nous semble que les innombrables créatures peuplant les mondes (*imāni bhūtāni*) conçoivent une chose, ou parlent, ou respirent, ou voient, par l'esprit, la parole, l'œil, etc. (ces séquences nous sont devenues familières), en réalité leur activité (*kṛti*) s'absorbe dans un immense et monotone paysage mystique, dans une apocalypse ignée, où un acte sacrificiel remplace toute portion de réalité, acte ou être, comme leur vérité cachée. Partout, non des êtres qui vivent, mais des sacrifiants à l'œuvre, quoiqu'ils s'ignorent. Nous retrouvons jusqu'à la donnée même de *BĀU* III.2.1 et suiv. : les coupes à soma (*graha*), mises en jeu à la place des *prāṇa*, œil, oreille, etc. : «[Tous les êtres incessamment] établissent [ces feux], les construisent», naturellement sans en avoir idée. «C'est sur eux qu'ils tirent les coupes [du sacrifice de soma : *grahān gṛhṇanti*]».

Cette théorie résout sans reste, pour chaque sacrifiant, le problème de la structure cosmique. Quiconque en est instruit s'irradie en effet de sa personne dans ce déploiement sans limite, et qui pourtant n'a, comme on pouvait bien le prévoir, la mesure que d'un seul feu *Arka;* en tous les êtres, le jeu naturel des fonctions vitales se transmue en un unique sacrifice de soma au bénéfice de l'initié (*evaṃ vide*), et ceci a lieu pour lui «même pendant qu'il dort (...*cinvanty api svapate*)». Solution héroïque : parvenu là, on ne sait plus bien en quoi le réalisme sacrificiel se distingue d'un idéalisme figuré.

C'est dans un tout autre style qu'est conduit le *brahmodya* auquel préside Yājñavalkya. La «transformation» du sacrifiant n'y atteint jamais cette ampleur, ni quand le meneur du jeu esquisse à son compte la théorie du *karman*, ni lorsqu'il reprend analytiquement les «recettes» sacrificielles, telles que la substitution au *puruṣa* d'un groupe de prêtres, pour agir comme ses membres, ou d'une collection de vases (*graha*), qui représenteront ses sens (*prāṇa*). Dans cette perspective modérée, où le sacrifice se réévalue selon un savoir transcendant, c'est à sa limitation plutôt qu'à son extension démesurée que l'on doit être préparé.

Or il ne manque pas de passages, dans les Brāhmaṇa eux-mêmes, où se montre un sentiment précis des limites qui sont, dans le fait réel, celles du sacrifice. Tout devrait être contenu dans l'emplacement sacré; certes, on ne renonce pas à y établir une certaine prise secrète sur tout au monde, mais certains détails de cette pratique même en font justement ressortir les limites.

Dans le rituel de l'Agniṣṭoma, le sacrifiant invoque Agni en ces termes : «pour moi, sacrifiant, conquiers l'emplacement, car c'est là l'emplacement du sacrifiant. C'est là que je dois, moi sacrifiant, aller au-delà de la vie» [1]. Le sacrifice va concentrer là tout au monde, tous les mondes. Un idéalisme cosmique, celui qu'amorce par exemple *ŚB* X.5.3.3-12, saisissant cette identité religieuse, y absorberait sans reste la réalité extérieure. N'avons-nous pas affaire à une religion qui a pu considérer comme n'existant pas les êtres et les races qui ne participent point au sacrifice? Mais la réalité extérieure, autour de l'Inde brāhmanique, ou jusque dans son sein même, résistait à l'entreprise historique, sociale et mentale. Le monde des Asura, le monde de ceux qui les suivent et non les dieux, reste l'enveloppe de cette civilisation, quand il ne s'infiltre pas dans son «emplacement». L'œuvre des

[1] Caland-Henry, *Agniṣṭoma*, I, p. 129.

dieux est de fixer et de défendre, autour du monde āryen, les bornes d'un espace, les régions cardinales qui le délimitent; au-delà sont la tromperie, le chaos, l'inexistence; c'est là que le pouvoir sacrificiel, dans le récit symbolique *BĀU* I.3.1-16, ayant mis en forme surnaturelle (*atisṛṣṭi*, cf. I.4.6) le souffle, la voix, etc., c'est-à-dire l'homme (*puruṣa*), et les ayant transportés dans un monde divin, immortel, pour régler celui-ci, sous la forme du vent, du soleil, etc., bannit la mort, qui est le mal, plus loin encore, «au bout des régions cardinales (*yatra deśām antaḥ*)». Et le texte ajoute : «C'est pourquoi il ne faut pas aller chez les peuples (étrangers), au bout du monde». Le *Mānava Dharmaśāstra*, code de l'hindouisme en son plein épanouissement, a on le sait un développement parallèle dont on ne saisit pas bien s'il est géographique ou religieux, et qui fixe encore, dans cet esprit, les points de l'espace, entre lesquels s'étend l'établissement āryen, hors duquel il n'est point de salut, c'est-à-dire d'«existence pleine» (cf. *devā abhavan*...).

On saisit cette notion, qui se limite elle même, sur le triple registre cosmique (*adhidevatam*, °*bhūtam*), rituel (*adhiyajñam*) et individuel (*adhyātmam*); c'est tour à tour le domaine de l'āryanité, l'emplacement du sacrifice et enfin la personnalité humaine (*ātman*), quand elle s'accomplit sur le modèle des deux précédentes unités. «Les mondes» tiendront là-dedans.

Prenons par exemple *ŚB* VII.3.1.14, décrivant l'aménagement du site où, au terme d'une marche symbolique et rituelle à l'immortalité, doit être élevé l'autel du feu Āhavanīya, instrument ultime et cosmique du sacrifice. Cet autel est spécialement identifié au ciel. Il y mène, il y est, avec les dieux. Mais il équivaut aussi, plus amplement, aux trois mondes. Il les rassemble en lui : à telle enseigne que l'on rebâtira sur lui l'autel initial, le Gārhapatya, symbole de la terre, afin que la plénitude cosmique de l'Āhavanīya soit entière. Le détail du rite montre cependant combien aigu était le sentiment que même complet, sur son emplacement qui équivaut à l'univers, il reste quelque chose à lui ajouter, à prendre au-delà (*ati*) de ses limites. Ceci n'aurait évidemment aucun sens, si son universalité théorique n'était conçue, devant les évidences du sens commun, comme de réalisation locale, en pratique, avec autre chose autour.

Pour étendre son pouvoir même à cela, avoir bâti un monde complet en briques «cuites», symbole de l'immortalité (la terre et la brique crue répondent à la *sṛṣṭi*, à l'état de nature, avant rédemption sacrificielle) ne paraît pas suffisant. On apporte alors, sur le site, des mottes de terre que l'on donne expressément comme représentant les régions cardinales, ces dernières étant à la fois en partie sur le site et en partie au-delà. «On prend (ces mottes) en dehors (du site préparé pour) l'autel du feu (*agni*). En effet, (Agni) possède déjà les régions de l'espace contenues dans ces mondes. A présent (avec ces mottes de terre *naturelle* prises en dehors du site de l'autel) on lui attribue aussi les régions qui sont au-delà de ces mondes.» Rapportant cette opération au mythe fondamental , le Brāhmaṇa explique qu'on procure ainsi à l'autel la sève vitale de Prajāpati; l'autel contient déjà ce qui s'en trouve «dans ces mondes»; avec les mottes, on lui apporte ce qui s'en était échappé «par delà ces mondes».

Ces formules dérouteraient — car qu'est-ce qu'un espace «au-delà de *ces* mondes»? — si l'on ne se reportait à *ŚB* VI.2.2.27 et suiv. expliquant en détail l'opération sacrificielle par laquelle le sacrifiant construit pour lui même, sur l'emplacement du sacrifice, l'univers dans lequel il atteindra l'immortalité. «C'est pourquoi l'on dit que l'homme va renaître (*abhijayate*) dans le monde (*loka*) qu'il s'est [lui-même] fabriqué (*kṛta*)».

La spéculation postérieure appliquera un jour cette maxime au *karman* transmigratoire. Dans le contexte du livre VI du *Śatapatha Brāhmaṇa*, il ne s'agit encore

que du *karman* védique et de son œuvre : les mondes sacrificiels, qui formeront un univers « du point de vue du sacrifice » (*adhiyajñam*), tout en étant en correspondance secrète et organique avec l'*ātman* du sacrifiant (*adhyātmam*) et avec les mondes réels, « du point de vue des dieux » (*adhidevatam*).

Le plan cosmique s'éclaircit de la sorte, avec l'insertion, en lui, de l'œuvre sacrificielle et encore, au sein de celle-ci, de la « situation » humaine. La même disposition reparaît *ŚB* VII.3.1.42, où l'emplacement réservé à ce même autel est recouvert de sable, symbolisant la semence cosmique. Là encore revient le thème de la dispersion de Prajāpati, conjugué, en l'occurrence, de façon fort instructive, avec la théorie cosmique du *bráhman* : « Prajāpati (dispersé à l'émission du monde, *sṛṣṭi*) est la totalité du *bráhman*. La partie du *bráhman* qui n'a pas été perdue (*utsanna*), c'est cet autel du feu ». Le sable, que l'on apporte sur le site de l'autel, représente au contraire la partie perdue : « Le sable qu'il répand est innombrable, illimité. Or qui saura la mesure de la partie du *bráhman* qui a été perdue? En vérité, celui qui, sachant ainsi, répand ce sable, il reconstitue au complet Prajāpati ».

Quelques notions simples, logiques à leur manière, éclairent ainsi la pratique rituelle et constituent le cadre cosmique et psychologique de la spéculation brāhmanique; on y reconnaît une opposition délibérée entre l'emplacement rituel, accessible, modifiable, avec le matériel qu'on y installe, les actes qu'on y accomplit, et, alentour, le monde « illimité », insaisissable dans le jeu de ses forces naturelles. L'espace intériorisé, sur terre, dans le sacrifice et dans l'homme, est ce qu'a sauvé, surnaturalisé (*atisṛṣṭi!*) le rite; c'est l'élément *āryen*, au milieu, en même temps qu'au-dessus du chaos et de la « tromperie ». C'est la vérité, l'exactitude, l'immortel.

Deux idées prédomineront donc, à tour de rôle, dans les textes brāhmaniques qui gravitent autour de cette conception première. L'emplacement du sacrifice, contenant les dieux et les mondes organisés par lui, paraîtra introduit bord à bord dans la création brute, qu'il surclasse : on sent présente la terre vierge, « anāryenne », crue, autour de l'emplacement symboliquement « cuit », *i. e.* rendu immortel, avec tout ce qu'il porte, par le contact d'Agni. Les deux références précédentes s'orientent dans ce sens. Mais, par ailleurs, on n'a pu manquer de prendre garde qu'autour de chaque site consacré, avec ses limites réelles, domaine par excellence des immortels, qu'il rassemble, ce qui existe ce n'est pas en fait l'obscurité démoniaque que voudrait ce mythe, mais d'abord un établissement civilisé, la terre des Āryens, qui s'étend là. Les dieux n'en sont pas absents.

On aperçoit par là une autre façon de prendre l'opposition du site sacré et du monde qui l'entoure immédiatement : les dieux sont assemblés dans l'étendue du premier, temporairement, à l'occasion et par la vertu du service brāhmanique, à l'intention et au bénéfice d'un sacrifiant déterminé. Mais tout à l'entour, ils règnent sur un espace āryen éminent, donnée d'ensemble, qui domine la multiplicité des rites. Bref, par référence à un sacrifice déterminé, deux « au-delà » (*ati-*) peuvent s'envisager : ou le chaos, ou les mondes divins; ou le bout du monde, où *BĀU* I.3.10 chasse la mort, ou bien, échappant à la mort, l'aire cosmique occupée par le vent, le soleil, etc. — qui sont les immortels — en leur ordre régulier (*ibid.*, 12-16), et à l'intérieur de laquelle s'insèreront les sacrifices et les sacrifiants.

Tel est le tableau que l'on obtient, quand on envisage le monde et les dieux du point de vue du sacrifice. Mais les mêmes divisions reparaissent quand on les aborde du côté opposé, en considérant le sacrifice du point de vue des dieux. Ceux-ci y résident et en vivent. En stricte doctrine, ils devraient y être totalement absorbés. Toute une série de pratiques ou de constructions mythiques montrent pourtant qu'ici aussi la réalité tangible a résisté aux rigueurs de la simple théorie. Les théoriciens du sacrifice s'en sont accommodés à leur façon. La notion que les

dieux débordent chaque sacrifice, sont quelque chose encore de plus que sur son emplacement, quand elle s'est explicitée, s'est trouvée raccordée au sacrifice par une pratique supplémentaire. La substance divine sera faite de ce qu'enferme le site sacré et *aussi* d'une emprise sur ce qui est en dehors (*ati, para*). On verra même transparaître la notion que ces formes divines, qui sont au-delà du sacrifice, constituent la vraie forme, la forme «la plus chère» de ces dieux. Voyons la scène : d'un côté le sacrifice, son emplacement, son autel, sa vaisselle sacrée, ses *graha;* en regard et, en un sens, au-delà de ce dispositif, une transcendance divine, débordant le sacrifice et «ses mondes»; on nous en parle cependant, parce que le rituel s'ingénie à s'en saisir, supplémentairement, par des oblations qui y soient adaptées.

Ici se ferme le cycle des *graha* et des *atigraha*, ouvert à propos de *BĀU* III.2.1-9. «Les dieux se partagèrent force et puissance [*i.e.* tout ce que leur confère le sacrifice]; ce qui restait en sus, ce devint les coupes des libations *atigrāhya*»[1]. «Prajāpati enseigna le sacrifice aux dieux; mais il mit de côté leurs formes les plus chères : elles devinrent les *atigrāyha*»[2]. *Atigraha* alterne, dans cette perspective, «au-delà du sacrifice», avec son synonyme *paragraha* (*para* = *ati*, en cet emploi cosmique particulièrement, le second préfixe insistant sur le franchissement [de la mort, etc.], le premier sur l'état résultant [l'«autre rive»] du passage «au-delà»). «Ce que les dieux n'avaient pu acquérir par le sacrifice, ils l'obtinrent par les *paragraha*»[3]. Le sacrifiant imite les dieux. Par trois oblations de ce nom, adressées aux régents des trois mondes, Agni, Indra, Sūrya, il acquiert ces mondes, à titre de supplément à son sacrifice total; par-delà celui-ci (*para, ati*), Terre, Atmosphère et Ciel s'ouvrent «en plus» à lui. Car «à celui pour qui, sachant ainsi, ces *atigraha* sont tirés, ces mondes, près et loin, sont révélés»[4]. Débordant le plan sacrificiel immédiat, la donnée recoupe donc *ŚB* VII.3.1.14 : «les régions de l'espace contenues dans ces mondes, [l'autel Āhavanīya] les possède déjà... à présent on lui confère les régions qui sont au delà».

La notion d'un lieu secret, où sont déposées les «formes chères» des dieux — celles dont ici Prajāpati fait les *atigraha* — est familière aux Brāhmaṇa. Les dieux allaient entrer en campagne contre les Asura. «Ils tinrent conseil : allons, nos corps (*tanū*) sont ce que nous avons de plus cher. Mettons les en gage dans la maison du roi Varuṇa» (*Ait. B.* IV.7.4-5). Et ailleurs : «Les dieux et les Asura étaient en conflit. Les dieux, en partant à la bataille, laissèrent leurs corps éclatants (*tejasvinīs tanūḥ*) dans Agni et Soma [autant dire dans le sacrifice; si l'on observe l'équation Prajāpati = le sacrifice, c'est une autre expression du thème précédent : Prajāpati mettant de côté les formes chères des dieux et faisant de celles-ci les coupes dites *atigraha*]. S'ils triomphent de nous, se disaient-ils, ceci du moins nous restera» (*Taitt. B.* I.3.1.1). Ce dépôt caché est celui de leur vie, de leur «chère vie» pourrait on dire, non sans un écho classique. Irons-nous plus loin? La vie, ce sont, analytiquement, les *prāṇa*, les «souffles». Or «ce qui est cher (*vāma*), ce sont les *prāṇa*» (*ŚB* VII.4.2.34). Ces formes précieuses, reportées au delà de ces mondes, que peuvent-elles être, sinon cette existence cosmique dans le vent, le soleil, etc., que *BĀU* I.3.12-16 assure aux *prāṇa* divins, par-delà (*ati*-) la mort? «Alors il transporta par-delà (*atyavaha*), l'esprit; et quand l'esprit fut affranchi par-delà Mṛtyu (*atyamucyata*), ce fut la lune, etc.».

---

[1] A. B. Keith, *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittiriya Saṃhitā, HOS*, vol. 18-19, 1914, p. 553 (= VI.6.8.1).
[2] *Ibid.*, VI.6.8.2.
[3] *Ibid.*, p. 259 (= III.3.6).
[4] *Ibid.*, VI.6.8.3.

Rien ne demeure caché, à cette lumière, dans la dialectique des *graha* et *atigraha* évoquée par *BĀU* III.2.1-9. Par les «sens» (*graha*), une fois la conscience éveillée en nous, il est possible de «puiser» la vie et ce qui l'entretiendra (symboliquement le soma, essence de tout ce qui se consomme, *BĀU* I.4.6) dans le monde extérieur. Mais, auparavant, il a fallu que les souffles divins, devenus, dans ce monde extérieur, Vent, Soleil, etc., entrassent en nous, se saisissant de la vie en nous ([ati]-*graha*) pour nous instruire de ces formes mêmes dans lesquelles l'*ātman*, réplique en nous de leur total (*bráhman*), détaillera ses propres perceptions.

La vie cosmique, sous l'image courante qui l'identifie avec le soma, circule de la sorte, allant d'une collection d'*atigraha*, équivalant aux dieux dans le monde extérieur, par-delà un sacrifice donné, à une collection de *graha*, qui matérialisent ce sacrifice et symbolisent, disons avec plus de force : *rendent présent*, en eux, en sa particularité individuelle, celui qui l'offre (*yajamāna*).

Rien n'est plus familier à la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* que cet échange mystique de bons offices, où réside la signification même du sacrifice védique. Il n'y a rien que d'orthodoxe à montrer, par l'implication grammaticale du couple *grah-/ati-grah-*, l'homme puisant sa vie dans le monde extérieur, régi et constitué par les dieux, et les dieux puisant la leur dans l'homme même, c'est-à-dire dans son sacrifice, voire dans son existence pure et simple, interprétée comme un sacrifice qui s'ignore.

«Comme il est le lieu où converge l'univers, le sacrifice, dit fortement Sylvain Lévi, met en contact le ciel et la terre. Les dieux ne sauraient le négliger, car il est leur principe de vie (litt. leur «soi» *ātman*) ...Les dieux subsistent (*upajīvanti*) de ce qu'on leur offre ici-bas, comme les hommes subsistent des dons qui leur viennent du monde céleste (*amutaḥpradānaṃ manuṣyā upajīvanti. Taitt, S.* III.2.9.7)»[1]. De cette maintenance réciproque, le soma est à la fois le symbole et l'instrument : c'est tout le sens des divers *graha*, en leur substitution à la personne humaine et aux «formes chères» des dieux. Au sacrifice de l'Agniṣṭoma, célébration de base de ce cycle, à la fin du troisième pressurage, on dit audacieusement aux Dieux : «Ils sont venus à ce sacrifice, les Dieux, avec la déesse Prière, agréant un siège au sacrifice (notons ce concentré des trois «états» : dieux, sacrifice, *ātman*) tous pour boire du soma. Compagnons, soutiens des hommes, venez, ô Tous les Dieux, au soma de celui qui vous sert, le servir [à votre tour]»[2].

Ce symbolisme à double entrée, dont le soma forme la substance, est d'autre part illustré par l'un des plus célèbres développements de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, les «litanies du Miel». La «section du Miel» (*madhukāṇḍa, BĀU* I et II) précède la «section de Yājñavalkya» (*Yājñavalkyakāṇḍa, BĀU* II et III), où figure le paragraphe des *graha/atigraha*. Les «litanies» qui lui ont fait donner ce nom en forment le dernier chapitre, qui se situe ainsi, dans la composition de l'ouvrage, immédiatement avant le *brahmodya* «remporté» par Yājñavalkya. Ce texte, à travers l'équivalence classique miel (*madhu*) = soma, décrit la façon dont l'ordre subjectif, personnel, totalisé dans «tous les êtres» (*sarvāṇi bhūtāni*) et l'ordre objectif cosmique, analysé par terre, eau, feu, air, soleil, régions cardinales, etc., s'alimentent l'un l'autre, en étant chacun le «miel» de l'autre; *bráhman*, vérité suprême dans l'une et l'autre série, unité de chacune en elle-même, et des deux dans l'absolu, termine chaque fois l'exposé, en en faisant la synthèse. «La terre est miel pour tous les êtres, et pour la terre tous les êtres sont miels...». Comment la

---

[1] Sylvain Lévi, *op. cit.*, p. 82.
[2] Caland-Henry, *Agniṣṭoma*, I, p. 241.

terre peut-elle consommer ce miel, ou ce soma, bref, cet «aliment» que sont pour elle les êtres? C'est justement qu'elle est un des *prāṇa* divin, qui s'alimentent en nous, aussi bien qu'ils fournissent un monde aux nôtres. Reste à unir le tout. «Et ce personnage, tout énergie et tout immortalité, qui réside dans la terre, et, de notre point de vue individuel (*adhyātmam*), ce personnage tout énergie et tout immortalité qui réside dans le corps, celui-là même est l'*ātman*; c'est l'immortalité, c'est le *bráhman*, c'est le tout» (II.5.1), et ainsi du reste. Le miel, ou le soma, en un mot la substance de la vie, qui s'échange, des *graha*, lesquels sont les créatures, aux *atigraha*, qui sont les divinités extérieures, et réciproquement, comble ainsi les êtres et les mondes d'une «plénitude» qui est celle du *bráhman*.

Dans la ligne textuelle de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (et notamment au livre du *Brahmodya pour Janaka*, si, à suivre Gārgī et M. Renou, on lui restitue ce nom), une série de recettes d'immortalité, parties du sacrifice et aboutissant à l'absolu du *bráhman*, se rangent en progression régulière. Un sacrifice qui, comme dans l'Agniṣṭoma, substitue au sacrifiant un étalage de *graha*, et parallèlement un groupe de prêtres, constitue la première, la moins ésotérique de ces formules; puis, en progrès sur elle, s'établira le cérémonial qui se préoccupe d'assurer au sacrifiant, par les *atigraha*, une communion avec ce qui est par delà le sacrifice; mais cet objet suprême ne sera pleinement atteint qu'à travers le *brahmodya* lui-même, dans le dernier secret du *bráhman*. Relisons la conclusion de M. Renou. Par cette pratique énigmatique, il ne s'agit nullement «de mettre en défaut un adversaire, mais de déterminer l' 'ainsi' du savoir (*yá evaṃ véda*)» dans un domaine où le rival «ne possède sans doute que la mémorisation littérale»[1]. C'est bien le cas d'Aśvala, ou de Jāratkārava Ārtabhāga, au regard de Yājñavalkya. Quant au fruit du rite réflexif, c'est précisément ce que se proposait le rituel des *atigraha*. Par le *brahmodya* réussi, on gagne tout ce qui n'a pas été obtenu par les trois Veda, armature de la pratique sacrificielle; le sacrifiant, étendant son emprise sur le monde même, s'arroge «l'énergie présente dans... le soleil, la lune, le feu, la terre...»[2].

Sur le mécanisme de cette «entrée» du monde en nous, par la médiation enveloppante du *bráhman*, c'est encore auprès de la *Bṛhadāraṇyaka* que l'on trouve le mieux à s'instruire. I.5.17 fait le point quant à la situation religieuse (personnelle et cosmique) d'un sacrifiant parfait. Il s'est acquitté de tout, en ce monde et en vue de l'autre — en engendrant un fils, pour le laisser en charge à sa place ici-bas — en sacrifiant, comme il le devait aux mânes (*pitṛ*) — et enfin par la science sacrée, due aux dieux : le texte met significativement cet accomplissement au-dessus des deux autres. Le *puruṣa* est ainsi libéré de tout ce qu'au cours de sa vie il a pu faire qui allât contre la rectitude du *bráhman*. Il se libère «et les souffles divins, immortels, traduit Senart, pénètrent en lui (*athainam ete devāḥ prāṇā amṛtā āviśanti*)» sans doute le contexte appellerait-il une fidélité plus littérale : «et ces souffles, qui sont les dieux et [comme tels] immortels, pénètrent en lui».

En effet, l'Upaniṣad poursuit en montrant comment la voix, l'esprit et le souffle, c'est-à-dire précisément «les dieux» de I.3.1, pénètrent (*āviśanti*) dans l'homme, tout juste, en somme comme les *atigraha* de III.2.2-9 se saisissaient, sous forme de mots, etc., de notre voix, etc. Ces dieux, ces souffles qui sont les dieux, quand ils pénètrent l'individu, c'est donc du monde «āryen» lui-même qu'ils proviennent, monde où, débordant le sacrifice et la personne humains, ils sont terre et feu, ciel et soleil, les eaux [atmosphériques] et la lune.

«De la terre et du feu, la parole divine pénètre en lui...»

---

[1] *JA*, 1949, p. 38-39.
[2] *Ibid.*, p. 45.

Mettons ce texte à sa juste place; il ne traite que d'un cas spécial; mais c'est un cas limite : celui du sacrifiant parfait, qui est aussi un sage — il a su placer la science sacrée au-dessus du sacrifice — à l'instant où il échappe à ce monde et acquiert l'immortalité en s'emplissant des dieux (*devāḥ prāṇāḥ*). Entre ceux-ci et les hommes, la communion sacrificielle s'établit ordinairement dans un cadre moins dramatique, où la part de la transcendance est moins en relief; mais le principe en reste le même.

La meilleure illustration s'en trouve dans la célèbre mise en parallèle, *BĀU* VI.2.15-16, d'un Chemin des Dieux et d'un Chemin des Pères (*devayāna*, *pitṛyāṇa*). Le premier est celui du salut par la science, acquise dans la forêt, avec la foi : salut définitif par lequel on s'unit au *bráhman*; le second est celui du salut par les œuvres, essentiellement dans le siècle, par le sacrifice, l'aumône, la mortification : mais on n'atteint ainsi que la lune, vieille image de l'habitat des Pères, et dont déjà *ṚS.* X.85.5 faisait la «coupe à soma» des dieux, périodiquement vidée par eux. L'accès en est dans la fumée qui s'élève au-dessus des feux; mais de la lune décroissante, quand elle se «vide», on retombe avec la pluie : celle-ci ramène sur terre ces germes d'existence qui n'ont point su se réduire au *bráhman*.

On sait que l'hindouisme, tout en se faisant de la transmigration une idée plus complexe que cette vignette en deux dessins, a conservé cependant l'essentiel du second et de cette circulation de la vie à l'intérieur d'elle même et du monde : «tout ce qui existe, dit Manu V.28, l'être animé et inanimé, est la nourriture que consomme le principe vital (litt. «le souffle» *prāṇa*)». Et plus proche encore de l'Upaniṣad, ce panorama de la circulation cosmique, mue ou au moins entretenue par l'activité sacrificielle des maîtres de maison brāhmaniques :

«Qu'en ce monde il s'attache sans cesse (litt. «s'attelle») non seulement à l'étude du Veda, mais pareillement aux actes sacrificiels (*karman*) concernant les dieux — car qui s'attache à cet acte sacrificiel concernant les dieux est le soutien de ce monde, animé et inanimé.»

Un circuit météréologique solaire, auquel Manu est particulièrement attentif, dans le cadre du rituel royal (cf. IX.304-305), se substitue quelquefois ici au cycle lunaire de *BĀU* VI.16 :

«L'offrande, jetée dans le feu selon les formes régulières, atteint le soleil; du soleil naît la pluie, de la pluie, la nourriture [*i. e.* par excellence les plantes] et de celle-ci, les créatures» (III.75-76).

Tel demeure, sous cette variante, dans la philosophie des Maîtres de maison, le Cycle de la nourriture (*anna*), subordonné, dans l'Upaniṣad, à celui du pur esprit, et dont, en fait, la version fournie par *Chāndogya* V.10.3 6, attribuait la spécialité à ceux qui choisissent la vie en société («au village» *grāme*) au lieu de la «forêt» — une forêt sans doute plus ou moins symbolique, qui dénotait du moins la sortie du monde (cf. la décision de Yājñavalkya, *BĀU* II.4.1; IV.5.1) [1].

Au niveau des trois Upaniṣad qui, en la matière, sont principales, *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya* et *Kauṣītaki*, le cycle «alimentaire» est refermé, de la terre à la lune (assimilée au soma) par le moyen de la fumée et de la pluie, aidées d'autres éléments plus conventionnels : la nuit, la quinzaine de la lune décroissante, etc. L'adaptation des deux «chemins» n'a point toujours parue aisée. La *Kauṣītaki* simplifie le problème en unifiant les deux trajets jusqu'à la lune, point terminal de l'un d'eux. Mais c'est un remaniement. Les deux textes les plus anciens

---

[1] Voir Sten Rohde, *Deliver us from Evil*, in *Studies in the Vedic ideas of Salvation*, Lund-Copenhague, 1946, p. 18 et suiv.

reconnaissent, de part et d'autre, des accès distincts, et ceci a suggéré l'hypothèse d'une dualité d'origines.

En tout état de cause, l'ajustement est fait au niveau de *BĀU* VI.2.15 16, auquel nous avons à nous en tenir ici. La donnée maîtresse, de ce point de vue, reste la consommation des défunts par les dieux, à l'occasion du banquet dont, par ses phases, la lune paraît marquer les périodes.

« Quand les [mânes] ont atteint la lune, ils deviennent nourriture et là les dieux s'en nourrissent suivant le rythme croissant et décroissant du roi Soma. Quand c'en est fini pour eux de cette étape, ils reviennent dans l'espace, de l'espace dans l'air, de l'air dans la pluie, etc.. »

« Cette arrivée des âmes, commente Keith, emplit la lune; aussi, dans le langage métaphorique des Upaniṣad, dit-on que les dieux les consomment, manière de voir que le Vedānta ramènera à la notion qu'âmes et dieux ensemble s'y réjouissent. »

C'était bien un banquet. Au *pavamāna*, le sacrifiant murmure : « Les dieux sont appelés à la consommation de ce soma, qui se clarifie, le clairvoyant; je te consomme avec l'esprit, avec la parole, le souffle, la vue et l'ouïe; telle est l'invocation conjointe avec les dieux; et ainsi [le sacrifiant] consomme ce roi Soma, le clairvoyant, qui est la lune, qui est la nourriture consommée là-haut par les dieux » (*Kauṣītaki B.* XII.5).

Par un des chassés-croisés qui forment la logique même de la spéculation sacrificielle, le sacrifice, auquel viennent les dieux, est en effet, et en même temps, projeté dans la lune. « Sur le point de livrer combat, les dieux dirent : Allons, ôtons de cette terre l'emplacement propre aux sacrifices et que la mort n'atteint pas et déposons-le sur la lune... ils le déposèrent sur la lune; et c'est là le noir qu'on voit sur la lune » (*ŚB* I.2.5.18).

La mention des *prāṇa*, parole, souffle, etc., dans *KB* XII.5, et précisément à l'occasion du *pavamāma*, nous ramène aux *graha* auxquels nous avons vu assimiler ces *prāṇa* : ici, ce n'est pas à travers leur identification à la vaisselle sacrée, c'est directement que les *prāṇa* du sacrifiant s'« emplissent » de l'aliment d'immortalité. On reprendra *BĀU* II.5.7, « la lune est miel (*madhu* = soma) pour tous les êtres... ». Le trait décisif, dans ce cycle, c'est que la seconde partie de la proposition se vérifie aussi : « ...et pour la lune, tous les êtres sont miel ». Ouvrons la *Kauṣītaki U*, I.2 : « En vérité tous ceux qui partent de ce monde s'en vont dans la lune; c'est avec leurs *prāṇa* que celle-ci s'accroît, durant la première quinzaine; avec la seconde quinzaine, elle les envoie renaître [ici-bas] ». Ainsi, d'une part, les *prāṇa* de l'homme, au sacrifice, consomment le soma qui est dans la lune et qui mythiquement est la lune même; mais à l'inverse, ce ne sont pas simplement, d'une manière indéterminée, les mânes, ce sont leurs *prāṇa* (ces *prāṇa* qui s'échappent à la mort : *BĀU* IV.4.2) que la lune consomme; en s'en remplissant, elle s'arrondit. La notion est ancienne — nous allons le voir. Elle peut être décelée dans *BĀU* VI.16, par la notion que les mânes s'en vont vers la lune « dans la fumée », car par opposition à la flamme claire, image de la transcendance, qui consomme le monde sans reste, la fumée, dans les tables de valeurs du *Śatapatha Brāhmana*, est expressément donnée comme équivalant aux *prāṇa* (VI.5.3.8; VII.3.1.30 — où Agni « emplit » le ciel de fumée et la terre d'eau : c'est le couple rythmique du cycle alimentaire).

On observera d'autre part que la lune (soma!) ne se saisit pas seulement des *prāṇa* des défunts; on lui voue ceux des gens que l'on hait, et évidemment en cela même leur vie, et on la prie de ne point « s'engraisser » des *prāṇa* de ceux qui l'invoquent (*KU* II.8-9); l'incantation évoque naturellement l'hymme *Atharva*-

saṃhitā VII.81, où la lune est conjurée de s'«emplir» du *prāṇa* de l'ennemi et d'emplir le suppliant de tous les biens de ce monde (5) mystiquement assimilés à ce soma que les dieux emplissent (litt. «gonflent», allusion à la préparation du soma) puis qu'ils consomment, inexhaustibles comme il est inexhaustible (chacun alimentant l'autre); la requête finale (6), adressée aux dieux, les conjure d'accroître, d'«engraisser» pareillement le suppliant, avec ce même breuvage sacré : symbole des biens tangibles dont ils le combleront, et auxquels *Kauṣītaki* II.8-9 se réfère également.

D'*AS* VII.81 à *KU* I.2 et II.8-9, en couvrant au passage *BĀU* VI.16 et *ChU* V.3-6, deux faits dominent ce groupe de textes : la réciprocité de l'alimentation que ce monde-ci et l'autre se fournissent l'un à l'autre, dans le cycle du mythe et de la pratique religieuse; puis la traduction de ces notions dans une cosmologie close, dominée par l'ultime révélation spirituelle et qui tient au-dessous d'elle tout ce qui n'accède pas jusqu'à elle : c'est le domaine auquel préside la lune dans la perspective et l'aventure cosmiques et c'est en nous le domaine des *prāṇa*, en d'autres termes de la vie incorporée et qui, jusqu'à son illumination intérieure (*pratibudh-*, *BĀU* I.4.10), qui la délivrerait, reviendra à un corps. Dans l'esprit même des Brāhmaṇa, l'Upaniṣad, à leur suite, s'est évertuée à ajuster cette cosmologie «sublunaire» à certains phénomènes naturels, reçus ensuite à titre de confirmation. Que la lune soit un vase qui s'emplit et se vide, c'est apparu, de bonne heure, comme une sorte de fait d'expérience. Comment ne déborde-t-elle pas? Comment se vide-t-elle? Un mythe naïf en a pu faire la coupe des dieux; une cosmologie plus étudiée a mis en avant la circulation de la substance vitale, d'ici-bas à ce monde là-haut, avec de perpétuels retours — et cela aussi a pu paraître un fait d'expérience. «Sais-tu, demande Pravāhaṇa Jaivali à Śvetaketu Āruṇeya, comment il se fait que l'autre monde, alors que de telles multitudes y entrent incessamment, ne se remplisse pas?» (*BĀU* VI.2.2).

Entrons franchement dans ce cycle de la nouvelle et de la pleine lune (*darśapūrṇamāsau*) puisque c'est l'un des thèmes formant la trame de notre *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (I.5.2); où situer l'attaque de la stance de la Plénitude, autrement qu'au niveau de ces deux instants critiques?

Plénitude là-haut, plénitude ici-bas :
puisez au plein le plein,
et du plein le plein retiré,
ce qui demeure là c'est précisément plénitude...

La puisée de soma, qu'évoque *udacyate*, n'a cessé de nous montrer, à travers ses expressions rituelles ou mythiques, son caractère secret : elle est réciproque; un monde, ici-bas, et un monde, là-haut, se font face; la vie se renvoie de l'un à l'autre. Ce rythme fait qu'aucun d'eux ne débordera. Par des phases d'absorption réciproque, la vie, sur terre, et la concentration des «esprits» ou des «souffles», dans la lune, sont chacune le modérateur de l'autre. Le *bráhman* absolu et le *bráhman* exprimé dans le monde, comme les connaît le Vedānta, répondent à un état plus élaboré, plus réflexif de la doctrine. Ici, c'est une image qui prévaut. Mais prenons y garde, c'est celle d'un rythme. La plénitude là-haut et la plénitude ici-bas ne s'opposent pas dans l'abstrait, ni même sans doute dans l'instant; elles se succèdent, se remplacent, se compensent et c'est ce qui en maintient le niveau.

Enveloppant toutes les formes, dont dieux et mortels s'alimentent, Prajāpati, éminemment, est le soma [1]. Notre Upaniṣad décrit ses «phases», et ce sont celles

[1] Voir les remarques d'Eggeling, *SBE*, 43, p. XII et suiv.

de la lune. « Il a seize parties; les nuits en forment quinze; la seizième est fixe. C'est par les nuits qu'il croît et décroît. Puis, la nuit de la nouvelle lune, entrant, au moyen de cette seizième partie dans tout ce qui a souffle (*sarvaṃ idam prāṇabhṛd anupraviśya*), il renaît au matin. C'est pourquoi il ne faut, cette nuit-là, trancher le souffle d'aucun être qui respire, fût-ce d'un lézard, par respect pour cette divinité ».

La nuit de la pleine lune, la plénitude est là-haut; les *prāṇa*, l'infinie monnaie de Prajāpati, y sont assemblés; l'astre s'en est « arrondi » (*āpyai-*, *AS*, *KU*); mais la nuit de la nouvelle lune, Prajāpati, le souffle divin, est ici-bas, et toutes les créatures, jusqu'aux plus infimes, sont pleines de lui. La plénitude est alors passée en ce monde.

« Il n'y a là, nous disait Senart, aucune doctrine métaphysique, dans notre sens, sur l'infinitude ». Ne cherchons certes pas un infini en ligne droite, comme le pouvait admettre, loin déjà derrière nous, une conception euclido-newtonienne. La profondeur de cette stance est dans le temps, non dans l'étendue irréversible. Elle est surtout dans la structure qu'elle résume, en sa réciprocité sacrificielle, mythologique et psycho-physiologique, des *graha* et *atigraha* aux *prāṇa*. Comprendre l'univers se lie à notre personne, comprendre notre personne se lie à l'univers. Il n'est de vrai que les situations. En celles-ci, nulle attache n'est unilatérale; il y aurait contradiction dans les termes!

L'Inde a-t-elle manqué cette haute pensée, pour ne l'avoir saisie que dans ces images, pour elles tellement proches : puisée de soma (cf. *udacyate*), *graha*, souffles et dieux? Par ce langage, elle la faisait sienne, « en situation ».

NOTES
SUR LES PARTICULARITÉS DU CULTE
CHEZ LES CAMBODGIENS

par

Eveline PORÉE-MASPERO

Il est impossible, d'après les livres, de se représenter les pratiques religieuses des Cambodgiens telles qu'elles sont en réalité. Les auteurs français ont négligé l'étude du présent pour celle du passé [1]. La littérature indigène, pour autant que je la connaisse, est composée soit de textes canoniques, soit de recueils de recettes qui, le plus souvent, sont des listes de noms de divinités associées à des énumérations d'offrandes.

La religion des Cambodgiens n'est pas le bouddhisme tel qu'il se dégage des descriptions orthodoxes. Elle est cela, mais elle est aussi la survivance des religions, indiennes ou non, qui se sont succédées au Cambodge, d'une multitude de coutumes qui se sont perpétuées parce qu'ainsi faisaient «les Vieux». Elle peuple le monde de dieux aux noms brahmaniques, de génies aux dénominations bizarres [2], de fantômes.

L'étude de cette religion serait longue et difficile, et ne pourrait être actuellement tentée que de façon superficielle. Mon but, dans le présent article, est seulement de faire voir quel monde ignoré ouvre au spécialiste l'observation des faits essentiels du culte chez les Cambodgiens [3].

---

(1) Seul, Adhémard Leclère a tenté de faire la description des *Fêtes civiles et religieuses* et a étudié *La Crémation et les Rites funéraires au Cambodge*. Mais cet administrateur, qui n'était pas préparé pour ce genre de recherches et qui travaillait en pionnier, n'a donné que des tableaux assez superficiels des grandes cérémonies. Son ouvrage sur *Le Buddhisme au Cambodge* est un exposé des théories officielles bien plus que la description de la religion telle qu'elle est pratiquée. A part ces trois ouvrages, on peut citer d'Aymonier les *Notes sur les Coutumes et Croyances superstitieuses des Cambodgiens* in *Excursions et Reconnaissances*, 1883, n° 16, qui est un recueil d'observations de détail et, pour le reste, l'étudiant doit se borner à glaner, ici ou là, des résumés de cérémonies, des fragments de légendes.

(2) Tel, par exemple, celui de *Kantŏn Khiev*, «Vase Bleu».

(3) Mes sources de renseignement sont : 1° des observations personnelles; 2° des enquêtes que j'ai faites : *a.* auprès des Cambodgiens qui m'entouraient, particulièrement mes serviteurs Mãs Ros, qui fut plusieurs années bonze, et qui sait lire et écrire français et cambodgien, et Khim, Cambodgienne de Cochinchine très férue de légendes; *b.* quelques *ăcār* que j'eus plusieurs fois l'occasion de faire venir chez moi; 3° des enquêtes personnelles faites dans de nombreux villages; 4° les documents réunis par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge. Ceux-ci, que je désignerai par M. C. C. comprenaient en juillet 1950 plus de 100 manuscrits sur les offrandes,

Le Bouddhisme, on le sait, est une doctrine de salut personnel. Le bonze suit la Voie pour lui même et, s'il agit pour le bien de la communauté, c'est par la force de son exemple ou par la vertu des textes sacrés qu'il récite. Il n'est pas un prêtre intercédant auprès de la divinité. La fonction d'intermédiaire entre les fidèles et les innombrables dieux ou génies du Cambodge est dévolue aux *àčàr* [1].

L'*àčàr*, malgré son nom (sanskrit *ācārya*), n'est pas forcément un lettré. J'en ai rencontré, dans les campagnes, qui ne savaient pas lire; le fait est, d'ailleurs, exceptionnel et la plupart possèdent, pour les guider dans leur ministère, un ou plusieurs traités qui leur viennent de leurs ancêtres, car on est souvent *àčàr* de père en fils. Le rôle est celui d'organisateur de cérémonies, d'ordonnateur de rites et d'officiant. Chaque village possède au moin un *àčàr*, sinon plusieurs qui sont spécialisés : *àčàr bòn* pour les fêtes collectives, *àčàr thvo' kàr* pour les mariages, *àčàr yuki* (du sanskrit *yogi*) pour les funérailles. Ce dernier est, en général, le plus spécialisé : celui que je connaissais, dans le village où je passais mes vacances, était appelé à plusieurs kilomètres à la ronde pour les rites funèbres. A cette liste, il faut ajouter l'*àčàr vàt* qui dirige toutes les cérémonies ayant lieu dans le monastère (*vàt*) tant celles auxquelles participent les laïques que celles propres aux bonzes.

L'*àčàr*, s'il y a lieu, organise la quête pour une fête. Il préside à la préparation des objets rituels et des offrandes. C'est lui qui récite les prières et les invocations, car les bonzes se bornent à dire les textes sacrés. C'est lui qui, dans les cérémonies, indique aux fidèles les gestes qu'ils doivent accomplir. C'est lui qui conduira l'entrée dans une maison neuve, qui mariera les villageois, qui intercédera auprès des génies quand « le pays n'est pas heureux » (*sròk min sruol*). Dans toutes les grandes occasions de la vie, l'*àčàr* est indispensable, et si l'on appelle très souvent les bonzes pour réciter les textes sacrés, leur présence n'est pas absolument nécessaire. Quant aux rites de la vie monastique, ils ne se conçoivent pas non plus sans la présence d'un *àčàr* qui procède à l'ordination des moines, dirige le cérémonial de la fondation d'une pagode, bref, s'occupe de tout ce qui est spécifiquement cambodgien dans le culte.

Mais l'*àčàr* n'est pas le seul à intercéder auprès des divinités. On doit citer un autre genre d'intermédiaires, ceux en qui s'incarnent les esprits et qui donnent forme (*rup*) aux génies territoriaux (*nâk tà*) à qui l'on demande pluie et bonne santé, aux esprits dangereux (*àrâk*) que l'on voudra exorciser. Les *rup nâk tà* très souvent sont des hommes, les *rup àrâk* en majorité des femmes. Grâce au *rup*, les fidèles peuvent poser des questions aux esprits et en recevoir la réponse.

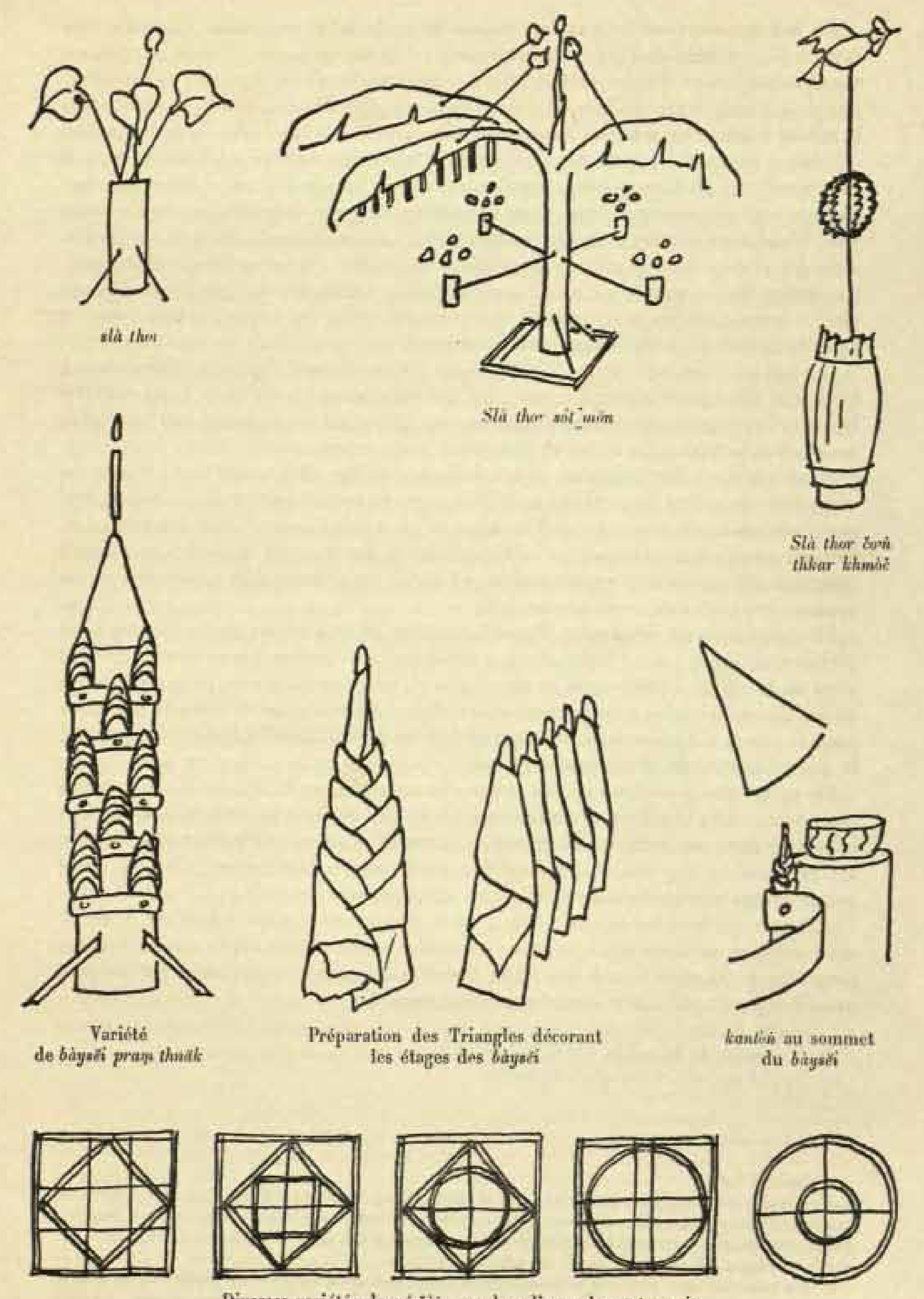
Avant toute chose, souvent même s'il s'agit d'une cérémonie à date fixe, l'*àčàr* [2] doit déterminer le moment propice. Tous les traités rituels comportent de longues listes de jours et d'heures fastes ou néfastes, car aucun acte important ne peut réussir à moins de s'être assuré un bon départ. Le repiquage des premiers plants de paddy, la mise en route pour une expédition de chasse, l'érection des pilotis d'une maison, le mariage... doivent commencer au moment faste.

---

que je n'ai pu étudier qu'en partie, sans compter tous les renseignements épars dans les manuscrits sur les génies fonciers, les diverses cérémonies, la magie, etc. Les microfilms de la documentation réunie jusqu'en juillet 1950 par la Commission ont été déposés à la Société Asiatique de Paris. Je n'indiquerai pas mes sources quand je tiens personnellement les faits d'origines différentes; je les indiquerai, au contraire, quand elles me viennent d'une seule personne, d'un seul village, ou quand j'ai trouvé les renseignements dans l'un des manuscrits de la Commission.

[1] Au Palais, les officiants sont des *bàku*, descendants des anciens brahmanes, et des *àčàr*. Je n'ai pu encore me faire une idée très nette de la répartition des charges entre les uns ou les autres, mais il me paraît que les *àčàr* sont plus spécialement chargés d'officier dans les cérémonies bouddhistes auxquelles prend part le roi.

[2] Pour le Palais, les *hòrà*.



slà thor

Slà thor sŏt_mŏn

Slà thor čŏn thkar khmŏč

Variété
de *bàysěi pram thnăk*

Préparation des Triangles décorant
les étages des *bàysěi*

kantŏn au sommet
du *bàysěi*

Diverses variétés de *pé čěn*, nombre d'enroulements omis

Fig. 13.

On sait que les Cambodgiens emploient un cycle de douze années à noms d'animaux : le caractère de l'animal qui préside à l'année où il est né déterminera, en combinaison avec les facteurs variables des mois et des jours, toute la vie du Cambodgien. Ainsi, d'après Khim, durant les quatre mois de *pissàkh, ćès, àsàth* et *sràp*, le cheval a beaucoup d'herbe à manger ; celui qui est né l'un de ces mois de l'année du cheval sera riche ou, s'il est de naturel indolent (un homme né dans la journée est travailleur, né dans la nuit est paresseux) aura toujours de quoi subsister. Les mariages seront heureux ou malheureux suivant que les conjoints sont, ou ne sont pas, d'années dont les animaux se complètent ou s'opposent suivant des règles basées à la fois sur des observations naturelles et sur des épisodes du Rāmāyaṇa. Le diagnostic de certaines maladies, ou plutôt la recherche des esprits malfaisants qui les causent, devra tenir compte des animaux cycliques, ceux-ci ayant, dans les rites de la mort[1], une très grande importance.

Quant aux mois, on doit en tenir compte non seulement en fonction des années cycliques, mais aussi par rapport aux positions que prend le *nāk* (nāga) qui soutient la terre. Les jours, par suite de l'influence des astres qui les régissent, ont leurs propriétés particulières. Le mardi et le samedi, par exemple, sont à choisir pour sacrifier aux *nāk tà* et aux différents esprits ; dans le village de Khim, l'on s'abstient de vendre ou de prêter de l'argent, mais l'on achètera autant que possible, ou engrangera, un lundi, car tout ce que l'on apporte chez soi ce jour-là doit fructifier. Les heures, elles aussi, doivent être déterminées[2] suivant des épisodes mythiques auxquels les traités font allusion si vague qu'ils ne peuvent être compris sans les explications orales de leurs possesseurs.

Le moment étant déterminé, l'on s'inquiètera de la position de l'officiant ou de l'intéressé. Ainsi, pour l'érection des colonnes d'une maison, l'*àćàr* devra regarder dans la direction où se trouve la tête du nāga, et la terre creusée pour recevoir les pilotis devra être jetée face au venin de ce nāga. Le héros d'une cérémonie, tel le roi pour son bain d'anniversaire[3], devra se trouver face au Souffle de Vie (*daṅhòm ros*) et dos au Souffle de Mort (*daṅhom slàp*).

De même que le cérémonial, les prières ou invocations suivent toute une graduation. Ainsi, dans le village de Svày Croṃ, ceux qui désirent la pluie se bornent à se promener dans leurs champs en disant : « Seigneur(s), faites que la pluie vienne ! »[4]. La prière n'est pas toujours formulée à haute voix : l'agriculteur « pense » (*nìk*) aux divinités bienfaitrices en plaçant des offrandes dans sa rizière. En certains cas, l'intéressé, officiant lui-même, parle pour le génie comme pour lui-même. C'est le cas lorsqu'on désire s'approprier les offrandes abandonnées après une cérémonie pour chasser les maladies. A Kràṅ Puṅ Ror[5], on pourra prendre les objets donnés au *nāk tà* après avoir prononcé les paroles suivantes :

— Ô Seigneur Nāk Tà, vous m'avez appelé?
— Je t'ai appelé, ô toi qui es pauvre.

---

[1] MCC. 44.015.

[2] L'heure cambodgienne est double de la nôtre. Pour les rites, elle était calculée d'après la longueur d'ombre d'un bâton égalant, par exemple, la taille du marié. On indique parfois, dans les traités, l'heure par certaines équivalences : soleil parvenu à la cime des arbres, soleil à la verticale (*tràṅ*), heure d'entrée du bétail dans le *kròl*, etc.

[3] On trouvera un résumé de cette solennité dans l'opuscule sur les *Cérémonies des Douze Mois* publié par la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge (Phnoṃ Péñ, Portail, 1950).

[4] *Lòk ìy phlìeṅ mok.*

[5] *Khum* de même nom, *sròk* de Phnoṃ Péñ.

— Certes, je suis pauvre extrêmement, Seigneur !
— Tu es pauvre, prends ! [1].

Le dialogue est presque toujours employé dans les cérémonies où le génie s'incarne dans un *rup*.

La plupart du temps, les prières consistent en un appel aux divinités à venir prendre les offrandes et à accorder en retour tel bienfait ou la permission d'accomplir telle action. Elles sont en langage ordinaire, plus cadencé pourtant que le parler habituel. Pour les cérémonies importantes, parfois l'*ăčăr* récite en pâli, sans toujours comprendre ce qu'il dit. On trouve le texte d'invocations en pâli dans la plupart des traités : elles consistent, pour autant que j'aie pu m'en assurer, presqu'uniquement en listes de divinités. Certaines ont une valeur magique et, particulièrement dans le cas où il s'agit de la guérison d'un malade, il est très difficile de se rendre compte s'il s'agit d'une prière ou d'une formule magique destinée à dominer les esprits malfaisants. Beaucoup de ces invocations ou formules débutent par la syllabe *òm*. Il est des textes en pâli très connus et qui sont employés dans des cérémonies à l'indéniable signification magique. Tels sont le *čăn barĭt* et le *sór barĭt* qui, bien que destinés à protéger lune et soleil des éclipses [2] sont, le plus souvent, au Cambodge, récités pour mettre fin à la sécheresse. Tel est le *sòphutò* que les bonzes, debout en plein soleil de midi, doivent dire cent huit fois pour l'obtention de la pluie.

Dans l'immense majorité des cas, une prière doit être dite trois fois ; entre les reprises, l'officiant fait des aspersions d'eau ou d'alcool, ou verse de la nourriture sur le *pé* [3] qui est à son côté.

Dans les cérémonies en l'honneur d'une divinité particulière, il semble bien qu'elle soit considérée comme prenant place au milieu des fidèles lorsqu'on étend sur le sol une natte « rouge », y plaçant à la « tête » un oreiller recouvert d'une étoffe blanche [4]. L'officiant s'installe soit au dehors de la natte, soit à l'extrémité opposée à la « tête » et, tourné vers l'oreiller, se prosterne front contre terre. Au contraire, si je puis en juger par ce que j'ai vu, le *rup* en qui s'incarne un génie s'appuie sur l'oreiller [5].

Pour d'autres cérémonies, un espace est délimité qui représente tout l'ensemble du territoire, ceci grâce au *rāč văt* (royale-enceinte). C'est, en général, une simple clôture de bambou, formant un carré, ouverte aux quatre points cardinaux. Près de chacune de ces ouvertures se trouve un *rān tévodà*, autel pour *tévodà*, estrade légère sur de hauts pilotis, le plancher formant trois marches où sont disposées les offrandes. Au Nord-Est est placé un cinquième *rān* qui est en l'honneur de Práḥ Yŭmmorāč, Yama-Roi [6].

La tradition veut que les *rān tévodà* aient été faits pour la première fois afin d'obtenir la pluie. Comme le roi Prohmotott (Brahmadatta) de Pārāṇasĕi n'accomplissait pas de sacrifice aux *tévodà* des huit points cardinaux, son royaume souffrit d'une

---

[1] *À lŏk nĕăk tà hau khñŏṃ. Khñŏṃ hau èn à èn krar. Bàt, khñŏṃ krar ṇàs lŏk. Èn krar, èn yok ċŏḥ.*

[2] J'ai pu m'assurer que c'étaient les mêmes textes que les *Candra* et *Sūrya Sūtra* donnés par Feer in *JA*, octobre-décembre 1871, p. 280 et suiv.

[3] Voir ci-dessous, p. 630.

[4] Les Cambodgiens nomment « rouges » leurs nattes à carreaux polychromes à dominante rouge qui leur sert pour le coucher ; sur l'un des plus petits côtés, une large bande non teinte marque l'endroit où l'on place toujours l'oreiller : c'est ce qu'on appelle « tête » de la natte.

[5] N'ayant pas, au moment où je faisais mes enquêtes, l'attention portée sur ces détails, je n'ai pas eu confirmation de cette hypothèse auprès des Cambodgiens.

[6] Yama paraît être la divinité du centre. En effet, lors de la pose des *sĕimà* (les bornes sacrées) d'une pagode, un *ăčăr* est chargé de chacun des *rān tévodà* et du *sĕimà* situé au point cardinal correspondant ; l'*ăčăr* chargé de l'autel de Yama est préposé au *sĕimà* central.

sécheresse de dix-sept ans, accompagnée d'épidémies. Les dieux lui envoyèrent deux *tévobót* nommés Khǒlàhakk et Sǒnakkh, sous la forme d'une brahmane mendiant et de son chien. En offrant de la nourriture au brahmane, le roi lui demanda la raison de cette sécheresse persistante. Le brahmane lui conseilla de faire construire des *rān tévodà* et d'y placer des offrandes en demandant la pluie. Dès que Brahmadatta eut ainsi fait, la pluie tomba si fort qu'en peu de temps elle montait jusqu'aux genoux[1].

De fait, les *rān tévodà* sont, dans la grande majorité des cas, employés pour les cérémonies contre la sécheresse ou celles dont tel paraît avoir été le but primitif. Peut-être parce que les grandes épidémies sévissent surtout en saison sèche, les *rān tévodà* sont également dressés en cas d'épidémie[2]. Mais il s'agit en premier ressort de s'assurer la présence des divinités de l'espace et c'est pourquoi, sans doute, *rāč vǎt* et *rān tévodà* entourent un temple que l'on inaugure.

Pour enclore magiquement un espace, on emploie le *phŏt sĕimà* cordon fait de fil de coton écru. Ainsi l'on entourera la maison que l'on veut défendre contre un grand vent, la demeure de l'accouchée que l'on veut protéger des démons. Mais autant qu'un cordon protecteur, le *phŏt sĕimà* peut être un fil conducteur. En effet, dans nombre de cérémonies, l'une des extrémités en est tenue par des bonzes récitant la Loi, tandis que l'autre aboutit à l'objet ou au personnage important.

Dans la catégorie des barrières magiques, on peut également classer les bracelets de fil de coton écru qui sont attachés au poignet pour empêcher les *praliṅ*, esprits vitaux, de s'échapper, ou les mauvais esprits de pénétrer dans le sujet. Ils servent en même temps à lier deux personnes l'une à l'autre comme dans le mariage, les fidèles à leur génie protecteur, le propriétaire à sa maison (ou à l'esprit gardien de cette maison), l'agriculteur à ses bœufs, etc. Le rite qui consiste à nouer ces bracelets de coton et qui est appelé *čaṅ dày* « attacher bras » est l'un des plus importants et des plus fréquents dans le cérémonial cambodgien.

Également important dans les cérémonies est le *pratăksĕn*, le *pradakṣiṇa* des Hindous. C'est une procession que l'on fait autour d'un temple, d'un *rāč vǎt*, d'une maison, en tenant l'épaule droite vers l'intérieur du cercle. Les Cambodgiens font toujours trois tours complets pour le *pratăksĕn*. Dans les rites funèbres, on l'accomplit en sens inverse, c'est-à-dire avec l'épaule gauche vers l'intérieur de la circonférence. Cette règle paraît être observée dans les sacrifices sanglants : au Bà Phnoṃ, lorsqu'un buffle était immolé au génie de la province, le sacrificateur tournait ainsi trois fois autour de la victime avant de la frapper.

Des cercles magiques sont également tracés par le rite du *baṅvĭl popĭl* « faire tourner le *popĭl* », c'est-à-dire un petit plateau qui a, le plus souvent, la forme d'un as de cœur[4] sur lequel est dressée une bougie allumée[5]. L'assistance forme cercle autour du personnage honoré et se passe de main en main le *popĭl*, dans le sens de l'aiguille d'une montre, en inclinant vers le centre la flamme de la bougie. Dix-neuf tours sont accomplis, le nombre étant celui des esprits vitaux de l'homme[6].

---

[1] MCC. 57.032, 57.044, 57.045, les deux derniers donnant comme référence le *Sópasatra*.

[2] D'après MCC. 57.032, ils sont alors érigés à une croisée de chemins.

[3] On trouvera quelques détails sur l'emploi des liens de coton dans mon article sur *La Cérémonie d'Appel des Esprits Vitaux au Cambodge*, in *BEFEO*, L, p. 161 et suiv. Dans la suite de la présente étude, je désignerai cet article par : *C.A.E.V.*

[4] Le Musée Albert-Sarraut de Phnom Pĕñ possède toute une vitrine de *popĭl* de bronze ou d'argent ciselé ; certains, de forme arrondie, pourraient être aisément pris pour des miroirs de métal.

[5] On peut au besoin se servir d'une grosse pièce d'argent pour le support.

[6] Le riz possède également dix-neuf esprits vitaux, cf. *C.A.E.V.*

S'il faut en croire la légende, le *popīl* serait un vestige du culte çivaïte. Le prince Práḥ Čei Sórya, élève de Práḥ Eysór (Çiva) devant retourner sur terre pour son mariage demanda un souvenir à son maître. Práḥ Eysór lui donna deux objets d'or, une feuille de banian et une bougie, celle-ci représentant le *liṅga* du dieu, la feuille le *yóni* de son épouse. Ce furent les *por pir rot*, « deux bénédictions précieuses » d'où le nom actuel de *popīl*. Ils permettaient aux mariés d'être « forts comme des éléphants » et d'avoir de nombreux enfants très intelligents [1].

Le *bañvīl popīl* est accompli dans tous les cas où il s'agit, en quelque sorte, d'une entrée dans une vie nouvelle : autour de l'accouchée pour ses relevailles, du nouveau-né quand on lui donne son nom, de la jeune fille sortant de la réclusion qui suivait sa puberté [2], du nouveau bonze, des nouveaux mariés, du roi pour son couronnement.

Après la crémation d'un mort, l'*àčār* façonne avec les cendres une image humaine, la tête à l'Ouest et demande : *àkrăk?* « mauvais? ». L'assistance ayant répondu *àkrăk*, l'*àčār* efface l'image et en forme une autre, différemment orientée. Il pose à nouveau sa question, qui obtient la même réponse, jusqu'à ce que, finalement, la tête se trouve à l'Est. L'*àčār*, alors, la recouvre d'une feuille de bananier, y figure, par quatre pièces de monnaie, les yeux, le nez et la bouche, et cache le tout d'une pièce d'étoffe blanche. Puis après avoir mis une pincée de riz cuit dans une marmite neuve devant chacun des *slà thor čoṅ thkar khmòč* [3] il plante dans les cendres le *tòṅ pralüṅ*, bannière qui a recueilli les âmes du mourant, et dispose un *phŏt seimà*. Le rite est dit *prè rup* « tourner la forme ». Ensuite, a lieu le *bañvīl popīl*, avec trois *popīl* qui font chacun dix neuf tours, et les ossements, ayant été lavés dans de l'eau de coco, sont ramenés à la maison [4]. Il est évident qu'il s'agit ici d'obtenir la résurrection du mort, auquel on assure finalement la position du soleil en son levant; c'est lorsque l'image de cendres a bonne place et que les esprits vitaux lui ont été remis que l'on procède au *bañvīl popīl*. On peut dès lors comprendre quel est le sens profond du rite : comme il y a autant de tours que d'esprits vitaux, comme le *popīl* et sa bougie représentent les deux grands principes mâle et femelle, on peut supposer que le but cherché est de donner la vigueur nécessaire à celui qui entre dans une vie nouvelle.

Les bougies — ou les cierges, car le Cambodgien n'a que le seul mot *tien* et ne fait aucune distinction — font obligatoirement partie du culte. Celles qui sont le plus couramment employées sont minces et de cire très blanche. On les dresse au milieu des offrandes, les colle par une goutte de cire fondue au bord du bol d'eau bénite, des plateaux de mets. En cas de nécessité, l'on peut les remplacer par des fleurs nommées, à cause de leur aspect, *tien prei* « cierges de la forêt ».

Sur le *popīl* ou sur la boîte à chaux pour le bétel, on place parfois le *tien bèsbak*, formé par dix-neuf bougies soudées à leur base et séparées au sommet en trois branches, la centrale comprenant sept bougies, les latérales six. Le *tien bèsbak* représente les dix-neuf esprits vitaux [5].

Le *tien kŏl* est un ensemble composé d'un bol contenant du riz cru au centre duquel est dressée une bougie entourée de quatre pièces de monnaie. Il est souvent employé lorsqu'on veut se propitier Práḥ Pisnŏkar, le patron des artisans, avant un travail

---

(1) MCC. 42.008. D'après ce texte, les bougies de *popīl* auraient été recouvertes d'un enduit doré.

(2) La coutume d'enfermer « à l'ombre » la fille à ses premières règles est tombée en désuétude.

(3) Voir ci-dessous, p. 630.

(4) D'après la description que m'a faite l'*àčār* Lŭoṅ de Krăṅ Puṅ Ror.

(5) MCC. 57.007.

difficile. Il fait ordinairement partie des offrandes au Krõn Pāli, le premier possesseur de notre globe, lors des rites de construction d'une maison.

Lorsqu'un mourant entre dans le coma, on met près de sa tête un *tien kŏl* sans les pièces de monnaie, avec une boîte à bétel et un bol d'eau. Quand il a rendu le dernier soupir, on met à ses pieds le *tien kŏl*, avec les pièces de monnaie, et un panier de paddy [1]. Ce panier et le *tien kŏl* forment ce qu'on nomme *srow banlei* [2]. Pour tout Cambodgien le *srow banlei* est employé deux fois : à sa naissance et à sa mort. Lors de l'ordination d'un bonze, deux *tien kŏl* sont placés sur ses habits religieux [3].

Il semblerait donc, d'après tout ceci, qu'il y a emploi du *tien kŏl* lorsqu'il y a création d'une œuvre, qui, dans le rite funèbre serait celle de l'homme futur; la documentation dont je dispose est, néanmoins, insuffisante pour que je puisse l'affirmer [4].

Le *tien krabĕi* (bougie-buffle) est formé par deux bougies soudées à leur base, leur partie supérieure étant courbée de façon à représenter les cornes d'un buffle : cet ensemble paraît être réservé aux cérémonies d'exorcisme. A Svày Crom [5], lors du grand exorcisme annuel du mois de *mākh*, on place devant le *rup* un panier contenant un *tien krabĕi* et l'on me dit que cela sert de siège à l'*ārăk*. A Trapāñ Slà [6], au cours de la même cérémonie annuelle, la femme en qui s'incarnent les esprits, quand elle est possédée, place le *tien krabĕi* sur sa tête. Ceci tendrait à prouver qu'il existe un *ārăk* ayant plus ou moins la forme d'un buffle, car, dans les prises de possession, le principal souci du spirite est de prendre l'apparence de l'esprit qu'il incarne.

Je citerai, enfin, le *tien vossà*, qui doit rester allumé pendant toute la période du Vossà, retraite religieuse de la saison des pluies. C'est en réalité un tube de bois richement décoré dans lequel on verse, autour d'une mèche, de l'huile et de la cire fondue. Au Palais, pour certaines cérémonies, notamment le couronnement, ou l'anniversaire de naissance du roi, brûle un cierge volumineux dit *tien ćei* «cierge de victoire» [7]. Le premier jour, en l'allumant, le roi prononce une formule par laquelle il demande la puissance et lorsqu'au dernier jour il l'éteint, il demande que le malheur s'éteigne comme le cierge mais que la gloire et le bonheur demeurent en sa personne [8].

Indispensables à tout acte religieux, fût-il le plus humble, sont les baguettes d'encens, de fabrication locale dans certaines campagnes mais le plus souvent achetées au Chinois. Elles sont d'habitude allumées par groupes de cinq (comme, en principe, les bougies ordinaires) pour représenter les cinq Buddha; lorsqu'elles

---

(1) D'après Mās Ros; je n'ai pas eu l'occasion de vérifier.

(2) Également *srow ponlei*.

(3) MCC. 57.007.

(4) J'ai des exemples d'offrande à Prāh Pisnŏkār avec *tien kŏl* : pour l'inauguration d'un nouveau métier à tisser, d'un four pour la fonte du bronze; pour la castration d'un bœuf (création d'un animal nouveau), enfin par des musiciens avant un concert qu'ils désirent particulièrement réussir. Dans les cérémonies en l'honneur du Krõn Pāli, je ne connais d'emploi du *tien kŏl* que dans les rites de construction. A part les cas cités, je ne connais qu'un emploi de *tien kŏl* assez exceptionnel : celui où les Cambodgiens de Kon Pisĕi (Cochinchine) désirant mettre fin à la sécheresse font une cérémonie en l'honneur du Nāk Tà Krāñūñ : un *tien kŏl* fait partie des offrandes.

(5) A quelques kilomètres au nord de Phnom Pén sur la rive droite du Mékon.

(6) Khum Prāh Nipān, province de Kŏmpon Spo.

(7) Le mot *ćei* tel qu'il est couramment employé dans le langage religieux ou magique serait mieux rendu en français par «puissance». Ainsi le vœu *ćei, suos, sŏk*, dont chaque mot est repris en chœur par l'assistance dans nombre de cérémonies, doit être compris : «puissance, félicité, contentement».

(8) *Cérémonies des Douze Mois*, p. 65 à 68.

sont quatre, elles figureraient les quatre régents du monde [1] ou les quatre éléments composant l'homme [2]. Je crois, pour ma part, que l'on exprime ainsi toujours la même idée de totalité, soit de l'espace (points cardinaux, avec ou sans le centre) soit du temps (positions du soleil) soit de la matière formée des quatre éléments (terre, eau, feu, vent).

L'eau parfumée, *tůk ȃp* [3] est souvent offerte aux divinités. Les fidèles en arrosent les images saintes, les «monts de sable» [4] durant les fêtes du nouvel an. Dans la région d'Aṅkor, on pratique les aspersions de *tůk saṃbuor*, eau dans laquelle on a fait macérer le fruit du *saṃbuor*, ou du *tůk romiet*, eau mêlée de safran.

Les aspersions d'eau bénite, c'est-à-dire d'eau sur laquelle ont été récités des textes sacrés, sont couramment employées. Les bonzes interrompent la récitation de la Loi en jetant sur l'assistance, par le moyen d'un balai de feuilles choisies, l'eau contenue dans les bols placés devant eux. J'ai vu souvent au cours des cérémonies l'*ȃčȃr* ou le *rup* arroser ainsi l'assistance. Jadis, au nouvel an, au cours du défilé des troupes devant le roi, les *bȃku* aspergeaient hommes et animaux d'eau bénite contenue dans des aiguières de bronze.

Les libations d'eau sont également pratiquées au Cambodge : elles seraient en souvenir du jour où, le Buddha attestant la Terre, celle-ci apparut et, se tordant la chevelure, noya, du flot de toutes les libations qu'il avait faites, les armées de Māra.

En certains cas, les fidèles se passent de l'eau, ramassée au creux des paumes, sur la figure et les cheveux. A Kien Svày Knŏṅ [5], on a coutume de le faire, au *mākh* ou *vissȃkh bŏčā* [6] pour dompter les mauvais esprits, avec de «l'eau de l'Auguste Loi», *tůk Prȃḥ Thor* : c'est, contenue dans une grosse jarre placée dans le temple, de l'eau sur laquelle flottent des lotus; soutenu, au dessus de l'orifice, par un croisé de bambou, brûle un gros cierge. A Prȃḥ Vihār Suor [7], les pèlerins qui désirent la guérison, recueillent pour se la passer sur la face et la chevelure, l'eau qui sourd lentement, par une ouverture carrée, d'un socle en pierre. Ils ont auparavant «demandé» l'eau en déposant des fleurs de jasmin enfilées en guirlande sur un *pesaṇi* [8] voisin.

---

[1] Les quatre gardiens des points cardinaux.

[2] MCC. 57.007.

[3] Les Cambodgiens fabriquent leurs parfums, très forts mais peu tenaces, en éventant sur de l'eau la fumée de plantes aromatiques. Dans les rites royaux, on emploie parfois de l'eau «parfumée» à la fumée de bougies, des formules magiques étant récitées durant l'opération.

[4] *Cérémonies des Douze Mois*, p. 19 à 22.

[5] Srŏk Kien Svày Khèt Kandàl.

[6] Par le *mākh bŏčā* on célèbre la dernière réunion du Buddha et ses disciples, par le *vissȃkh bŏčā*, son entrée dans le Nirvāṇa. Dans nombre de villages cambodgiens, un seul de ces deux anniversaires est célébré.

[7] Lieu de pèlerinage de fin de saison des pluies très connu dans le pays.

[8] Au Champa, cet ustensile, sous le nom de *rasuṅ batau*, sert «à préparer la pâte dont on enduit le visage des divinités». La «petite meule à rouleau ou *pesaṇi*» est employée, aux Indes, à des usages domestiques pour trois rites brahmaniques cités par M. Cœdès, l'un au cours du mariage, les deux autres pendant la grossesse. Au Siam, sous le nom de *kȃn bŏt*, cet instrument sert à broyer les médicaments et, dans l'inauguration d'une nouvelle demeure, la «protège... contre les maladies» (cf. Cœdès, *A Propos des Meules de Pierre appelées Rasuṅ Batau*, in *BEFEO*, XX, fasc. IV, p. 8 à 11). Il semble d'après cela que le rôle rituel du *pesaṇi*, dont je ne connais pour le Cambodge que le seul exemple cité, soit inscrit dans des limites assez étroites : il sert au Champa avant qu'on ne passe de la pâte sur le visage des divinités, au Cambodge avant qu'on ne se baigne le visage; il est associé au Cambodge comme au Siam, au désir d'obtenir bonne santé, ce qui ne paraît pas non plus impossible pour l'Inde car, en étudiant le résumé de M. Cœdès, on s'aperçoit qu'il est rituellement employé par la femme seule au mariage, les deux autres emplois étant en cours de grossesse, donc en une

Le plus caractéristique dans le système d'offrandes des Cambodgiens est l'emploi d'une quantité d'objets à base de bananier, dont on utilise surtout le tronc qui, une fois débarrassé de sa gaine, est lisse comme l'ivoire et d'un blanc légèrement teinté de vert. Tendre et résistant à la fois, il est sculpté, incrusté de papiers de couleurs vives, piqué de fleurs, pour décorer les constructions provisoires, particulièrement les pavillons crématoires. Les couches concentriques du tronc, qu'elles soient séparées en lanières épaisses, ou employées en tronçons, les fragments de feuilles assemblés par des épingles de bambou, servent à la fabrication d'une quantité d'offrandes si variées que je pourrai ici en indiquer seulement les plus importantes ou les plus révélatrices de la mentalité cambodgienne.

La feuille de bananier épinglée forme des petits rectangles appelés *kantòṅ* dans lesquels sont mis, par cinq unités de même espèce, gâteaux, cigarettes, chiques de bétel, destinés aux divinités, génies ou esprits.

Les *bàysĕi* sont, dans la grande majorité des cas, employés par paire. Ils consistent en un tronçon de bananier taillé en cône, entouré de cercles faits de morceaux de feuille pliés de façon à former des triangles, quatre par cercle. Au sommet du *bàysĕi*, l'on plante une bougie et des baguettes d'encens. Suivant le nombre de cercles qui l'entourent, les *bàysĕi* ont des noms et des emplois différents : le *bàysĕi pakčaṃ*, à un seul cercle, les *bàysĕi* dits *bĕi thnāk*, *pràṃ thnāk*, *pràṃbuon thnāk* suivant qu'ils ont trois (*bĕi*) cinq (*pràṃ*) ou neuf (*praṃbuon*) étages (*thnāk*). Je n'ai pu découvrir de règle générale pour leur emploi, qui paraît obéir à une certaine hiérarchie. D'après l'*āčār* leṅ Ros, les *bàysĕi* à trois étages sont présentés aux *àrāk* et aux *tévodà*, ceux à cinq, sept ou neuf étages au Buddha. Selon Khim, ses compatriotes de Cochinchine ne connaissent que les *baysĕi* à cinq ou neuf étages, réservés les premiers aux *àrāk* et *tevodà*, les seconds aux *tis baromĕi*, c'est-à-dire aux gardiens des points cardinaux et inter-cardinaux. Quant aux *bàysĕi pakčaṃ*, ils seraient présentés aux *khmòč prāy* et *nāk tà* [1]. Tels sont les *bàysĕi* les plus employés, ceux qu'on peut trouver desséchés partout où s'est accompli quelque rite au Cambodge. En outre, il en existe un à dix-neuf étages, le *bàysĕi trŏṅ krŭoṅ*, qui est employé dans les grandes cérémonies où l'on fait — ou faisait — un appel des esprits vitaux : tonte de la houppe, ordination, par exemple. Il a cette particularité que les triangles de feuille sont posés tête-bêche et qu'il est entouré d'un *sampŏt hòl* [2] après l'appel. Au sommet de ce *bàysĕi*, on place un *kantòṅ* rond, couvert d'un cône en feuille de bananier et contenant le *bày pralŭṅ* « riz cuit des esprits vitaux » [3]. Pour l'ordination, le *bàysĕi trŏṅ krŭoṅ* doit avoir la hauteur des sourcils d'un homme debout [4].

Les *bàysĕi* seraient un héritage du çivaïsme, d'après la légende où, le Buddha lui ayant montré sa puissance supérieure, Çiva présente au Sage les *bàysĕi* qu'avaient coutume de lui offrir les *yak*, ses élèves [5].

Le *slà thor*, « arec de la Loi », est un petit cylindre de bananier, piqué à sa face

---

période où la santé est particulièrement en danger. Par ailleurs, je ne connais, pour le Cambodge, pas d'autres cas que celui de Prăh Vihār Suor, d'offrande de guirlandes de jasmin, si banale aux Indes.

[1] *Khmòč*, signifiant « cadavre, fantôme », est un terme générique pour les esprits. Le *prāy* est un esprit féminin, qui demeure généralement dans les grands arbres; dix *prāy*, d'après Mās Ros, gardent chaque statue du Buddha et c'est à elles, en réalité, qu'on ferait les offrandes. Les *nāk tà* sont les génies fonciers, soit âmes des ancêtres (*tà*) soit anciens dieux brahmaniques.

[2] Pièce de soie dont les dessins sont teints avant tissage.

[3] Voir ci-dessous, p. 633.

[4] M.C.C. 57.004.

[5] On trouvera dans C.A.E.V., p. 182, note 2, cette légende telle qu'elle me fut contée par l'*āčār* leṅ Ros; j'ai eu, depuis, l'occasion de me rendre compte qu'elle était très connue.

supérieure de baguettes de bambou soutenant trois feuilles de bétel autour d'une noix d'arec. On peut supposer que le nombre rappelle ici la trinité bouddhique — le Buddha, la Loi, le Clergé — mais je n'ai pas trouvé confirmation de cette hypothèse pour laquelle je n'ai, à vrai dire, pas fait de recherches particulières. Une paire de *slà thor* fait toujours partie des offrandes de quelqu'importance. Les variantes locales en sont nombreuses. A Vắt Tŭk Thlà [1] le morceau de bananier est remplacé par un fragment de cette espèce particulière de cactus dont les Cambodgiens enclosent leurs demeures et qu'ils nomment *dambañ yăk*, « bâton de *yăk* »; dans la région d'Ańkor, une fleur accompagne chaque feuille; à Koṅ Pisĕi, on pique en cercles concentriques des roses d'Inde, supprimant bétel et arec.

Pour le *slà thor dôṅ*, bétel et arec sont plantés dans un coco (*dôṅ*); parfois on y intercale des fleurs de cire, chacune sur sa tige de bambou. Ces objets sont généralement offerts à la suite d'un vœu, après guérison de maladie. On en trouve souvent au pied d'un figuier sacré, ou près du socle d'une statue, parmi les mèches de chevelure sacrifiée à cette occasion.

Le *slà čoṃ* diffère du *slà thor* habituel en ce que les feuilles de bétel sont enroulées en cornet autour des noix d'arec. Contrairement à ce que l'on fait pour les autres offrandes, on n'y pique ni bougie, ni baguette d'encens; on ne doit pas non plus y ajouter de fleur. Cette offrande serait destinée au Krŏṅ Pāli, et employée dans le *sèn Práḥ Phum*, cérémonie en l'honneur de l'Auguste Sol, en remerciement des bienfaits de la terre nourricière [2]. Mais le *slà čoṃ* peut être aussi formé de quatre tronçons de bananier portant quatre noix d'arec, une cinquième au centre étant entourée de feuilles de bétel : sur cette dernière on place une bougie et trois baguettes d'encens. L'ensemble serait employé dans les rites d'exorcisme [3].

Les *čoṃ* peuvent être des préparations compliquées. Je me bornerai à donner la description de l'une des formes les plus simples, telle que me l'a dite l'*ăčăr* de Vắt Daṃnăk à Siem Rāp, pour écarter le malheur consécutif à la chute de la foudre, ou l'entrée d'un *pròs* [4] dans un village. C'est une coupe [5] d'eau, avec quatre feuilles de bétel placées aux quatre points cardinaux et quatre noix d'arec au centre; quatre bougies, le pied dans le vase, ont les extrémités courbées vers les orients sur le rebord du vaisseau, lui-même posé sur un plateau portant cinq coudées [6] d'étoffe blanche. Cet ensemble symboliserait les prières pour le sacrifice et on le place soit devant l'*ăčăr* soit auprès de lui.

Le *slà thor kantuy pròs* (queue de *pròs*) est un rejet de bananier placé sur étais légers : on y pique les baguettes soutenant feuilles de bétel et noix d'arec de telle sorte que le tout forme bouquet à l'extrême faîte du rejet. On l'emploierait en l'honneur de la déesse de la terre, au moment du repiquage [7]. Je l'ai vu figurer dans des cérémonies d'entrée dans une maison neuve ou de mise à l'eau des pirogues [8].

Le *slà thor sót mŏn*, « *slà thor* de récitation des *mantra* » est placé, en certains cas, près des bonzes durant la récitation des textes sacrés. Je ne l'ai vu qu'une seule fois, dans une fête villageoise « d'entassement des monts de paddy » et j'ignore quelles

---

(1) Au kilomètre 23 de la route de Phnoṃ Pĕñ à Kampŏt.
(2) D'après MCC. 57.007.
(3) MCC. 57.043.
(4) *Cervus Aristotelitis.*
(5) *Phtĕl* : coupe s'emboîtant sur un pied séparé, le tout en métal.
(6) Les coudées rituelles sont généralement mesurées sur l'ăčăr officiant.
(7) MCC. 57.007.
(8) Cette offrande serait, d'après MCC. 57.043, d'origine laotienne, mais cette assertion pour laquelle il ne donne pas d'argument, me paraît douteuse.

en sont les règles d'emploi. C'était un rejet de bananier dominé par une noix d'arec entourée de trois feuilles de bétel roulées. Sous la nervure centrale des feuilles de bananier, pendaient des cigarettes alternant avec des tubes de papier rouge. En croix, et partant du tronc parallèlement au sol, des baguettes de bambou portaient à leurs extrémités des *slà thor*.

Les *slà thor čoṅ thkar khmòč* (« *slà thor* étais du cadavre ») sont employés pour les rites de la mort. Le modèle le plus compliqué qu'il m'ait été donné de voir avait été abandonné au bord du village de Kràṅ Puṅ Ror et n'avait de *slà thor* que le nom[1]. La base en était faite d'un billot de bois léger entouré d'une feuille de palmier à sucre[2]. Au centre était dressée une tige, entourée à mi-hauteur par deux cercles de palme tressée qui se coupaient, et dominée par un oiseau, de palme lui aussi, sauf la tête, formée d'une fleur de frangipanier[3] dont le pédoncule représentait le bec. L'*àčàr yuki* Lŭoṅ me dit que, lorsque la mort est constatée, on place quatre de ces *slà thor* autour du *srow banlei*[4] et, sur le paddy de celui-ci, avec le *tien kŏl*[4] un fragment de brique et un couteau. Plus tard, les *slà thor čoṅ thkar khmòč* sont placés aux quatre coins du bûcher[5].

Les *pé* sont de légers plateaux, consistant en un croisillon de bambou qui maintient un carré d'épais ruban découpé dans le tronc du bananier. Le nombre d'enroulements, *rŭot*, de ce ruban, est déterminé suivant les cas. On pose un morceau de feuille de bananier sur le *pé* où, en cours de cérémonie, l'on verse une partie des offrandes de nourriture et place un ou plusieurs *kantòṅ* différemment remplis.

La variété de *pé* est grande et l'on peut d'autant moins les distinguer avec certitude que les traditions à leur sujet ne concordent pas toujours. Ce qui suit n'est donné qu'à titre d'indication.

Pé tèṅ et *pé čramòḥ čruk* (« groin de cochon ») sont employés ensemble. Le premier est composé de deux carrés concentriques, les angles du carré inscrit tombant au milieu des côtés du carré extérieur. Dans Anlôṅ Romiet[6] on m'a précisé que l'extérieur devait être à trois enroulements, l'intérieur à un. A Bàrày Līč et Svày Sakhor[7], le côté du carré doit avoir deux coudées. Parfois, dans le premier carré est inscrit un cercle, ou encore un triangle. Une variété qui m'a été signalée est le « grand *pé*

---

(1) Il est vrai que l'arec et le bétel avaient pu disparaître; je n'ai pu vérifier sur d'autres exemplaires.

(2) *Borassus flabellifer.*

(3) La fleur de frangipanier est bien-aimée des esprits et démons.

(4) Voir plus haut, p. 626.

(5) Voir ci-dessus p. 625. J'ai signalé dans *C.A.E.V.*, p. 170-171, le rôle qu'avaient les représentations d'oiseaux dans les rites de la mort. D'après l'*àčàr* Lŭoṅ, l'image d'un oiseau (perroquet, *sèk*, ou moineau, *čòp*) doit dominer le pavillon funèbre; le mort croit que cet oiseau est destiné à être son ami, et part avec lui dans la forêt. Il me dit aussi qu'il faut toujours l'image d'un de ces oiseaux pour les *àràk*. Je pense qu'il faisait allusion à la cérémonie d'exorcisme collectif du mois de *mākh*, dite *lòṅ ròṅ* ou d'exorcisme individuel en cas de maladie (*lieṅ àràk*). En effet, dans nombre de villages, pour l'une ou pour l'autre, on place au côté du spirite en qui s'incarneront les esprits, ou, le plus souvent, sur le dais qui l'abrite, des images en feuille de palmier à sucre de ces oiseaux. Dans l'une des localités, on ajoutait des images de poissons. A titre d'indication, je dirai que, sur onze villages où j'ai posé la question, quatre représentaient des perruches (l'un d'eux n'en faisait que pour le *lòṅ ròṅ* mais point pour le *lieṅ àràk*) un des perruches et des moineaux, un des moineaux, un autre cinq oiseaux, un autre des oiseaux et poissons, trois villages, enfin, ne faisaient pas d'images. Dans l'un des villages, oiseaux et poissons étaient pour le plaisir des *àràk* quand ils avaient bien bu, dans un autre on me dit que les *àràk* aimaient bien les perruches et jouaient avec. D'après MCC. 59.098, le hangar où a lieu la cérémonie de *lòṅ ròṅ* est décoré d'images de moineaux, perroquets et pigeons faites de palme de *borassus*.

(6) Khum Anlôṅ Romiet, khèt Kandàl Stŭṅ.

(7) Tous deux dans les environs immédiats de Prei Vèṅ.

cèn » où trois carrés sont inscrits l'un dans l'autre. A Svày Črom[1], à l'intérieur des deux carrés on ajoute un cercle; à Thnòl, près d'Aṅkor, on emploie deux cercles concentriques. Quant au *pé* « groin de cochon », c'est un triangle tronqué au sommet. En général, le *pé cèn* est dit « *pé* (pour) Práḥ Phum » le *pé čramòḥ čruk* désigné comme « *pé* (pour) Krŏn Pāli » ; mais souvent aussi le *pé cèn* est attribué au Krŏn Pāli, et inversement. C'est toujours sur le *pé cèn* que l'on met, quand il y en a, une image de Práḥ Thorni, artistiquement représentée en farine dans la région d'Aṅkor, ou, à Bà Phnoṃ, une image du Krŏn Pāli[2]. C'est aussi toujours sur le *pé cèn* que l'on place miroir, peigne et poudre, utiles puisque la Terre est femme[3]. Le *pé Práḥ Phum*, avec son image de Práḥ Thorni, est enterré en fin de cérémonie. Quant au *pé Krŏn Pāli*, on le place à l'endroit pendant la quinzaine claire et le renverse quand le rite a lieu en quinzaine sombre; je n'ai jamais pu avoir d'explication de cette règle universelle.

Ces deux sortes de *pé* accompagnent tous les rites en l'honneur du Krŏn Pāli, c'est-à-dire, en principe, avant chaque cérémonie de quelque importance, suivant la promesse du Buddha quand il eut, en trois pas, dépossédé le Roi Bali[4]. Ainsi fait-on dans la région d'Aṅkor mais, dans la plupart des localités, on se borne à honorer le Krŏn Pāli au moment où l'on commence à bâtir.

Le *pé Práḥ Kèt*[5] sert à combattre les *sau sòy*, influences nocives propres à chacune des sept planètes de la semaine. A sept enroulements, il porte sept *kantòn* pour offrandes diverses et sept figurines de *tévodà*[6]. Ou bien c'est un *pé* rectangulaire, long d'une coudée, large d'un empan, où l'on place un minuscule fagot, un écheveau de coton et une statuette en farine représentant le malade dont on désire la guérison. Le nombre de bois, celui des fils, correspond à l'âge du malade[7]. Il me paraît probable que l'on pense, par substitution, éviter l'incinération, c'est-à-dire la mort, du patient. Il y a idée de substitution pour le *pé močhus* qui est en forme de cercueil et contient une boule de pâte représentant le malade[8]. Le *pé sàlà* part du même principe. Offert au *nāk tà* en cas de maladie, il est en forme de maison[9] ; j'ai pu en voir un, à Phnoṃ Péñ, qui était la reproduction exacte d'une demeure cambodgienne y compris le mobilier, le tout fait en feuille de bananier.

Tous les *pé* destinés à faire aux génies un don de substitution en cas de maladie sont abandonnés à une croisée de chemins. Cependant, le *pé yŏn*, carré supporté par

---

(1) Khum Svày Črom, srŏk de Khsàč Kandàl, sur la berge du Mékoṅ.

(2) Je ne l'ai pas vue et, à l'époque où je suis allée au Bà Phnoṃ, je n'avais pas eu l'attention attirée sur la question, sinon j'aurais pu me faire préciser — peut-être, car les « images » ne sont parfois que de simples blocs de glaise ou de farine — comment on se figurait ce fameux personnage. Je crois pour ma part, et me propose de le démontrer dans une étude ultérieure, que Práḥ Phum, Práḥ Thorni et Krŏn Pāli sont une seule et même divinité.

(3) Les renseignements ci-dessus sont basés sur des enquêtes faites en vingt-sept villages : dans un rayon de vingt kilomètres autour de Phnoṃ Péñ ; aux environs de Prei Vèṅ ; au Bà Phnoṃ ; aux environs d'Aṅkor. Je n'ai par contre pas eu loisir d'étudier ce qu'en disaient les informateurs de la Commission des Mœurs et Coutumes du Cambodge.

(4) Dans la légende cambodgienne, le Buddha tient le rôle de Viṣṇu dans le mythe hindou.

(5) Graphie de MCC. 57.043. MCC. 57.019 écrit Práḥ Khèt tandis que MCC. 57.007 lui donne le nom de *pé Práḥ Phèt*.

(6) D'après MCC. 57.043, qui est assez peu compréhensible dans le détail. D'après lui, le *pé Práḥ Kèt* consisterait uniquement en l'addition des figurines à un *pé Práḥ Phum*, carré à sept enroulements ayant à chaque coin un *pé cèn* (et au centre sept *kantòn* contenant un gâteau, du *lăč* des fleurs et quatre *čoṃ*. Je n'ai nulle part ailleurs vu donner le nom de *pé Práḥ Phum* à un tel ensemble.

(7) MCC. 57.019.

(8) MCC. 57.007, 57.043.

(9) MCC. 57.007. On y ajoute un poulet en croix (*infra* p. 634) et une bannière des âmes (*infra* p. 636).

quatre «colonnes», est suspendu à un arbre tandis qu'on invoque divers génies ou esprits [1].

Pour les rites collectifs contre la maladie, on fabrique, de plusieurs troncs de bananiers, des sortes de litières dites *saṅkhăk* : on y place les offrandes, souvent aussi des images en glaise représentant les hommes ou les bêtes dont on désire le retour à la santé. En fin de cérémonie, on le dépose dans un endroit désert [2].

Afin de renvoyer la maladie ou, plus exactement, les esprits attirés par les offrandes on se sert également de représentations de véhicules et, surtout, de bateaux [3]. En fin de la quinzaine des morts, chaque famille renvoie ainsi les mânes venus la visiter en mettant à l'eau un esquif en bananier auquel on donne le nom de *sampou mās* «bateau d'or». On désigne de même le réceptacle de papier où l'on dépose chiques de bétel et cigarettes destinées aux bonzes [4]. A Saṃrôṅ Kandàl [5] au cours de la cérémonie faite quand les plantes de riz sont «enceintes», on donne le nom de *sampou mās* à une coupe (*phtēl*) de cuivre remplie d'eau ayant une bougie collée à son bord, des fils de coton écru passés dans une bague étant posés au travers du vase. Ce bol, m'a-t-on dit, représenterait un navire chargé d'or. On attache autour de la plus grosse touffe de paddy le fil et la bague en disant que l'on désire beaucoup d'or.

Pour placer les offrandes dans les champs, on a coutume de fabriquer un *čraṃ*. C'est un bambou dont l'une des extrémités est fendue en lamelles qui sont maintenues ouvertes en entonnoir par des lianes entrelacées. Le *čraṃ* est dressé au Nord-Est [6] de la rizière, principalement au moment des rites du repiquage. Il est, suivant les uns, en hommage aux *mrèṅ kaṅvāl*, génies enfantins qui gardent les bêtes sauvages et les troupeaux domestiques, pour qu'ils empêchent crabes, souris et blattes de manger les plantes, mais on dit surtout qu'il est destiné à contenir les offrandes à Práḥ Thorni. On fabrique également un *čraṃ* lors de la cérémonie d'entrée dans une maison neuve et on l'attache contre l'une des colonnes maîtresses en l'honneur de la *thnāṅ phtăḥ* [7] déesse gardienne de la demeure.

On voit, d'après cette revue sommaire, quelle variété d'objets dont le symbolisme est plus ou moins discernable, est employée dans le culte au Cambodge. Mais je n'en ai pas, pour autant, épuisé la série des offrandes, et passerai maintenant à ce que l'on peut classer parmi les objets de consommation.

Le riz, sous toutes ses formes, est d'un emploi important. Quand il est nouveau, pilé en lamelles minces, c'est l'*aṃbŏk* qui, préparé avant les moissons, est offert aux *àrŭkha tévodà* [8] et à Práḥ Thorni [9] et qui est offert à la Lune dans une cérémonie annuelle en rapport avec les récoltes à venir [10]. Du paddy mis sur le feu gonfle, faisant éclater sa bale : c'est le *lāč* que l'on disperse au long d'un convoi funèbre ou que l'on offre aux âmes des morts. A certains génies fonciers on présente

---

[1] MCC. 57.007.

[2] On nomme également *saṅkhăk* les litières où l'on dépose les dons apportés en procession à la pagode.

[3] A Poṅ Tŭk, en cas d'épidémie, on place une charette et un homme, le tout en glaise, dans un *saṅkhăk*.

[4] MCC. 57.019.

[5] Près du kilomètre dix-huit de la route de Phnom Péñ à Bǎttambaṅ.

[6] Sur le rôle du Nord-Est, cf. l'article de P. Paris, *BEFEO*, XLI, p. 303 et suiv. On a vu, p. 623, à propos des *rān tévodà*, le rapport du Nord-Est et du Centre.

[7] Appelée aussi *čnāṅ* ou *mnāṅ* (concubine) *phtăḥ* (de la maison); les opinions varient à ce sujet.

[8] Génies de la végétation.

[9] MCC. 99.014.

[10] Voir *Cérémonies des Douze Mois*, p. 64-65.

du «riz cuit rouge» *bày kraham* qui est, le plus souvent, cuit dans du sucre de palme, ce qui lui donne une couleur jaune, également désignée par le mot *kraham;* ce peut être aussi du riz enveloppé de papier rouge. Certains génies aiment recevoir réellement du riz teint en rouge, bleu ou vert. Le *bày yiĕ*, mélange de riz cuit, riz cru et viande crue hachée, est offert aux *prāy* et aux *āp.* [1].

Lorsqu'on veut «éveiller les plantes médicinales», on met une boule de riz cuit à chacun des trois «becs» du fourneau [2], une quatrième boule étant mise sur la marmite où cuisent les simples. C'est ce qu'on nomme *bày saṅkhāt* [3]. Celui-ci est aussi placé sur un fourneau qu'on inaugure en faisant une invocation pour avoir le bonheur [4].

Le *bày praliṅ* «riz cuit des esprits vitaux» se présente généralement sous forme de boules de riz cuit plus ou moins mêlées d'ingrédients divers; placées dans un *kantòṅ*, elles sont recouvertes d'un cône en feuille de bananier effilochée au sommet. Le *bày praliṅ* est employé dans les cas où l'on doit procéder à l'appel des esprits vitaux [5]. Le *bày praliṅ srow* sert, au moment du repiquage ou de la moisson, à roborifier le paddy (*srow*).

Dans les fêtes bouddhiques, les fidèles défilent pour remplir de riz cuit les sébiles de bonzes alignées; au bout de la rangée, ils remplissent un *kantòṅ* placé à l'intention des morts : c'est le *bày dàr* [6].

Les *bày bĕn*, du sanskrit *piṇḍa*, sont des boules de riz cuit dans du lait de coco et mêlé d'ingrédients divers. Mises sur un plateau à pied elles entourent une coupe portant le *bày bĕttbór*, de même composition, mais unique et couvert d'un cône de feuille de bananier, effrangée au sommet où l'on plante bougie et baguettes d'encens. Il y a, le plus souvent, quinze *bĕn*, un seul pour le premier jour, le nombre final étant atteint pour la cérémonie du *phcum bĕn* «rassemblement des *bĕn*». Parfois, on fabrique seulement cinq *bĕn* qui représentent les cinq Buddha. A Krāṅ Puñ Ror, le nombre des *bĕn* est égal à celui des habitants de la maison. A Práḥ Vihār Suor, les familles, à tour de rôle, durant la quinzaine des morts, portent à la pagode les *bĕn*, au nombre de quinze par famille, qui sont, le soir, partagés avec les voisins. D'habitude, le dernier jour, on laisse le *bày bĕttbór* à la pagode, mais rapporte les *bĕn* qui sont placés avec le repas offert aux mânes et, le lendemain, jetés dans les rizières. Propres également à la quinzaine des morts sont les *phkàr bĕn*, fleurs (*phkàr*) de clinquant arrangées en pyramide, une image d'oiseau se trouvant au sommet, des figurations de crocodiles ou de nāga ornant parfois sa base.

Le jour du «rassemblement des *bĕn*» de grandes quantités de gâteaux (*noṃ*) sont offerts aux bonzes, aux morts, et envoyés aux amis. A base de riz gluant, ils sont enveloppés de feuilles de bananier et cuits à la vapeur. Deux variétés sont indispensables : le *noṃ koṃ*, de petite taille et pyramidal, fourré de coco râpé très sucré, l'*ansaṃ ćruk*, en gros cylindre, farci de pâte de soja et viande de porc. Ce dernier gâteau, nécessaire dans les rites du mariage, aurait, d'après la légende, une signification sexuelle [7].

---

[1] MCC. 57.007.
[2] Le fourneau cambodgien est formé soit de trois pierres dressées, soit d'un vase en terre qui reçoit le bois et dont trois excroissances forment le support de la marmite.
[3] MCC. 57.007 et 57.019.
[4] MCC. 46.006.
[5] Voir C.A.E.V. Dans cet article, écrit il y a six ans, j'ai employé la graphie *praliṅ* des dictionnaires, mais je préfère actuellement employer la graphie courante, plus conforme à la prononciation
[6] MCC. 57.007.
[7] On trouvera une version de cette légende dans *Gâteaux et Friandises* de Mme Saris Yann, *France-Asie*, n° 37-38, p. 863.

Certains *nāk tà* affectionnent des gâteaux particuliers, et l'on entend souvent citer, parmi les offrandes à tel ou tel génie foncier des *nom nāl*, des *nom kón trĕi* «bébé poisson» (façonnés en poissons) ou des gâteaux «toutes cornes»[1].

La plus complexe de toutes les préparations est le *bày pañčatàb*. Il est composé de plantes de paddy sur le point d'être «enceintes», de graines de paddy encore en lait, presque mûres et mûres, broyées avec de la farine de soja, puis cuites avec du miel et du sucre parfumé aux fleurs[2]. Cette mixture serait préparée en souvenir de Năṅ Sŏčătā, Dame Sujātā qui, ayant fabriqué un mets délicieux avec le lait le plus pur, l'offrit au Buddha qui allait atteindre l'Illumination[3].

Le *bày pañčatàb* est fabriqué pour l'*aphisĕk Práḥ*, couronnement de la statue du Buddha qui a lieu, annuellement, à l'aube qui suit la quinzaine des morts et, occasionnellement, pour l'inauguration d'un nouveau monastère. En réalité, le *bày pañčatàb* est fait de quelques grains de riz décortiqué à la main puis pilé et cuit avec du lait de coco[4], du jus de canne ou de palmier à sucre[5]. En général, quatre vierges le fabriquent, ailleurs[6] ce sont deux garçons et deux filles représentant des *tévobŏt*[7], ou huit «petits *tévodà*»[8].

En plus de ces fabrications spéciales, on a coutume d'offrir de la nourriture aux divinités et génies. Les aliments sont présentés sur six plateaux à pied, chacun portant cinq bols ou assiettes contenant, pour une paire du riz cuit, pour l'autre des mets en sauce, pour la dernière des sucreries. Ils sont accompagnés de cigarettes et de chiques de bétel placées par cinq dans des *kantòn*.

Les bananes, qu'elles accompagnent ou non les aliments, figurent fréquemment dans la liste des offrandes : on les compte par «mains» *dày*[9] généralement d'une espèce à petits fruits dite *nâon*.

Une poule bouillie est, semble-t-il, l'offrande habituelle à Práḥ Phum à l'occasion du repiquage du paddy : on place les ailes, les pattes et le foie de la volaille dans le *čram* au bord duquel sont attachées quelques plumes. En certains lieux, il faut que le plumage soit noir, et noire très souvent l'étoffe qui enveloppe les premières tiges de paddy à repiquer. La langue a été arrachée pour en tirer présage sur les récoltes.

Le *mân čhkàn*, «poulet en croix», est employé dans les rites d'exorcisme des maladies : c'est une dépouille de poulet, étalée ailes ouvertes sur une croix de bambou dressée au-dessus d'un *pé*.

A certains dieux ou génies importants, l'on présente une ou deux têtes de cochon. J'ai vu apporter au Nāk Tà Mé Sar du Bà Phnom, pour sa fête annuelle, un porc

---

(1) Mme Saris Yann, *ibid.*, p. 870 donne comme étant présentés aux *nāk tà* des gâteaux «cornes de buffle», «bougies», «poussins».

(2) MCC. 57.007.

(3) On sait que le lait dont s'était servie Sujātā venait de dix vaches nourries du lait d'autres vaches, elles-mêmes nourries de lait, etc. Pour MCC. 57.007, les vaches avaient été auparavant nourries, par ordre décroissant de nombre, de plantes de paddy sur le point d'être «enceintes», etc.

(4) A la flamme d'une bougie suivant l'*āčār* Pin, dans de petites tasses sur des baguettes d'encens d'après MCC. 15.001.

(5) Ainsi que de la farine de racine de lotus (MCC. 57.007); cette dernière est considérée comme roborifiante.

(6) MCC. 15.001, où la préparation (riz, beurre de coco, cire) est appelée *bày mothur bàyàs*.

(7) *Deva putra* «fils de dieux», mais au Cambodge ce terme paraît désigner les divinités de rang secondaire.

(8) MCC. 85.012, qui parle de *mothābàyas*.

(9) Les bananes, sur un régime, poussent par paires de rangées d'environ six à huit fruits pour un rang. Les Cambodgiens appellent «mains» ces paires.

entier, tué et écorché par le boucher chinois. Il remplaçait le buffle en rut auparavant immolé. En lieu du drap rouge qui couvrait la tête du buffle, on avait mis sur le groin du porc une feuille de papier rouge. Au temps où l'on sacrifiait le buffle devant la demeure du *nāk tà*, l'on déduisait quelles seraient les pluies de la façon dont jaillissait le sang; de même, les Cambodgiens de Kŏṅ Pisĕi (Cochinchine), dans la cérémonie contre la sécheresse, demandaient au *nāk tà* d'indiquer l'importance des pluies par la violence du jet de sang d'un cochon égorgé.

Le buffle tué pour le Nāk Tà Mé Sar remplaçait une victime humaine : substitution qui dut avoir lieu il y a environ quatre-vingts ans, à en juger par les renseignements donnés par les habitants. La tradition de sacrifices humains en l'honneur des génies fonciers est vivace dans tout le Cambodge. En général, l'homme a été remplacé par un buffle ou un taureau en rut, d'abord immolé, plus tard, parfois, destiné à grossir le troupeau du représentant du génie. Souvent aussi le bovidé, à son tour, est remplacé par un cochon, auquel on substitue enfin poule ou canard. Ou bien, comme pour le Nāk Tà Oṅ de Chuk (Prei Vĕṅ) le taureau noir en rut, sacrifié tous les trois ans au génie, est remplacé par de la viande achetée au boucher et donnée aux bonzes. Il se peut également qu'il y ait remplacement par une image, comme à Kŏmpoṅ Chnăṅ où un buffle en terre est décapité en l'honneur du Nāk Tà Khlāṅ Muoṅ (provincial).

Mais tous les génies fonciers n'ont pas le même goût, et certains sont connus pour avoir leurs préférences. Ainsi, au Bà Phnoṃ, l'on offre des fourmis rouges et, en supplément, du poisson, au Nāk Tà Tuol Chnăṅ. Ainsi, jusqu'en 1937, on offrait au Nāk Tà Mnò de Práḥ Vihār Suor, un crocodile et un singe : amené devant la hutte du génie le crocodile ouvrait trois fois la gueule et mourait sans intervention, mais il fallait tuer le singe; en 1942, on se bornait à offrir un bœuf et une poule [1]. Le Nāk Tà Tenon, de Kandāl Stĕṅ, désirait avoir un singe : à sa fête, les singes eux-mêmes amenaient un de leurs criminels, qu'on n'avait plus qu'à assommer : sa viande était grillée en brochettes fichées sur le(s) *pé*, tandis que sa peau, étalée sur des bambous, était dressée devant la hutte du génie.

Ailleurs, le *nāk tà* se montre moins exigeant : tel le Nāk Tà Kraham Kar qui régit un des quartiers de la ville de Phnoṃ Péñ et qui a une affection particulière pour les fleurs parfumées.

Aux *mréñ kaṅviel*, on offre des graines d'*aṅkūñ* [2] et une veste et un pantalon rouges.

Les dons de vêtements sont fréquents dans le culte. Le plus souvent, l'on se borne à offrir le métrage suffisant pour veste et pantalon. Je n'ai vu qu'une fois présenter des vêtements véritables, ceci pour la cérémonie annuelle en l'honneur de Práḥ Phum, au moment du repiquage du riz : vestes et pagnes étaient placés sur la fenêtre, près du festin préparé dans chaque maison. Cinq coudées d'étoffe blanche sont souvent comprises dans les listes d'offrandes : elles deviennent, après la fête, propriété de l'*ăcār* ou du *rup*. Pour les prises de possession, le spirite a toujours auprès de lui une pile de vêtements, donnés à la suite de vœux par les fidèles, où il fait choix pour représenter les esprits qu'il incarne.

Il faut également faire figurer parmi les offrandes les parasols et les bannières. Les parasols, au nombre de sept ou neuf superposés par ordre de taille décroissante, sont dressés au-dessus des *rāĕ vắt* en l'honneur des divinités gardiennes de l'espace. Au-dessus du *rān* consacré à la divinité gardienne de l'année, à Yama, à tel dieu particulier, au-dessus d'une pirogue de course dont on fête le *prāy* lors

---

[1] Je pense, sans que mes notes soient explicites à ce sujet, qu'on en faisait don au *rup*.
[2] Elles servent à des jeux de billes compliqués.

de la mise à l'eau, est ouvert un parasol plat, orné d'une frange ou d'un volant, comme pour le Roi ou pour un mandarin puissant. Lorsqu'on accomplit une cérémonie en l'honneur du Krŏṅ Pāli, l'*ācār* qui officie doit être protégé par un parapluie.

Les bannières rituelles sont de forme toute particulière. La plus courante est dite *tŏṅ krapœ*, « bannière-crocodile » ; elle serait la représentation d'un crocodile [1], maître de la terre [2], et identifié au Krŏṅ Pāli [3]. Certains assimilent *tŏṅ krapœ* et *tŏṅ rolŏk* « bannière des flots » [4] mais d'autres font la distinction, assimilant par contre la « bannière des flots » à celle des nāga, *tŏṅ nāk* [5]. Quoi qu'il en soit [6], les bannières sont, de façon mystérieuse, assimilées à la vie du Cambodgien. A la porte de la maison d'un mort [7], on dresse deux *tŏṅ krapœ* en toile blanche. Celui qui confectionne pour la pagode une bannière [8] renaîtra divinité du point de l'espace vers laquelle s'agite la « queue » [9]. La « queue » d'une bannière ne doit pas être bifide, sinon le fabricant n'aura pas d'appareil génital dans sa vie suivante [10]. Enfin, les esprits vitaux (*pralŭṅ*) d'un mourant viennent se loger dans le *tŏṅ pra-lŭṅ* qui, à la différence des autres, est une simple pièce d'étoffe blanche, repliée sur une pièce de bois transversale fixée à une hampe où est attachée une marmite de riz cuit, le *bāy pralŭṅ*.

Des *tŏṅ krapœ* de papier rouge sont piqués dans les « monts de sable » façonnés pour le nouvel an ou pour d'autres occasions. J'ai vu des *tŏṅ krapœ* de papier blanc placés parmi les offrandes de funérailles. On en fait aussi de sapèques, pour les donner aux *nāk tà*. Lors des cérémonies importantes, d'immenses bannières en soie de diverses couleurs sont attachées au sommet des mâts de pagodes : les *tŏṅ rolŏk*. Elles auraient jadis protégé les hommes contre des monstres descendus du ciel pour les dévorer [10]. On dit aussi que le Buddha aurait jadis demandé à chacune des femmes qu'il aurait aimées dans ses vies antérieures de lui apporter un morceau d'étoffe, et en aurait fait une bannière pour montrer que lui aussi, avant d'arriver à la perfection, avait été soumis aux passsions de la chair. On dit encore que les morceaux d'étoffes polychromes représentent le nombre incalculable de Buddha qui se sont succédés ou que la bannière symbolise la pénétration d'esprit du présent Buddha par sa queue fendant l'air [11].

Les Cambodgiens comprennent la musique parmi les offrandes (*daṅvāy*). Un malade, par exemple, fera vœu d'offrir un concert au Buddha, au *nāk tà*, s'il obtient la guérison. Dans le monastère de Vāt Tŭ̄k Thlà, que j'ai particulièrement pu observer parce que nous avions bâti une paillote sur un terrain prêté par les bonzes, les dons de musique étaient très fréquents. On suivait un ordre établi : d'abord l'orchestre jouait devant le *nāk tà* du monastère, puis devant le tertre habité par le *prāy* Dame Blanche-à-la-Langue-Pendante, ensuite pour le génie du figuier sacré, enfin dans le temple à l'intention du Buddha. Ayant habité plusieurs

---

(1) MCC. 03.002, 15.003, 57.136, 57.137, 57.143.
(2) MCC. 44.011, 57.137.
(3) MCC. 57.137.
(4) MCC. 57.038.
(5) MCC. 57.137. Pour MCC. 57.038, le *tŏṅ nāk* serait un drapeau chinois, mais cette assertion me paraît sans fondement.
(6) J'aurai l'occasion de revenir longuement sur ces traditions dans une étude postérieure.
(7) Autant que possible à l'entrée du jardin.
(8) *Tŏṅ krapœ* ou *tŏṅ rolŏk*; quand on fait la distinction, *tŏṅ rolŏk*.
(9) MCC. 57.143.
(10) MCC. 57.038.
(11) MCC. 57.143.

années en face de l'une des pagodes de Phnoṃ Péñ, j'ai pu constater combien souvent on « donnait » de la musique au Buddha. Les concerts peuvent être don collectif : à Práḥ Vihār Suor, les villages environnants viennent, en cas d'épidémie de choléra ou de peste, faire de la musique devant les vestiges d'un vieux sanctuaire de briques bourré d'une termitière qui serait la demeure d'une divinité nommée Mŏṅ Hèk.

La coutume est de jouer chaque air trois fois.

Je n'ai eu ni le temps, ni les capacités voulues, pour étudier la musique cambodgienne; il semble, cependant, qu'elle obéisse à des règles d'emploi des instruments. Les tambours, en particulier, sont utilisés pour les êtres démoniaques. Le *skor àrăk*, qui est un vase de terre cuite à fond de peau, est un tambour (*skor*) propre aux rites d'exorcisme. Le *sàyàm*[1] également en forme de vase, mais beaucoup plus allongé et fait de bois, me paraît avoir été primitivement employé pour des rites semblables : s'il est l'accompagnement obligatoire des cortèges de *kathĕn*[2] on ne le voit d'habitude que pour certaines danses masquées grotesques.

Les airs de musique ont leur emploi déterminé : chacun des rites du mariage a son air propre, et il en est de même pour la tonte de la houppe, pour l'ordination. Lors de la mise à l'eau d'une pirogue, on joue notamment l'air de *ŏṃ tuk* « ramez la pirogue » qui se donne également, à l'époque des hautes eaux, pour renvoyer chez lui le *nāk tà* que l'on vient de fêter. *Sdeč yàṅ* « le roi marche » est fréquemment utilisé pour indiquer l'arrivée d'une divinité; *Sdeč phtom* « le roi dort » est une berceuse princière qui sert aussi pour inviter les âmes à s'incarner dans le *rup*. Accompagnant un cortège funèbre, on joue une mélopée où pleure longuement un flageolet. Il m'a été donné, à l'occasion de l'incinération d'un chef de secte, d'entendre un air étrange, au rythme hallucinant des tambours, qui est réservé pour la mort des saints ou des princes. La musique funèbre ne peut être exécutée sans malheur en dehors des occasions rituelles.

*
* *

Puisque les Cambodgiens ont reçu des Indiens leurs grandes religions, on pourrait s'attendre à trouver de nombreuses analogies entre les pratiques religieuses des uns et des autres. En fait, les points communs, chaque fois qu'on en vient aux détails caractéristiques, sont extrêmement rares[3]. A part le mode de salutation paumes jointes et à hauteur du front, qui est civil autant que religieux, à part la coutume du *pradakṣiṇa*, je ne connais rien dans les pratiques religieuses du Cambodge qui paraisse venir de l'Inde. A Ceylan, paraît-il, le *lāč*, sous le nom de *porri*, est employé par ceux que les Anglais désignent du terme de « devil dancers », c'est-à-dire par les spécialistes chargés des danses d'exorcisme. Mais je n'ai pas retrouvé, dans les rites de l'Inde, ce *porri* que Maxwell[4] rapproche du *bertih* des magiciens malais.

Par contre, si, d'après les inscriptions khmères, on employait pour le culte du lait ou du beurre, comme on le fait aux Indes, l'un et l'autre sont inconnus, de nos jours au Cambodge dans le culte, sauf emploi de beurre par les *bàku* dans le rite

[1] Écrit *čaiyām* par les lettrés.

[2] Dons collectifs de vêtements aux bonzes en fin de saison des pluies.

[3] La lecture des ouvrages de Thurston (*Castes and Tribes of Southern India* et *Ethnographic Notes in Southern India*) de Crooke (*Religion and Folk-lore of Northern India* et articles dans l'encyclopédie de Hasting), de Mrs Sinclair Stevenson (*Rites of the Twice-Born*) est particulièrement instructive à cet égard.

[4] *Two Malay Myths*... J. R. A. S., 1881, p. 522.

brahmanique du *hòm pithi*[1]. On ne peut rapprocher de l'offrande indienne de lait de vache la présentation, au nouvel an, de lait de femme lorsqu'arrive le tour de celle des sept divinités gardiennes des années qui fait sa nourriture habituelle de sang humain[2].

S'il faut en croire la légende, le *bàysěi* aurait fait partie du culte çivaite avant d'être adopté par le bouddhisme. Néanmoins, je n'ai pu rien trouver aux Indes qui le rappelât de près ou de loin, sauf dans les pratiques d'une population de même race que les Tibétains, et habitant aux confins du Bengale et du Nepal, les Bhotia. Ceux-ci, dans toutes leurs cérémonies, font offrande, par paires semble-t-il, de gâteaux de farine, hauts d'environ quarante-cinq centimètres, de forme conique et garnis, de la base au sommet de pointes en même matière[3]. Peut être y aurait il également un rapport entre le *mahā prasād,* offrande de riz cuit qu'au Bengale on présente à Jagannāth, en cas de maladie[4]. En effet, les *prasàt* au Cambodge représentent le mont Meru dont les *bàysěi* seraient l'image, au dire de certains[5]. Les Laotiens donnent le nom de *prasat* à des « ex votos en tronc de bananier représentant des tâts »[6] c'est-à-dire des *prasàt* en cambodgien.

A comparer, peut-être, au *bàysěi,* une offrande que j'aperçus un jour, abandonnée à l'orée d'un village Jarai de la circonscription de Vo'nsày, superposition de cinq plateaux carrés en lanières de bananier, et de taille décroissante de la base au sommet. On peut également rapprocher du *bàysěi* le *basi* des Laotiens, pyramide de fleurs parmi lesquelles se trouvent des œufs[7]. Surmonté, comme le *bàysěi,* d'une bougie et de baguettes d'encens, le *basi,* toujours comme le *bàysěi,* sert de support à des fils de coton écru que l'on nouera aux poignets des assistants[8]. Je pense qu'il faut encore assimiler au *bàysěi* le *basi* des Siamois, qui est formé par une superposition de coupes à pied de taille décroissante[9].

L'équivalent du *pé* c'est-à-dire « un plateau fait de morceaux de la tige du bananier » se trouve dans les provinces laotiennes du Siam : il sert, là aussi, à l'expulsion des maladies et on y place des figurines en glaise, un peu de nourriture[10]... Les Jakun de la Péninsule Malaise placent dans la jungle des *anchak* ou *anchap,* petits plateaux sur lesquels on dépose divers aliments — riz cuit, viande et fruits — et des réceptacles contenant de l'eau[11]. *Anchak* désigne chez les Malais des plateaux de lanière de bananier où l'on dépose les offrandes en cas de maladie.

De tous les peuples sud-asiatiques ce sont les Malais de la Péninsule qui me paraissent avoir le système d'offrandes le plus proche de celui des Cambodgiens.

---

(1) Cf. *Cérémonies des Douze Mois,* p. 35.

(2) Lait et sang sont la même chose, m'a-t-on expliqué.

(3) Sherring, *Notes on the Bhotias of Almora and British Garhwal,* in *Memoirs A.S.B.*, tome I, p. 103.

(4) Moberly, *The Use of Amulets in the Prevention of Disease,* in *Memoirs A.S.B.*, tome I, p. 231. L'auteur, malheureusement, ne fait qu'une allusion à cette offrande.

(5) Cf. Thiounn, *Fêtes de la Coupe des Cheveux,* in *Revue Indochinoise,* 1907, 1er semestre, p. 256.

(6) Raquez, *Pages Laotiennes,* p. 127.

(7) Du moins c'est ainsi que se présentait le modèle que j'ai pu voir.

(8) Je montre dans C. A. E. V. que les nœuds de coton aux poignets servent à retenir les esprits vitaux des personnages intéressés. En Malaisie, (Skeat, *Malay Magic*), l'œuf parait jouer le rôle du *bày pralŭ'n* dans les rites d'appel des esprits vitaux.

(9) En cours de certains rites, notamment la prestation de serment, les princes et mandarins, princesses et femmes de fonctionnaires, doivent se présenter devant le Roi du Cambodge, en apportant des coupes à pied, disposées en pyramide, le nombre des coupes variant suivant le rang du personnage.

(10) Carl Bock, *Temples and Elephants,* p. 337 et Reginald Le May, *An Asian Arcady : the Land and People of Northern Siam,* p. 139.

(11) Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula,* p. 199.

Ils fabriquent en effet, avec le tronc ou la feuille du bananier, une série d'objets dont les emplois sont très similaires à ceux des Cambodgiens, sans qu'il y ait, cependant, aucune identification possible des uns aux autres[1]. De plus les rites d'appel des esprits vitaux d'un malade ou des âmes du paddy, chez les Malais, présentent dans leur ensemble une grande analogie avec ceux des Cambodgiens.

Le *čram*, quant à sa forme, rappelle le *gai jrön amon*, bâton du prêtre cham moderne[2]. Il est équivalent aux «corbeilles à offrandes» employées au Laos ou aux Célèbes et «dont le modèle est répandu de l'Assam jusque dans l'Indonésie orientale»[3]. D'après Mlle Colani, «dans les pays de chasse aux têtes, le vainqueur y dépose momentanément, ou pour longtemps, son lugubre trophée»[4]. Je croirais volontiers que le *čram* ait pu avoir un emploi analogue ou, du moins, symboliser un sacrifice humain. On fabrique, en effet, des *čram* en deux occasions : pour la déesse de la terre, lors du repiquage, et pour la déesse gardienne de la demeure lors de l'inauguration d'une maison. Or le sacrifice humain est fréquent pour les rites agraires : il est attesté, au Cambodge même, en faveur des génies fonciers pour l'obtention de la pluie; aux confins du Yunnan, d'après les auteurs chinois, les Kia-Wa (les Wa des Anglais) tuaient un passant au moment des semailles[5]. Les Wa de Birmanie se livrent à la chasse des têtes au moment où ils préparent leurs champs[6]. De même les sacrifices humains, afin de procurer un génie gardien à des portes de villes, à des monuments importants, furent pratiqués en Birmanie[7], au Siam[8], au Laos[9], au Cambodge[10]. Les Sedang, pour la maison commune du village, écrasaient un prisonnier sous la colonne qui porte les fétiches[11], les Batak de Sumatra enterraient un esclave vivant sous chacun des piliers d'une maison, et l'on faisait à Nias des sacrifices humains pour la construction et l'inauguration d'une demeure[12]. En règle générale, les victimes étaient enterrées sous l'un des piliers, et c'est à l'un des piliers principaux de la maison cambodgienne que l'on attache le *čram* destiné à la divinité gardienne[13].

---

[1] Je me base, pour l'affirmer, sur le livre de Skeat, *Malay Magic*. On trouvera notamment pl. 14 des photographies (avec légende) de *Poko' sirih* «arbres de feuilles de bétel» qui rappellent les *slà thor*.

[2] Cf. Cabaton, *Nouvelles Recherches sur les Chams*, p. 61, fig. 17.

[3] Colani, *Essais d'Ethnographie comparée*, in *BEFEO*, XXXVI, p. 230 et fig. 43.

[4] *Ibid.*

[5] Siguret, *Territoires et Populations des Confins du Yunnan*, p. 201. D'après la légende, le sacrifice aurait permis à la nouvelle semence d'être fructueuse.

[6] Temple, *The Thirty-seven Nats*, p. 17.

[7] Alompra fondant Rangoon en 1755, sacrifia un prince Môn encore honoré de nos jours comme gardien de la cité; Mindon Ming, quoique bouddhiste orthodoxe, pour la fondation de Mandalay, en 1857, fit immoler une femme enceinte qui devint gardienne de la ville. Cf. Temple, *op. cit.*, p. 17.

[8] Une femme enceinte de huit mois fut précipitée sous les colonnes de la porte de la ville de Martaban, Hardouin, *Légendes historiques siamoises...*, in *Revue Indochinoise*, 1904, p. 127. Voir également Pallegoix, *Description du Royaume Tai ou Siam*.

[9] Une jeune fille se précipita «poussée par une force irrésistible» sous la borne de Vat Lak Muong à Vieng Can et devint le génie de la cité. Cf. Raquez, *Pages Laotiennes*, p. 462.

[10] La tradition locale veut qu'un roi fit immoler quatre de ses concubines, enceintes, lors de la construction d'une des pagodes de la ville de Kračeh. On dit également (MCC. 59.105) que huit pages furent tués pour garder les restes d'une princesse pour laquelle fut construit le Vihār Thom de Sambór. De même, dans le monument cham de Cao-Lao-Ha, où un roi fut enseveli, quatre sauvages furent enterrés vivants pour devenir gardiens des trésors. (Cf. Cadière, *Croyances et Dictons populaires de la Vallée de Ngŭon-Sơn*, in *BEFEO*, I, p. 205.

[11] Lavallée, *Notes ethnographiques*, in *BEFEO*, I, p. 308.

[12] Edwin M. Loeb, *Sumatra, its History and People*, p. 92 et p. 131.

[13] Le *čram* d'après MCC. 57.032 devait autrefois contenir un *trâléc*. Ce terme est un générique

Les «bannières de l'âme» des Cambodgiens peuvent être rapprochées des «bannières de l'âme» des Annamites ou des Chinois, qui ont des rites d'appel des esprits vitaux comparables à ceux des Khmèrs [1]. Nous avons vu que les bannières employées dans les fêtes cambodgiennes avaient la forme de crocodiles et, de façon ou d'autre, avaient quelque rapport avec la vie humaine. Les Birmans emploient des drapeaux de papier découpé en forme de dragons ou de lézards, inscrits de vœux en faveur du donateur, simplement désigné par son jour de naissance [2]. A rapprocher également, peut-être, des coutumes cambodgiennes où certaines bougies sont en rapport avec la personnalité humaine, la coutume des Birmans d'offrir des bougies ayant la forme de l'animal du jour où ils sont nés [3].

Il semble donc bien, par ces comparaisons, que les pratiques religieuses des Cambodgiens trahissent le substrat antérieur à l'introduction de la civilisation indienne, et ce malgré les efforts évidents pour les rattacher aux grandes doctrines indiennes. Le *bày pañčatàb* offert au moment du triomphe du Buddha sur Māra est en souvenir, dit-on, de l'offrande que Sujātā fit au Sage, en croyant, d'ailleurs, faire don au génie du figuier sacré qui lui avait permis d'obtenir un fils. La composition du *bày pàñčatàb*, comportant du riz à tous les points de son évolution, peut faire supposer qu'il s'agit en réalité d'une offrande de prémices. La supposition se confirme, lorsqu'on observe ce qui se passe au Siam. Là, en effet, il n'y a pas, à ma connaissance, de présentation d'un mets analogue au *bày pañčatàb* au Buddha [4], mais une cérémonie royale d'allure brahmanique, le *bidhi sārada,* qui se fait vers la même époque [5] et qui paraît bien avoir valeur de rire agraire [6].

Un fait marquant, lorsqu'on étudie le système des offrandes au Cambodge, est l'importance des symbolismes. Ceux-ci ont, sans aucun doute, valeur magique : il y a dix-neuf tours de *popil* ou dix-neuf fils à la mèche de bougie, parce qu'il s'agit de roborifier ou de fixer dans le patient ses dix-neuf esprits vitaux.

De rôle symbolique ou magique, ou employées pour la délectation des esprits, les offrandes servent aussi d'éléments de substitution. Le Cambodgien présente à l'esprit dangereux un *pé* avec l'image de l'homme ou de l'animal qu'il veut délivrer de son emprise. Il substitue également une victime à une autre : l'homme sacrifié au *nāk tà* est remplacé par un buffle, puis par un porc. On peut difficilement faire le point de départ entre le symbolisme (toujours avec valeur magique) et la tromperie. Lorsque le paysan de Samrôṅ Kandàl, pour la cérémonie du repiquage, place sur l'autel des morceaux de glaise qui représentent des souris et des blattes afin que ces animaux deviennent «comme les chiens» du *nāk tà* et, lui obéissant, n'abîment pas les champs, il y a symbolisme, car rien n'empêcherait de se procurer des animaux réels et de les attacher auprès des offrandes. Quand l'habitant de Kràṅ Puṅ Rôr remplace par des coquillages les dons d'argent au *nāk tà,* l'on peut se demander s'il n'y a pas souvenir d'une époque où des cauries étaient employées comme

---

pour les courges et les citrouilles. Je me suis demandé si le *tràlàč* n'aurait pas symbolisé le crâne humain dont parle M[lle] Colani. En Birmanie, le dieu lare est représenté par un coco surmonté par «un morceau de drap rouge qui représente un turban» et placé sur un cadre de bambou carré (Temple, *op. cit.*, p. 17), ce qui rappelle la façon dont les crânes sont accrochés dans les habitations des chasseurs de têtes.

[1] Voir C. A. E. V. *passim.*

[2] Shway Yoe, *The Burman, his Life and Notions,* 3e éd., p. 188.

[3] *Ibid.*

[4] Je n'en ai pas trouvé mention dans Kenneth Wells, *Thai Buddhism its Rites and Activities.*

[5] La consécration d'une image nouvelle du Buddha a lieu, annuellement, à l'aube de la clôture de la quinzaine des morts, c'est-à-dire en fin de saison des pluies.

[6] Quaritch Wales, *Siamese State Ceremonies,* p. 231 et suiv.

monnaie; mais quand ailleurs on offre des cailloux au lieu d'argent, l'on peut admettre qu'il y a supercherie. Je crois, néanmoins, après avoir interrogé des quantités de Cambodgiens, que l'idée de tromper les dieux et génies leur est étrangère. Le monde extra-sensible est à la fois très semblable et très différent du nôtre, il s'agit d'en profiter pour obtenir, au meilleur prix, un équilibre permettant à l'homme de vivre en paix. Le Cambodgien suivra donc les pratiques des anciens [1], répétant ce qu'ont fait leurs aïeux, redisant à la veillée les mythes et les contes par lesquels ils s'expliquent le monde.

Ainsi, malgré qu'ils aient professé les religions hindouistes, malgré qu'ils soient, de nos jours, profondément et sincèrement bouddhistes, les Cambodgiens possèdent un ensemble de croyances et de pratiques dont il est impossible de retrouver la source aux Indes et qui, selon toute vraisemblance, leur viennent de leur plus lointain passé.

---

[1] *Čàs čàs*, litt. «vieux-vieux».

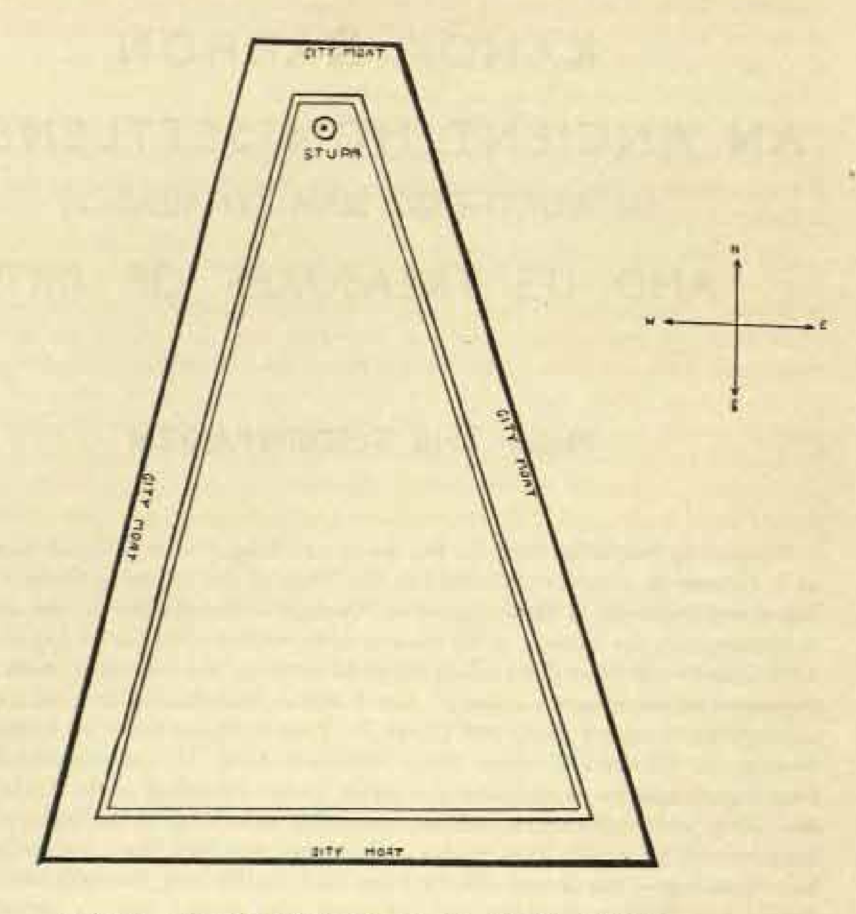
KANŎK NAKHON
AN ANCIENT MŎN SETTLEMENT
IN NORTHEAST SIAM (THAILAND)
AND ITS TREASURES OF ART

by

Major Erik SEIDENFADEN

Situated in Northeast Siam, in the group of villages, or *tambŏn*, of Nong Paen, at a distance of about 3 kilometers to the West of the *amphō* or District Office of Kamalasai (formerly in the *changwat* or Province of Kalasindhu, at present Mahāsarakhām), are the remains of an ancient earth walled place called Kanŏk Nakhon or Müang Fā Dēt Sung Yāng which seems to be of no mean interest, both archæologically and historically speaking. The following information has been obtained through the kindness of my old friend Mr. Francis Henry Giles, or Phraya Indra Montri Sri Chandra Kumara, late Director-General of the Siamese Revenue Department and for many years the distinguished President of the Siam Society. Mr. Giles, who perhaps possesses an unequalled knowledge of the history and the countries of Siam, the Shan States and Burma, obtained the information given here from one of his former officers, Phra Pahirath Phibun, Revenue officer of the Province of Nakhon Rajasima (*vulgo* Khorat) who carried out his investigations concerning the old town according to Mr. Giles's written instructions. It seems that Phra Phahirath visited Kanŏk Nakhon some time during the year of 1938. In his report (in Siamese), submitted to Mr. Giles, Phra Phahirath gives some extraordinary measurements for the old place. He thus says that the northern city wall has a *breadth* of five *sen* or 200 metres while the southern city wall has a breadth of no less than forty *sen* or 1.800 metres! As Phra Phahirath does not state the lenght of these two city walls one must suppose that his writing *kwang* (broad) must be a slip of the pen for *yao* (long). For the eastern and western walls the length is given as 2.400 metres. From the croquis, drawn up according to the corrected dimensions, it will be seen that the contours of the town take on a curious trapezoid appearance. According to Mr. Giles the area of the town should be about 3/4 of a square mile. When speaking of the city moats our informant gives the same extraordinary measurements as given for the northern and southern city walls, writing «broad» when «long» no doubt is meant. The moats are only partly filled with water which in the deepest places does not exceed

two metres. With regard to the city walls Phra Phahirath states that they have a thickness of only one *wak* or 2 metres which probably is a gross understatement. He says furthermore that the height of the walls or ramparts originally was about 10 *sok* or 5 metres but due to age, wear and tear, they now only reach the height of 3 metres, at most. The height is very uneven and in some places nothing is



0 500 1000 METERS

Fig. 13. — Müang Fà Dĕt Sung Yāng or Kanŏk Nakhon.

left of the former city walls. Of the city gates no traces are left not even of their former places, not to speak of their appearence. There is, however, a ruined stupa or *phra chedi* standing close to the northern city wall. Its base measures 30 *wak* or 60 metres in circumference while the remains of the stupa itself reach a height of 10 metres. Phra Phahirath does not mention the style of the stupa, it *may* therefore be of a later origin than the town and the many carved *bai semas*. No other monuments or objects of interest are met with inside the city walls, says Phra Phahirath. The « bai semas », i. e. the embrasure stones, are not fixed on the top

of the city walls but are placed in rows in an adjacent field at the rim of the jungle, quite near to the old town site. The inhabitants of Bān Mak Gôm, which lies near by, have collected more than a hundred of these « bai semas » and stuck them in the ground forming an enclosure for the village *wat* or Buddhist temple; some of the « bai semas » have also been put up in front of the *bōt* (*upada*). This was done either in 1935 or 1936. Referring to the photographs, which he took of some of the carved stones, Phra Phahirath says that he estimates the total number of them at not exceeding 2.000 pieces, and he adds that they are carved with sculptures alike to them seen on his photographs. He says that the sculptures are much worn by age and weather so the sculptures are mostly not very distinct. A few of them seem, however, to represent scenes different from those depicted on the majority of the slabs but then they are also rather unclear due to the ravages of time.

Concerning the history of Kanök Nakhon the local inhabitants possess a myth which, in its essentials, may contain a grain of truth. They told Phra Phahirath as follows : Müang Fā Dēt Sung Yāng or Kanök Nakhon was founded in the year 1164 B. E., corresponding to 621 A. D., which date, in view of the style of the sculptures, does not seem to be too unreasonable. A certain Chao Fā Ra-ngüm was the founder of the town. He governed the town as an independent ruler owing fealty to nobody but his power was limited to the town itself and a few outposts held for defensive purposes. The old walled city has now been deserted for more than 1.300 years, and it fell already during the life time of Chao Fā Ra-ngüm. The cause for the desertion and depopulation of Kanök Nakhon was a quarrel about the beautiful daughter of the prince. Her name was Nang Fā Yāt, « Princess the Dewy Sky », and she was wooed by the *chao* or ruler of Müang Chieng Sōm (the site of this old walled town is in the district of Sahatsakhandh and not very far to the northwest of Kamalasai). The wooing of the Chieng Sōm ruler was objected to by the father of fair Princess Dewy Sky with the fatal result that war broke out between the two princelets who both were killed in the ensuing contest. Since that happened Kanök Nakhon has been a deserted town. Chao Fā Ra-ngüm is said to have been a younger brother of the *chao* or prince of Müang Nong Hān (at present an amphö district in the province of Udorn). Due to reciprocal jealousy the elder brother sent Chao Fā Ra-ngüm away, together with a portion of the inhabitants of Müang Nong Hān, with instructions to the latter to found a new town and to fend for himself and his party. Chao Fā Ra-ngüm did so but had not sufficient time to finish building his town before war broke out and the end came. The tale adds that due to this fatality the carving of the « bai semas » wat nos completed nor were they put in place on the top of the city walls. Phra Phahirath finishes his narrative by saying that the descendants of the people of those far off times call the old town site Müang Fā Dēt Sung Yāng. So far Phra Phahirath. The present inhabitants of Bān Mak Gôm are, however, not Môn but ordinary Laos Wiengchan, exiles of that war which destroyed the capital of the kingdom of the same name in 1827. As regards the myth about the quarrel concerning the fair Princess Dewy Sky I would like to point out its similarity with the tale told about a certain Phraya Nakhon Hōng of Bān Phon Müang Mathan who was killed in battle with Phraya Kalahom from Thā Rat (Raja) whom he had refused his beautiful daughter in marriage[1]. This similarity may be due to a common origin of the two tales

[1] E. Seidenfaden, *Complément à l'inventaire descriptif des monuments du Cambodge*, in *BEFEO*, XXII.

or to the tale having wandered from north to south or vice versa. Such wanderings of myths or fairy tales are of course common in our Eurasian continent, and did not King Suriya of Lanchang wage war with the principality of Chieng Khwāng in the year 1651 «for the sake of the beautiful eyes of a new Helen», the Princess Ken Chan, as Paul Le Boulanger tells us in his *Histoire du Laos français*. The date given by the myth for the foundation of Kanŏk Nakhon corresponds with the reign of King Içanavarman of Kambodia at which time the part of the formerly mighty Fu-nan, which lay to the north of the Dung Rek range, formed an independant state by the Chinese called Tshen-la of the land but the true name of which probably was Bhavapura[1]. Our tale also says that the people of Kanŏk Nakhon hailed from Müang Nong Hān. There are two places of this name in the province of Udorn. One lies to the northeast of the large inland lake called Nong Hān or Lahān Yai or Kumphavapi, the other, called Müang Nong Hān Kao, is a deserted walled town lying on the eastern shores of the lake. The former place is rather large and fortified with double ramparts and broad water filled moats. It was built during the wars with the Burmese in the 1760es. The ramparts of this fortress were formerly crowned with «bai semas» of sandstone. They have now been removed and used for enclosures round several of the temples in the town. Our emigrants did evidently not come from the present Müang Nong Hān but most probably from the so-called Müang Nong Hān Kao. I have not visited the old Nong Hān town but in 1910, when serving in the circle of Udorn, I was told about its existence. It might be worth the trouble to explore this old site. It may be added that according to our tale Chao Fā Ra-ngüm was a Khôm which may be either Khmer or Môn. However, whether the Kanŏk Nakhon people came from Müang Nong Hān or from some other place it is clear that the sculptures on the «bai semas» are the handiwork of Môn artists wearing the distinct impression of the Dvaravati school of art.

Professor Cœdès, in a private letter to the writer, recently said «to find the art of Dvaravati so high up in the north is rather unexpected and poses a «political» problem because we find ourselves here in a region which in the VIIth century should be a part of Tchen-la». About this time too it is reasonable to believe that Dvaravati, this highly civilized Môn realm about whose history we know so little, had regained its independence after for several centuries having been a vassal of imperial Fu-nan which now was quickly disintegrating, after the rebellion of the Khmer princes Bhavavarman and Citrasena, by the the middle of the sixth century.

Phra Phahirath took a number of photographs of the above mentioned sculptures but most of them are too indistinct to allow a satisfactory explanation. Professor Cœdès has kindly lent me his aid in identifying the four sculptures reproduced here for which I beg him to accept my warmest thanks. The Professor says that photograph No. 1 represents the Buddha (standing in a grove), No. 2 represents the Buddha standing between to assistants, and this sculpture is of a typical Môn style influenced by the Gupta art (this motif is met with in many stucco reliefs found in Nakhon Pathom near to the great stupa there). As regards No. 3 this again represents the Buddha but here the style seems to belong to a later period.

About photograph No. 4 Professor Cœdès says : «If it is a newborn child, the person standing to the left, is holding in his arms (and the Professor is not sure on this point) it might represent the prediction of the rishi Asita».

---

[1] P. Dupont, *La dislocation du Tchen-la et la fondation du Cambodge angkorien*, in *BEFEO*, XLIII.

It is very much to be desired that the Archæological Service of The Fine Arts Department in Bangkok should take the necessary steps to have this ancient site properly and thoroughly explored as soon as possible. An exact plan of the old town should be drawn up and good and clear photographs taken of all the carved slabs. In the case that photographing of the more worn and indistinct sculptures should not be possible an artist familiar with Buddhist iconography (not difficult to find among Siamese artists) might copy them with ink and pencil. Let us hope that this will be carried out in a near future!

Sorgenfri, Denmark, 15th August 1951.

Additional note

In my «Complément à l'Inventaire descriptif des Monuments du Cambodge», *BEFEO,* vol. XXII (1923), p. 78, under the head lines of Kamalasai, I mention a place of archæological interest called Bān Müang Sung Yāng, saying that at this village is found a sanctuary of bricks and some stone sculptures. This information was due to hear-say as I, due to my duties as an Assistant Inspector-General of the Gendarmerie, had no time to visit the place myself. When looking on the map attached to my Complément it will be seen that Bān Müang Sung Yāng is identical with Müang Fā Dēt Sung Yāng, or Kanŏk Nakhon, only the distance of that place from the amphō office in Kamalasai is not 15-16 kilometres but much less. Kanŏk Nakhon means «the City of the Rice Flower».

E. S.



2
The Buddha standing between two assistants.



3
The Buddha
(the scene here depicted
is difficult to identify).



1
The Buddha
(standing in a grove).



4
The prediction of Asita.

DIVERSITÉ ET RYTHME
DES FONDATIONS ROYALES KHMÈRES

par

Philippe STERN

En Extrême-Asie (Inde et Indochine), nos recherches s'efforcent de reconstituer l'évolution de certains arts religieux et traditionnels. La méthode se base sur la convergence du développement de nombreux motifs permettant d'établir des styles, la contiguïté entre ces styles, et, également, leur ordre de succession. Ainsi se forme peu à peu une chaîne continue qu'on tâche d'attacher ensuite, si possible, à quelques dates certaines. D'assez nombreux résultats ont pu être ainsi enregistrés et une partie contrôlée. Mais, sur divers points, histoire de l'art et histoire des religions interfèrent. Bien que désirant nous borner au domaine de l'art, nous avons été ainsi déjà amené à examiner le problème du « temple-montagne khmèr, du culte du liṅga et du Devarāja » (*BEFEO,* t. XXXIV, fasc. 2, 1935, p. 611), court travail qui posait l'idée du « temple-montagne » et distinguait les deux principaux éléments qui constituent le temple khmèr. La présente étude se raccorde à cet article et tente de poursuivre plus avant.

Plusieurs conceptions générales éclairant l'esprit religieux khmèr nous ont semblé surgir du premier panorama historique ramassé et précis qu'on ait composé sur l'*Histoire ancienne des États hindouisés d'Extrême-Orient* (1944). M. Cœdès, auteur de ce livre, s'est efforcé également de mettre au point récemment la question longtemps discutée de la destination funéraire des grands monuments khmèrs (Cœdès, *BEFEO,* 1940, p. 315, idée reprise et résumée dans Cœdès : *Pour mieux comprendre Angkor,* 1943). Les conceptions qui nous sont apparues ainsi ont sinon supprimé, du moins atténué nettement les difficultés contre lesquelles était venue buter notre précédente étude. Mais elles ne présentent, avouons-le, ni la même certitude, ni la même possibilité de vérification que les résultats enregistrés en histoire de l'art : tendances plutôt que notions délimitées, leur probabilité et surtout leur valeur comme directions de recherches nous ont amené cependant à les exposer ici. Et ceci d'autant plus volontiers que M. Cœdès, dont les ouvrages ont déclenché ces réflexions, a bien voulu nous aider, reprenant certaines de ses traductions anciennes, nous indiquant les diverses inflexions possibles du sens de certains textes, examinant avec nous ces conceptions, les modifiant sur certains points, les développant sur d'autres. Une part de ce qu'il peut y avoir de valable ici lui revient

---

(1) *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient* = *BEFEO.* — Cœdès, *Inscriptions du Cambodge* = Cœdès, *IC.* — Barth et Bergaigne, *Inscriptions sanscrites du Campā et du Cambodge* = Barth et Bergaigne, *ISCC.* — *Journal asiatique* = *J. As.*

donc. C'est d'ailleurs depuis de longues années en nous renvoyant la balle que bien des progrès ont pu être enregistrés dans nos études, chaque résultat, en histoire et philologie d'une part, en archéologie et histoire de l'art d'autre part, suscitant, du côté opposé, de nouvelles perspectives.

Nous résumerons brièvement plus loin, pour le lecteur non spécialiste, l'état actuel des questions envisagées, point de départ du présent travail. Auparavant, nous voudrions dégager les lignes générales que nous avons cru voir apparaître et tenter d'éclairer certains points obscurs jusqu'ici. Pour la commodité de notre exposé, nous en donnons d'abord les résultats sans preuves. C'est par l'étude de ces mêmes conceptions à travers l'histoire khmère, étude qui suit (p. 662) qu'on verra ce qui les appuie et nous a amené à les proposer.

*
* *

Une première idée s'est imposée à nous. Tout au moins dans les fondations importantes et royales, *deux types différents de temples khmèrs* semblent exister répondant aux deux éléments principaux que nous avions dégagés en histoire de l'art et dans notre précédent article sur le «temple-montagne» khmèr (*BEFEO*, t. XXXIV, fasc. 2, 1935, p. 611) : la *«tour-sanctuaire»* (*prāsāt*) d'une part, la *«pyramide à degrés»* du «temple-montagne» (symbolisant la montagne divine, centre du monde des dieux) d'autre part. Il ne s'agit donc plus seulement de deux éléments, séparés à l'origine, qui s'uniraient dans les grands «temples-montagnes».

Un temple différent du «temple-montagne» paraît se maintenir, temple destiné surtout à assurer le salut religieux des ancêtres, avec une tour-sanctuaire par ascendant. *Mais ce «temple aux ancêtres» ne comporterait pas la pyramide du «temple-montagne».*

Opposé à ce type serait le *«temple royal», caractérisé par la «pyramide à gradins»* ou une construction analogue à l'époque tardive, avec, dressé au centre et au sommet, le liṅga portant le nom du roi uni à celui de Çiva, liṅga assurant la stabilité du royaume, liṅga accompagné, du moins jusqu'au milieu du xe siècle, par les huit «mūrti» (aspects) du Dieu.

Ce temple en effet, lié aux idées de monarchie universelle, serait centre du monde des hommes comme le mont sacré est centre du monde des dieux. Des tours sanctuaires s'y surajouteraient. Ces conceptions se modifieraient un peu vers la fin de l'art khmèr.

S'il en est ainsi, certains redoublements de temples, sous le même règne et dans la même ville, se comprennent mieux, redoublements qui nous avaient beaucoup surpris : Práḥ Kô et Bàkoṅ; Mébôn oriental et Prè Rup; Tà Prohm ainsi que Práḥ Khăn («temple aux ancêtres» dédoublé) suivi du Bàyon.

D'après les exemples trop peu nombreux que nous pouvons contrôler, les «temples aux ancêtres» seraient consacrés surtout *aux ancêtres directs du roi* (parents et grands-parents) qui peut-être parfois n'étaient pas royaux.

Dans le «temple aux ancêtres», nous trouvons quelquefois aussi, mais assez rarement semble-t-il, des ancêtres par alliance, soit parce que ces derniers sont haut placés et royaux, soit — conception de M. Pierre Dupont — parce qu'ils étaient possesseurs du sol.

Cet hommage rendu à des humains unis à un dieu dans le «temple aux ancêtres» (et éventuellement aussi, dans le «temple-montagne») semble être une coutume qui s'affirme chez les Khmèrs à la fin du IXe siècle, puis évolue en s'étendant toujours davantage (Cœdès, «Note sur l'apothéose au Cambodge», *Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1911, p. 38). Pour les rois, il s'accompagnait d'un nom posthume indiquant, en général, le séjour divin où le roi était censé résider. Mais si on donne parfois à cet usage, par rapprochement avec la coutume romaine, le nom d'apothéose, il ne comporte pas, croyons-nous, la même affirmation de soi un peu mégalomane qu'il avait en Occident. Il s'agit moins de devenir dieu, que de se perdre en la divinité, dans le séjour divin et, en se désindividualisant, de sortir par cela même de la transmigration et d'atteindre à la délivrance. Le culte, dans la «tour sanctuaire» ainsi consacrée, était destiné au dieu mais bénéficiait à l'homme, comme en Europe une messe perpétuelle instituée pour le salut d'une âme. Les formules employées sont en général : «pour l'augmentation du *dharma*» (valeur religieuse qui, chez les Khmèrs, a le plus souvent un sens funéraire); «pour le bonheur» (céleste); «au bénéfice»; «pour l'augmentation du mérite»; «pour la fortune»; «pour obtenir le ciel»; «pour la délivrance». La statue divine est alors parfois dite «à la ressemblance», bien qu'il ne s'agisse jamais, sauf à la fin de l'art khmèr, de véritables portraits. Elle a été établie, on y insiste, selon les règles, selon les rites, etc. Détail curieux : sauf une fois à Práḥ Kô (premier «temple aux ancêtres» peut-être), le nom divin donné au roi n'est pas employé pour la statue ou le liṅga de la «tour sanctuaire» qui lui est consacré dans un «temple aux ancêtres». Quand nous connaissons le nom — ce qui est assez rare — c'est le nom humain qui est employé lié à celui de Çiva (Içvara) avec de plus, assez souvent, le titre de *varman* (qui n'existe pas pour le liṅga royal du «temple-montagne»). Il est possible — idée de M. Cœdès — que ce nom en «varman» soit surtout ou uniquement employé pour les rois qui avaient un liṅga royal à leur nom sur un «temple-montagne» et pour différencier la statue d'ancêtre de ce liṅga.

Mais ce culte pour le salut de tel humain institué, il ne semble pas qu'il y ait lieu de le renouveler ailleurs, en tout cas jamais, semble-t-il, dans la même ville. Plusieurs tours-sanctuaires ne paraissent pas pouvoir être consacrées à un même roi défunt, au moins dans la même région. Cela entraînera des conséquences intéressantes.

Si, comme nous le croyons, le «temple aux ancêtres» est réservé aux ancêtres directs (ou par alliance quand ils sont haut placés), en seraient exclus les rois antérieurs non ancêtres et les ancêtres royaux et mythiques lointains. Remarquons que lorsque, par deux fois, les inscriptions qui nous sont parvenues indiquent une consécration de tour-sanctuaire *dédiée au roi précédent, non ancêtre mais cousin du roi fondateur, ce n'est pas dans le «temple aux ancêtres» que sont érigées ces images, mais dans le «temple-montagne»*. De même, semble-t-il, pour les ancêtres royaux plus ou moins mythiques de l'ancien temps qui auraient une valeur royale et non familiale.

Bien souvent — M. Cœdès nous l'a fait remarquer — les rois (sauf certains usurpateurs bien entendu) tâchent de se rattacher à leurs prédécesseurs et ancêtres en plaçant le «temple aux ancêtres» en liaison avec une fondation du règne précédent. C'est ainsi que Yaçovarman Ier fonde son «temple aux ancêtres» dans une île au milieu du bassin que son père avait fait creuser. Le fils de Yaçovarman édifia, semble-t-il, son «temple aux ancêtres» au pied du Bàkhèṅ, «temple-montagne» de son père, temple aux ancêtres non identifié mais dont nous savons l'existence par l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ. Rajendravarman, dit parfois Rājendravarman II, neveu et quatrième successeur de Yaçovarman Ier, placera son «temple aux ancêtres»

dans l'île du bassin que Yaçovarman avait creusé. Il imite ainsi Yaçovarman lui-même qui, nous venons de le voir, fit une fondation analogue dans l'île du bassin creusé par son père. Jayavarman VII enfin, d'après nos études, commencera les nombreuses adjonctions qui se succédèrent dans les temples bouddhiques récents par le Práḥ Khǎn de Kǒmpoṅ Thoṃ en y construisant tout d'abord l'«enceinte de domaine» qui est exactement contemporaine de l'enceinte de domaine du Práḥ Khǎn d'Angkor consacré à son père. Or le temple principal de Práḥ Khǎn de Kǒmpoṅ Thoṃ est peut-être une fondation de ce dernier, le roi Dharaṇīndravarman II (voir p. 683). Enfin — et ceci est encore une remarque de M. Cœdès — il n'est pas impossible que la curieuse position de Práḥ Kô (premier «temple aux ancêtres» peut-être?) sur le côté et fort loin du centre de l'enceinte qui l'enserre, soit dûe au fait qu'il se rattacherait à une fondation antérieure occupant le centre de cette enceinte. Rien n'a été retrouvé sur ce point mais peut-être s'agissait-il d'une construction en matériaux légers? Aucune «pyramide à degrés» en matériaux durables antérieure à Bàkoṅ n'a été en effet signalée dans cette région de Práḥ Kô où s'étendait l'ancienne capitale de Hariharālaya et où le roi-dieu (qui pour nous est le liṅga royal) avait été ramené après la fondation de son culte au Kulên par Jayavarman II (l'inscription de Sdǒk Kǎk Thoṃ est formelle sur ce point). Il n'est donc pas impossible que le «temple-montagne» du liṅga royal pendant la fin du règne de Jayavarman II et pendant le règne de Jayavarman III ait été en matériaux légers et ait occupé le centre de l'enceinte de Práḥ Kô. On comprendrait alors qu'un «temple aux ancêtres» soit venu se placer dans cette même enceinte et à proximité, mais il ne s'agit là, avouons-le, que d'une bien frêle hypothèse.

Concluons en rappelant que si le «temple aux ancêtres», après avoir pris une forme très nette à Práḥ Kô et à Lolei — tours-sanctuaires alignées sur le même piédestal, hommes devant, femmes derrière — se modifie ensuite, il n'aura jamais, s'il est seulement «temple aux ancêtres», la forme de la «pyramide à degrés» qui restera le signe distinctif du «temple-montagne» royal et il ne comportera ni le liṅga au centre portant le nom du roi lié à celui de Çiva sans le titre de «varman», ni la multiplication des liṅga ou des formes de Çiva liée aussi au symbolisme royal.

En opposition, semble-t-il, avec ce «temple aux ancêtres» est le «temple-montagne» royal. Ce dernier paraît être obligatoirement une «pyramide à degrés», imitation, au centre du monde des hommes, de la montagne divine, centre du monde des dieux. Que cette «pyramide à gradins» soit le symbole de la montagne divine, on ne peut en douter car un fronton de Bantãy Srĕi représente ainsi le mont Kailāsa ébranlé par Rāvaṇa.

Au sommet et au centre de cette «pyramide» est la «tour-sanctuaire» contenant le liṅga ayant le nom du roi lié à celui de Çiva (mais sans le titre de *varman*): Indreçvara, Yaçodhareçvara, Rājendreçvara, etc. Ce liṅga royal symbolise évidemment la puissance créatrice du dieu et par cela même celle du roi. Il est lié aussi à la stabilité du royaume : certaines inscriptions mentionnent ce terme (Mébǒn oriental, *BEFEO*, t. XXV, p. 352, stance 218).

Autour de ce liṅga royal, placé au sommet et au centre du temple, sont généralement les huit *mūrti* de Çiva (huit liṅga à l'origine et pendant une période assez longue), c'est-à-dire les huit formes de Çiva, les huit aspects de la nature créée (nature naturée de Spinoza) en face de la nature créante (nature naturante) du liṅga central (inscription de Bàkoṅ, stance 25, Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, I, p. 34; inscription du Mébǒn oriental, stance 208, *BEFEO*, 1925, p. 351; inscription de Prè Rup, stance 282, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Ces huit *mūrti* semblent ainsi repré-

senter la terre entière en connection peut-être avec les huit *lokapāla*, gardiens des huit directions dont parle l'inscription de Prè Rup (stance 278, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Nous voyons ainsi le roi étendant de tous côtés sa domination sur le monde des hommes, constitué par les huit formes qui résument sans doute l'univers entier : on sait combien l'idée de Cakravartin, monarque universel, imprègne depuis des temps anciens la pensée indienne. Cette idée semble ressortir également de la partie de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ indiquant la fondation du culte royal du *devarāja*. Dans la partie khmère, on nous indique que le brahmane nommé Hiraṇyadāma, expert en science magique, vint de *Janapada*, parce que S. M. les Pieds sacrés Parameçvara (Jayavarman II) l'avait invité à accomplir une cérémonie telle qu'elle rendit impossible pour ce pays-ci des Kambuja toute allégeance vis-à-vis de Javā, telle qu'elle rendit possible l'existence d'un maître sur la terre absolument unique qui fût Cakravartin (*BEFEO*, t. XLIII, p. 109).

Ce devarāja, nous avions déjà pensé il y a une quinzaine d'années (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 611) qu'il s'identifiait avec le liṅga royal du temple-montagne. M. Pierre Dupont, après avoir semblé revenir à l'ancienne idée d'un liṅga particulier que les rois auraient transporté avec eux de capitale en capitale (*BEFEO*, t. XLIII, p. 64), se demande maintenant s'il ne s'agit pas, comme nous l'avions suggéré en 1935, d'un rituel (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 614)? Ce rituel était-il appliqué sur le temple-montagne? Ce n'est pas certain, mais c'est probable. En tout cas la conception gênante du liṅga unique changeant de lieu semble exorcisée par une étude plus approfondie de la phrase de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ qui avait suscité cette hypothèse. M. Cœdès, dans une conférence récente (résumée dans *Conferenze*, 1952, p. 14), indique que l'idée du liṅga transporté vient simplement d'une mauvaise interprétation de la phrase en question qui, « loin de parler comme on l'a cru d'une seule et même image résidant dans toute capitale où les rois la conduisirent », dit textuellement : « Quant aux différents (ou divers) *kamrateṅ jagat ta rāja* [*devarāja*] (ou aux *kamrateṅ jagat* [ou *devarāja*] des différents rois), quelles que soient les capitales où les rois sont allés, ils ont été amenés aussi comme *kamrateṅ jagat* associés aux règnes des rois qui se sont succédé ».

Fonder un temple-montagne nouveau a chance d'être lié à une cérémonie comme celle du Cakravartin, monarque universel, et correspondre à la fondation d'une nouvelle ville, centre supposé du monde que régit le roi. C'est M. Pierre Dupont qui a attiré notre attention sur ce point. Il semble que, pendant la première époque de l'histoire khmère, les constructions en matériaux durables étant moins importantes, on ait moins hésité sans doute à se transporter assez loin pour fonder vraiment une nouvelle ville à chaque règne de roi prétendant au titre de Cakravartin. A partir du moment où les monuments religieux furent plus considérables, on hésita sans doute à s'éloigner et à tout reconstruire. Il y eut alors changement symbolique de centre, semble-t-il, dans une agglomération restant encore en contact avec la ville précédente. Il en fut sans doute ainsi pour Bàkoṅ par rapport à l'ancienne ville de Hariharālaya, pour Bàksĕi Ćàmkrŏṅ par rapport au Bàkèṅ et à la première ville d'Angkor, pour le Mébŏn oriental et Prè Rup créant ce que nous avons appelé la « Ville de l'Est » à Angkor, enfin — toujours à Angkor — pour Tà Kèv, le Phīmānàkàs, le Bàphûon, Angkor Vat peut-être si ce n'était pas seulement un mausolée, pour le Bàyon finalement.

Remarquons que nous trouvons sur des inscriptions diverses relatives aux temples-montagnes des phrases ayant une certaine résonance avec l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ et peut-être la cérémonie du Cakravartin. Il en est ainsi de : « selon la coutume royale » (inscr. de Bàkoṅ) ou de « pour accomplir les devoirs royaux » (inscr. du Mébŏn oriental) dans les deux cas en connection avec ces huit formes

créées de Çiva. «Il a érigé les huit corps (*mūrti*) du Seigneur, nommé selon la coutume royale (?) qui sont les formes de la terre, du vent, du feu, de la lune, du soleil, de l'eau, du vide et du sacrifiant», dit l'inscription du Bàkoṅ (stance 25, Cœdès, *IC*, I, p. 34). «Et ce grand guerrier (Rājendravarman), qui accomplissait les devoirs d'un roi, érigea cette statue de Viṣṇu et de Brahmā, de même que huit liṅga du (dieu) aux huit formes (Çiva)», dit l'inscription du Mébōn oriental (stance 208, *BEFEO*, 1925, p. 351). Malheureusement, à Bàkoṅ, il s'agit d'une partie mutilée de l'inscription dont la lecture n'est pas sûre, et, pour le Mébōn oriental, cette phrase peut aussi bien s'appliquer à l'ensemble de la fondation du «temple-montagne» — ce qui d'ailleurs serait également important — qu'aux huit formes de Çiva représentant le monde créé.

Cette conception du dieu sous neuf aspects, un aspect unique créateur et huit formes créées, semble très ancienne et remonter, sous une apparence d'ailleurs différente, jusqu'à l'Égypte. Il n'est pas impossible qu'elle ait été transmise au monde indien par l'intermédiaire du gnosticisme et par ce chemin qui s'ouvrit en Iran au IIIe siècle grâce au manichéisme.

Le «temple-montagne» nous paraît donc constitué : 1° par la «pyramide à degrés» représentant la montagne divine, pyramide qui se maintiendra jusqu'à la fin de l'art khmèr quitte à être légèrement modifiée; 2° par le symbole central unissant le roi au dieu, liṅga portant le nom du roi lié à celui de Çiva pendant longtemps, puis, vers la fin de l'art khmèr et pour des cultes non çivaïtes, statue jouant le même rôle; 3° enfin par les huit formes de Çiva figurant le monde créé et répondant au liṅga central, huit formes que nous voyons se perpétuer au moins jusqu'à la fin du règne de Rājendravarman (Prè Rup, 961).

Le «temple-montagne» se complète par des «tours-sanctuaires» dédiées à des divinités et même à des humains liés au dieu, mais, d'après le petit nombre d'exemples que nous connaissons, il s'agirait plutôt pour ces derniers, soit de rois précédents de la même génération, cousins par exemple (Jayavarman III à Bàkoṅ; Harṣavarman II à Prè Rup), soit d'ancêtres royaux lointains et mythiques mais non directement familiaux (la reine du [roi] qui réside dans l'Indraloka à Bàkoṅ, Viçvarūpa à Prè Rup) [stances 30 et 32 de Bàkoṅ et stances 281 et 279 de Prè Rup, Cœdès, *IC*, I, p. 35 et 32, 140 et 76]. Quant aux ancêtres indirects ayant régné sur le Cambodge, ils pouvaient sans doute être honorés, ou dans le «temple-montagne» (exemple à Prè Rup), ou dans le «temple aux ancêtres» (exemple à Práḥ Kô).

A ces deux types de temples s'ajoutent les *fondations d'intérêt public, à la fois religieuses et sociales, pour l'expansion religieuse et le bien-être de la population :* bassins et travaux hydrauliques surtout, ermitages, puis, plus tard, hôpitaux et gîtes d'étape. Ajoutons les restaurations de villes et le rétablissement du culte, après restauration ou terminaison de l'édifice avec consécration nouvelle, dans les sanctuaires délaissés ou ruinés par la guerre.

Ces fondations d'intérêt public, qui ne comportent pas le plus souvent l'édification de monuments en matériaux durables, ont pourtant une grande importance et nous les rencontrons constamment.

Ces travaux hydrauliques semblent à la fois être d'utilité publique et avoir une valeur symbolique et cosmique — MM. Cœdès et Filliozat nous l'ont fait remarquer — en liaison avec le «temple-montagne». On sait que la montagne divine, centre du monde des dieux, était entourée par l'océan. Or, bassins et fossés sont constamment appelés «océans» dans les inscriptions. Une inscription sous Jayavarman VII (inscription des Pràsāt Cruṅ) est formelle : les fossés de la ville symbolisent l'océan (*BEFEO*, t. XXVIII, 1928, p. 88). Il est possible que les larges douves d'Angkor

Vat aient joué le même rôle par rapport au temple et qu'à différentes reprises les longs bassins répondent en tant qu'océans à des «temples-montagnes» : le Bàrày occidental d'Angkor dont le Mébôn est du style du Baphuon correspondrait à ce dernier, une inscription semble l'indiquer (Cœdès, *IC*, III, p. 4 et 10); le Bàrày oriental d'Angkor, creusé par Yaçovarman, équilibrerait le Phnoṃ Bàkhèn ajouté ensuite; le bassin d'Hariharālaya (Indrataṭāka) serait en liaison avec Bàkoṅ.

Diversité des fondations royales, indique notre titre. Cette diversité, nous venons de la voir et elle explique que plusieurs importants monuments royaux soient juxtaposés sous le même règne. Mais il n'y a pas seulement différence entre ces fondations, *leur succession semble obéir à un certain rythme.*

Toujours ou presque toujours, les fondations d'intérêt public viennent d'abord et sitôt l'avènement. Pour Indravarman par exemple, les inscriptions répètent : «dès qu'il eut reçu le pouvoir royal, il fit cette promesse : dans cinq jours je commencerai à creuser, etc.». Il s'agit du grand bassin allongé nommé Indrataṭāka et situé au nord de la capitale (Hariharālaya). Il en sera de même pour Yaçovarman Ier et Jayavarman VII.

Après ces fondations d'intérêt public, suit le «temple aux ancêtres», devoir familial en quelque sorte pour le bonheur et la délivrance des parents, grands-parents, etc., devoir essentiel (Práḥ Kô pour Indravarman; Lolei pour Yaçovarman; Mébôn oriental pour Rājendravarman; Tà Prohm et Práḥ Khān d'Angkor pour Jayavarman VII).

Ce devoir envers les ancêtres paraît souvent précéder le devoir royal par excellence : la consécration du «temple-montagne» qui n'est édifié et inauguré en général qu'un certain temps après (Phnoṃ Bàkhèn pour Yaçovarman; Prè Rup pour Rājendravarman; le Bàyon pour Jayavarman VII).

Si nous considérons donc les quatre grands règnes dont nous avons pu suivre le rythme, pour trois d'entre eux les fondations d'intérêt public existent dès le début du règne (Indravarman, Yaçovarman Ier, Jayavarman VII) et pour le quatrième ont d'assez fortes chances d'être à ce moment (Rājendravarman). Trois fois également le «temple aux ancêtres» précède le «temple-montagne» royal : Lolei suivi du Bàkhèn; Mébôn oriental — où exceptionnellement le «temple-montagne» a été réuni au «temple aux ancêtres» — suivi de Prè Rup, «temple-montagne» aux caractéristiques particulièrement marquées; enfin Tà Prohm et Práḥ Khān d'Angkor — «temples aux ancêtres dédoublés» — précédant le Bàyon. Dans le quatrième règne, le plus ancien, le «temple aux ancêtres» précède également le «temple-montagne», mais de deux ans seulement, et ce «temple-montagne» (Bàkoṅ) étant beaucoup plus considérable et par conséquent plus long à construire que le «temple aux ancêtres» (Práḥ Kô), les deux temples ont ainsi chance d'avoir été commencés en même temps, dès le début du règne.

Ainsi, partout où nous avons pu le vérifier, les trois grands devoirs royaux se succèdent dans le même ordre. Il en est peut-être presque toujours ainsi.

Mais une conception nouvelle complique et enrichit le problème : celle du «temple-mausolée». On avait autrefois un peu hâtivement considéré les temples comme des tombeaux. L'idée fut reprise plus sérieusement par Przyluski surtout, et, également, par M. Bosch. M. Cœdès qui commença par réagir contre les conceptions de Przyluski, reprit, en faveur de découvertes nouvelles, l'étude dans son ensemble (*BEFEO*,

1940, p. 315 et suiv.). Il conclut — et nous sommes entièrement d'accord avec lui — qu'il n'y a pas antinomie entre l'idée de temple et celle de tombeau, mais que certains monuments, temples à l'origine, sont très probablement devenus tombeaux — les restes du souverain y étant déposés — sans cesser pour cela d'être temples : ce seraient des « temples-mausolées ».

M. Cœdès s'appuie pour proposer une telle hypothèse sur les cuves khmères retrouvées dans certains temples, sur l'analogie avec des coutumes d'Indonésie, sur des traditions indigènes, enfin sur le témoignage du voyageur chinois du XIIIe siècle : Tcheou Ta-kouan. Selon une tradition indigène, Prè Rup est considéré comme un monument funéraire. Ce nom signifie en effet « retourner la forme » (corps ou statue ou cendres imitant un corps), rite funéraire. L'inscription de Prè Rup a, de plus, sur certains points, des résonances funéraires (voir p. 677). Angkor Vat, d'après une tradition rapportée par Tcheou Ta-kouan, serait le tombeau du mythique Lou-pan (*BEFEO*, II, p. 143, traduction Pelliot). Mais le texte le plus important est celui où ce même Tcheou Ta-kouan, généralement bien informé, indique, dans le chapitre sur les morts, que « *le souverain est enterré dans une tour*, mais je ne sais, dit-il, si l'on enterre son corps ou seulement ses os » (*BEFEO*, II, p. 163, traduction Pelliot).

Remarquons que Prè Rup et Angkor Vat sont des « temples-montagnes ». C'est, semble-t-il, surtout ou uniquement le « temple-montagne », temple royal par excellence qui, éventuellement, aurait été transformé en « temple-mausolée ». Et ceci, sans doute, nous le verrons plus loin, pour le souverain qui a sa tour-sanctuaire au sommet, pour lui seul, et non pour son épouse.

La transformation d'un « temple-montagne » en « temple-mausolée » ne semble pas avoir eu lieu avant Yaçovarman, mort en 900. En effet, les grands rois qui précèdent ce dernier depuis la rénovation de la puissance khmère par Jayavarman II (moment à partir duquel nous connaissons mieux l'histoire khmère) jusqu'à Yaçovarman ont reçu leur hommage funéraire dans des tours-sanctuaires de « temples d'ancêtres », tours-sanctuaires élevées pour eux par leurs successeurs : Jayavarman II à Práḥ-Kô, Jayavarman III à Bàkoṅ, Indravarman à Loleï.

Pour les rois suivants, nous ne savons où ils furent honorés. Harṣavarman Ier a fondé un « temple aux ancêtres » (inscription de Bàksĕi Čămkrŏṅ), mais nous ignorons si une tour-sanctuaire était consacrée à son père Yaçovarman Ier ? Nous ignorons donc si les honneurs funèbres furent rendus à ce dernier dans un « temple aux ancêtres » ou dans son propre « temple-montagne », le Phnoṃ Bàkhèṅ devenu « temple-mausolée ». Une très légère présomption en faveur de cette dernière possibilité est le nom ancien d'Angkor. Les villes en effet portent souvent, à partir de Jayavarman II, un nom de divinité (qui peut d'ailleurs être également nom royal) : Indrapura, Amarendrapura (ville de l'Indra des immortels), Hariharālaya, Liṅgapura, Çivapura, etc., alors que le nom ancien d'Angkor est celui de son fondateur : *Yaçodharapura*. On peut se demander si à cette fondation de capitales ne correspond pas une divinisation royale plus marquée avec un premier « temple-mausolée » : Yaçodhareçvara, le Phnoṃ Bàkhèṅ.

C'est seulement pour Jayavarman IV, le roi qui bâtit Kòḥ Ker, qu'une indication un peu plus nette, bien qu'encore très frêle, peut être formulée. Son mausolée serait la « pyramide à degrés » du Pràsàt Thoṃ de Kòḥ Ker. En effet, son fils, Harṣavarman II, ne règne que deux ans, et il ne fit aucune fondation importante, ni « temple aux ancêtres », ni « temple-montagne », le silence de l'inscription de Bàksĕi Čămkrŏṅ le prouve (voir p. 658). Sa propre mère ne reçut les honneurs funèbres que pendant le règne suivant, celui de Rājendravarman, qui assura à la fois à Prè Rup ces honneurs funèbres à son cousin Harṣavarman II, roi précédent, ainsi

qu'à la mère d'Harṣavarman II, mais non au père de ce même roi : Jayavarman IV. Pourquoi? Ne serait-ce pas parce que Jayavarman IV aurait déjà eu son «temple-mausolée» au Pràsàt Thoṃ de Kòḥ Ker, «temple-montagne» et mausolée uniquement royal où son épouse, mère d'Harṣavarman II, ne pouvait être honorée? On comprendrait ainsi la présence à Prè Rup du roi Harṣavarman II et de sa mère, épouse de Jayavarman IV, mais non de ce dernier. Ajoutons que certaines colonnettes des gopura de Kòḥ Ker présentent un aspect correspondant pour l'évolution au stade des colonnettes de Prè Rup (961), aspect différent de celui des autres colonnettes de Kòḥ Ker (vers 930). Les gopura ont donc peut-être été surajoutés au moment où le Pràsàt Thoṃ de Kòḥ Ker serait devenu un mausolée.

Des conséquences découlent de cette conception du «temple-mausolée». Là où nous avons une consécration funéraire dans une tour sanctuaire érigée aux règnes suivants, inutile peut-être de chercher le «temple-mausolée», et c'est le cas, nous l'avons vu, des rois régnant de 802 à 889 (Jayavarman II, Jayavarman III, Indravarman). Par contre, quand, ensuite, existerait un «temple-mausolée», il a pu sembler superflu de consacrer au roi ainsi honoré une tour-sanctuaire dans un «temple aux ancêtres» ou autre des règnes suivants. Il n'est pas impossible, de plus, que le «temple-montagne» transformé en «temple-mausolée» devienne impropre par cela même au culte royal, d'où pour les successeurs nécessité plus grande de construire sans trop tarder un «temple-montagne». C'est peut-être la raison pour laquelle Rājendravarman unit à son «temple aux ancêtres» un «temple-montagne» au Mébȏn oriental d'Angkor (952), initiative nouvelle et peut-être unique, et qu'un culte analogue semble, d'après l'inscription de Bàksĕi Cǎmkrȏṅ, exister déjà en ce même lieu (île où sera construit le Mébȏn), dès 948, quatre ans seulement après le début du règne qui ne commence pas à Angkor même.

Bien que nous n'ayons pas voulu aborder la question des origines des conceptions ici étudiées, nous devons signaler une conférence récente de M. Cœdès (1951, dans «Conferenze» de l'Institut italien pour le Moyen et l'Extrême-Orient). Alors que les influences indiennes continuent à nous paraître prépondérantes dans la formation de la sculpture khmère, M. Cœdès signale des analogies avec la Chine, qu'il ne faut pas «pousser trop loin», dit-il, mais qui n'en sont pas moins frappantes. Ces analogies semblent être les suivantes. Tout d'abord, Dieu du sol général et Dieu du sol particulier à l'Empereur en Chine, double conception que nous rencontrons séparée en Chine et que nous retrouvons assez analogue mais unie chez les Khmèrs. En Chine, ce Dieu était adoré sur un tertre carré comme la terre, tertre non sans rapport avec les «temples-montagnes» khmèrs. Ce Dieu du sol en Chine était représenté par un pilier de pierre si proche d'un liṅga que Tcheou Ta-kouan, lors de sa visite à Angkor vers la fin du XIIIe siècle, disait à propos du liṅga royal : «c'est un bloc de pierre assez semblable à la pierre de l'autel du Dieu du sol en Chine». Et nous ajoutons que chez les Khmèrs, le mont Mandara du barattage de la mer de lait est le plus souvent représenté par un pilier cosmique. M. Cœdès indique encore qu'en Chine un roi vassal investi recevait une motte de terre prise à l'autel du Dieu du sol impérial; chez les Khmèrs, un «résidu» du liṅga royal fut donné par Yaçovarman à un brahmane chapelain du roi qui devait faire une fondation nouvelle. Une expédition victorieuse devait en Chine se terminer par une offrande au Dieu du sol; un général victorieux khmèr fit don de son butin au liṅga du «temple-montagne» d'Udayādityavarman. En Chine, une nouvelle dynastie érigeait un nouveau Dieu du sol privé et désaffectait le précédent, mais continuait à lui servir les offrandes qu'on apportait aux morts; or, au Cambodge, quand le

roi mourait, son successeur s'il désirait tout au moins devenir Cakravartin, semble-t-il, traçait, au moins symboliquement, une nouvelle ville et érigeait au centre un nouveau temple du liṅga royal, l'ancien devenant probablement le mausolée du roi qui l'avait édifié. En Chine enfin, le grand Dieu du sol était placé au centre du palais, en face du temple des ancêtres. Distinction et opposition analogues chez les Khmèrs. *C'est même exactement l'opposition que nous avons tenté de dégager ici sans songer à la Chine.*

Naturellement, ces rapprochements peuvent venir soit d'une influence directe de la Chine sur le Cambodge aux temps historiques, soit de caractères généraux qui se seraient étendus à une époque plus ancienne sur un territoire comprenant la Chine mais beaucoup plus vaste qu'elle. Il n'est d'ailleurs pas impossible qu'il y ait une superposition de ces deux formes de rapprochements.

*
* *

Tout ceci résume d'assez nombreuses observations qui seront détaillées plus loin. Malheureusement *nous ne connaissons, grâce à certaines de leurs inscriptions de fondation, que quatre grands règnes.* Les deux premiers se suivent : ce sont ceux d'Indravarman (877-889; inscriptions de Práḥ Kô 879, de Bàkoṅ 881) et de Yaçovarman (889-900; inscription de Lolei 893). Après quarante ans environ, période sur laquelle nous avons peu d'indications, nous retrouvons un troisième règne, éclairé par les inscriptions de fondation, celui de Rājendravarman (944-968; inscriptions du Mèbôn oriental 952 et de Prè Rup 961). Enfin, après une solution de continuité de plus de deux siècles où les précisions nous manquent presque complètement, le règne du dernier grand roi khmèr, Jayavarman VII (1181 à 1219 environ; inscriptions de Tà Prohm 1186, de Práḥ Khǎn d'Angkor 1191) nous montre que le *rythme* des trois sortes de fondations royales se maintient jusqu'à la fin de l'art khmèr.

Nous avons aussi, pour la période s'écoulant depuis la rénovation de la royauté khmère au début du IXe siècle jusqu'au milieu du Xe siècle *l'inscription de Bàksĕi Cǎmkrŏṅ dont on n'a jamais, à notre connaissance, signalé l'extrême importance archéologique.* A travers la phraséologie ampoulée et souvent fumeuse des stances d'éloges transparaît un véritable «catalogue» des grandes fondations royales pendant un siècle et demi environ : de 802 à 948. En recoupant ces indications par ce qu'apportent d'autres inscriptions ou d'autres précisions archéologiques, nous voyons que, là où nous pouvons vérifier, l'inscription de Bàksĕi Cǎmkrŏṅ semble mentionner, au moins vaguement, la plupart des édifices importants. Aussi, lorsqu'elle garde le silence concernant les fondations religieuses de certains règnes, il est très probable qu'aucun «temple aux ancêtres» et qu'aucun «temple-montagne royal» n'a été alors construit. Et cette forte présomption négative est pour nous plus précieuse encore que ce que l'inscription de Bàksĕi Cǎmkrŏṅ nous dit concernant les monuments, les confirmations ou adjonctions qu'elles nous apportent ainsi. Cette absence probable de fondations royales importantes concerne trois règnes : celui de Jayavarman III (850-877, successeur de Jayavarman II et prédécesseur d'Indravarman); celui d'Içānavarman II (attesté en 925, successeur d'Harṣavarman Ier et prédécesseur de Jayavarman IV le roi fondateur de Kòḥ Ker); celui d'Harṣavarman II (942-944, fils et successeur de Jayavarman IV et prédécesseur de Rājendravarman). Ainsi, bien que Jayavarman II ne soit revenu à Hariharālaya

que sans doute peu avant sa mort et n'ait probablement fait alors aucune fondation importante, son successeur Jayavarman III, d'après l'inscription de Bàksĕi Cāmkrŏṅ, ne semble avoir construit, pendant son règne de 27 ans (850-877), ni « temple-montagne », ni « temple aux ancêtres » dans cette capitale où il résida. Nous avons une confirmation de cette curieuse carence : Jayavarman II ne reçut l'hommage funéraire qu'au règne suivant, en 879, à Práḥ Kô.

L'inscription de Bàksĕi Cāmkrŏṅ, jointe à cinq inscriptions de fondation et aux nombreuses inscriptions digraphiques de Yaçovarman, font donc que nous sommes relativement renseignés pour la période qui va de 802, rénovation de la puissance khmère par Jayavarman II, à 968, fin du règne de Rājendravarman.

Ensuite, ce qui est bizarre, nous perdons pied : entre 968 et 1181 (date où, avec Jayavarman VII, nous retrouvons des inscriptions de fondation) s'étend, nous l'avons déjà indiqué, pendant plus de deux siècles, une zone d'imprécision pendant laquelle aucune inscription de fondation répondant à un temple important, que ce soit « temple-montagne » ou « temple aux ancêtres », n'est parvenue jusqu'à nous.

Nous sommes donc forcés de généraliser sur un nombre d'exemples trop réduits, ce qui rend hypothétiques certaines des conceptions ici dégagées.

Pour éviter de nous égarer, il faut nous souvenir que les conceptions religieuses, tout comme l'art, évoluent. Elles ne sont jamais statiques. Nous distinguons presque toujours — et c'est ici le cas — une période de formation, une période de fixation où ces conceptions se développent dans toute leur clarté et peut-être dans toute leur rigueur, puis une période où elles se transforment, se compliquent et s'enrichissent aux dépens souvent de leur logique première tout en se desséchant souvent.

M. Cœdès nous a fait remarquer qu'il en était ainsi pour le rythme et la diversité des fondations royales khmères. Avant la rénovation de la monarchie khmère ainsi que la fondation du culte royal par Jayavarman II, plusieurs des conceptions que nous étudions paraissent exister déjà mais non encore systématisées, semble-t-il. Dès 639, une statue est consacrée par le roi pour la délivrance de ses parents et sous le règne d'Içānavarman (avant 616-vers 635) un Harihara est érigé par un dignitaire « pour le bénéfice de ses parents » (Cœdès, *IC*, III, p. 145). En 716, un liṅga royal a été érigé à Sambór sur le Mékong et divers noms posthumes apparaissent aux VIIe et VIIIe siècles. Mais si certaines des idées et coutumes qui se fixeront plus tard se forment dans la région du Mékong dès les VIIe et VIIIe siècles comme le croit M. Cœdès, ce n'est qu'avec Jayavarman II, sur le Phnom Kulên, peu après 802, que se fonde le culte du roi-dieu — l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ est formelle sur ce point — et, croyons-nous, celui du liṅga royal.

Nous avons donc avec Jayavarman II une première systématisation des idées concernant le culte royal. Le « temple-montagne », peut-être déjà préfiguré à Ak Yŏm, est probablement réalisé pour la première fois à Krus Práḥ Àrăm Rŏṅ Cĕn, sur le mont Kulên.

Mais le successeur de Jayavarman II — le silence de l'inscription de Bàksĕi Cāmkrŏṅ l'indique — n'ayant sans doute construit ni « temple-montagne », ni « temple aux ancêtres » dans sa capitale Hariharālaya, c'est seulement avec Indravarman et son successeur Yaçovarman, le fondateur d'Angkor (877 à 889 et 889 à 900; inscriptions de Práḥ Kô, Bàkoṅ et Lolei), que les conceptions que nous nous efforçons de dégager apparaissent avec netteté et rigoureuse précision : « temple aux ancêtres » opposé au « temple-montagne » et rythme des trois moments : fondations d'utilité publique d'abord, puis « temple aux ancêtres » bien défini et sans

pyramide à gradins, enfin et après seulement, « temple-montagne » du liṅga royal.

De 900 à 944, nous entrevoyons (inscriptions de Bàksĕi Čàmkrŏṅ et de Kòḥ Ker et comparaison avec les monuments suivants) que ces conceptions se maintiennent et que naît peut-être l'idée du « temple-mausolée ».

Avec Rājendravarman (944-968, inscriptions de Bàksĕi Čàmkrŏṅ, du Mébŏn oriental et de Prè Rup), ces conceptions vont se développer, s'enrichir, s'assouplir et se compliquer : union du « temple-montagne » et du « temple aux ancêtres » au Mébŏn oriental (952), dissociation et affirmation du « temple-montagne » royal destiné peut-être à devenir « temple-mausolée » à Prè Rup (961).

Pour l'époque suivante (968 à 1181) la disparition des inscriptions de fondation ne nous permet pas de suivre les conceptions étudiées, mais nous constatons que le « temple-montagne » continue à être à l'honneur (Tà Keo ou Tà Kèv — Phĭmānàkàs — Bàphûon — Angkor Vat), et que, par une sorte d'extension et de démocratisation, les honneurs religieux et royaux assurant la délivrance s'étendent toujours davantage. De plus, le « temple-montagne » ne sera plus toujours çivaïte et une statue remplacera peut-être parfois le liṅga central.

La clarté réapparaît avec le dernier grand règne, celui de Jāyavarman VII (1181-1219 environ; inscriptions de Tà Prohm, de Práḥ Khǎn, des Pràsàt Črŭṅ, etc.) où nous retrouvons encore, transformées, les triples fondations et le rythme en trois temps : fondations d'utilité publique devenues hôpitaux et gîtes d'étapes, auxquelles s'ajoutent peut-être encore des bassins; « temple aux ancêtres » dédoublé par mégalomanie en deux grands temples, Tà Prohm et Práḥ Khǎn avec leurs annexes, bâtis presque parallèlement et consacrés l'un à la mère du roi (et à son guru), l'autre à son père; enfin temple dynastique. Ce dernier, le Bàyon, tout en étant « temple-montagne », n'a plus exactement la forme extérieure de la « pyramide à degrés »; la divinité du sanctuaire central n'est plus un liṅga mais un Bouddha-roi; les statues qui y sont honorées s'appliquent à des humains qui ne sont pas tous morts et qui ne sont pas tous royaux. Mais l'idée du temple-centre du royaume est plus accentuée qu'elle ne l'a peut-être jamais été; le temple est au centre d'une immense enceinte de murailles qui est l'enceinte de la ville; un « panthéon » y réunit les divinités locales de toutes les régions du royaume; les visages souriants, surélevés au maximum par les transformations successives de ce « temple-montagne », se répondent de toutes parts, tournés vers les quatre points cardinaux (du plan horizontal) pour y apporter la compassion royale.

Parallèlement à ce développement de l'histoire des religions, se déroule une évolution de l'architecture khmère. Les tours-sanctuaires, isolées à l'origine (Saṃbór, VIIe siècle) s'ordonnent et se groupent sur un piédestal (Daṃrĕi Kràp ou Kulên) puis alignées sur deux rangs forment le « temple aux ancêtres » (Práḥ Kô 879).

La pyramide à gradins du « temple-montagne » devient de plus en plus audacieuse. Ce qui nous avait gêné pour comprendre ces tendances, c'est la petite taille de Bàksĕi Čàmkrŏṅ. Mais, nous le voyons maintenant, c'est moins la masse des matériaux qu'il faut considérer que l'élévation. La première pyramide à gradins qui est parvenue jusqu'à nous est celle de Bàkoṅ (881) suivant immédiatement Práḥ Kô. Elle est fort grande mais relativement peu haute si on considère son étendue, et les « tours-sanctuaires » de taille normale sont à terre, l'entourant. Le Phnoṃ Bàkhèṅ (vers 900) coiffe de sa pyramide à gradins une montagne naturelle, et Bàksĕi Čàmkrŏṅ qui suit, s'il est de petite taille, est par contre très élevé par rapport à sa largeur. Nous avons là, peut-être, la première pyramide à degrés harmonieuse et élancée. Plus audacieuse encore paraît être la pyramide à gradins

de Koḥ Kèr (vers 930) de 35 mètres de haut, élevant le linga à «neuf fois neuf coudées».

Le Mébòn oriental (952) reprend une physionomie plus aplatie qui rappellerait celle du Bàkoṅ, mais ce monument est dans l'île d'un bassin, et c'est la première fois, semble-t-il, qu'on ose placer cinq tours-sanctuaires en briques de taille normale et des tronçons de galeries sur le sommet des gradins ou le soubassement d'une pyramide entièrement en maçonnerie. Neuf ans plus tard, Prè Rup (961) répète le même plan mais retrouve les proportions harmonieuses de la hauteur par rapport à l'étendue. Tà Keo ou Tà Kèv qui vient ensuite place sur la pyramide des tours-sanctuaires en grès, et, ce qui est nouveau, une galerie continue sur un des gradins. Le Phimãnàkàs revient à la taille exiguë, soit goût du petit comme à Bantãy Srei, soit désir de placer le temple dans l'enceinte du palais royal. Mais là se marque une innovation : on ose pour la première fois, et sans doute à cause de sa taille minuscule, voûter une galerie en grès. Le Bàphûon (entre 1050 et 1066 probablement) reprend la grande taille, se complique, nous montre peut-être une des galeries en grès reposant non sur des murs de part et d'autre mais sur un mur central avec des colonnes des deux côtés.

Enfin, aboutissement de l'évolution architecturale du «temple-montagne» et de la «pyramide à gradins», Angkor Vat (première moitié du XII[e] siècle) a des galeries continues à tous les étages avec des galeries en croix formant passages, des tours-sanctuaires et des pavillons d'angle aux coins de chaque gradin, des portiques d'entrée au centre de chaque galerie, une galerie, la plus extérieure, ne reposant d'un côté que sur des colonnes, des édicules surajoutés. Horizontalité et jaillissement, richesse et clarté s'unissent et semblent ne pouvoir être dépassés par une architecture qui n'utilise que la voûte à encorbellement.

Au Bàyon (début du XIII[e] siècle) l'effort se porte, aux dépens de l'architecture proprement dite, vers la sculpture monumentale et son effet symbolique lié à l'histoire religieuse. Entouré au loin par les murailles de la ville avec géants soutenant le serpent, motifs d'angles et tours à visages, le Bàyon dresse son sanctuaire central, ses chapelles accolées, et ses têtes de Lokeçvara qui irradient de toutes parts le sourire khmèr de compassion royale.

Avant d'aborder, à travers l'histoire khmère, l'examen plus détaillé des conceptions ici étudiées, examen qui permettra au lecteur de juger de leur bien-fondé, nous voudrions indiquer très brièvement les étapes qui ont mené au présent travail.

L'hommage rendu à des humains unis aux dieux avait déjà frappé Aymonier, mais c'est en 1911 qu'un important article de M. Cœdès résuma la question en citant de nombreux textes (*Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine*, 1911, p. 38). Tout l'essentiel concernant cette coutume y est déjà indiqué : noms d'apothéose donnés à des souverains, statues unissant le nom du roi et celui de la divinité, etc.

Le culte royal nous est surtout connu par l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ. A propos d'une fondation religieuse et dans les stances de louanges, toute l'histoire d'une famille sacerdotale parvenue au summum de sa puissance est contée, et, brièvement, à propos d'elle, la création du culte du roi-dieu (*devaraja*) et les déplacements du roi changeant de capitale. Ce texte, déjà résumé par Aymonier en 1901, traduit et étudié par Louis Finot en 1915 (*BEFEO*, t. XV, p. 227 et suiv.), a été revu par MM. Cœdès et Dupont (*BEFEO*, p. 227, t. XLIII, p. 56), enfin la traduction de certaines phrases importantes serrées d'encore plus près tout dernièrement par M. Cœdès (voir p. 653).

L'évolution de l'art khmèr était complètement faussée, on le sait, par la date erronée qu'on attribuait au Bàyon en s'appuyant justement sur une mauvaise interprétation d'un passage de cette inscription de Sdŏk Kăk Thom. Nos recherches, celles de M. Cœdès et de M. Goloubew déclanchées par contre-coup ont permis de rétablir cette chronologie. L'évolution de l'architecture khmère est alors apparue comme particulièrement claire et continue, centrée sur la conception du «temple-montagne» de plus en plus audacieux où viennent s'unir les doubles éléments de la «tour-sanctuaire» (tours-sanctuaires multiples, chacune pour une divinité et souvent un humain uni à elle) et de la «pyramide à degrés» du «temple-montagne» (avec, de plus, la galerie comme élément complémentaire puis élément de liaison).

C'est en partie cette opposition de deux éléments architecturaux, «tour-sanctuaire» et «pyramide à gradins du temple-montagne», qui nous a fait songer que le liṅga royal pouvait être également le roi-dieu (devarāja), et, qu'ainsi, bien de faux problèmes archéologiques s'évanouissaient. D'où la publication en 1935 de notre article : *Le temple-montagne khmèr, le culte du liṅga et le Devaraja* (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 611) où nous faisions remarquer, ce qui semble évident aujourd'hui, que le temple en «pyramide à degrés» était un «temple-montagne», élément essentiel du culte royal khmèr, avec un liṅga ayant le nom du roi lié à celui du dieu, et que chaque roi avait tendance à vouloir construire un temple de ce genre surpassant en audace le temple précédent.

La découverte, en octobre 1934, puis en 1935, des inscriptions de fondation de Prè Rup et de Bàkoṅ nous surprit. Pourquoi le même roi avait-il construit Prè Rup neuf ans après le Mébôn oriental; pourquoi Bàkoṅ avait-il été édifié immédiatement après Práḥ Kô sous le même règne? Ces doubles fondations demeurent inexplicables tant qu'on n'a pas réalisé que deux sortes de temples se distinguent : le «temple aux ancêtres» et le «temple-montagne» royal, nettement différenciés dans le dernier quart du IXᵉ siècle, unis puis dissociés pour des raisons diverses vers le milieu du Xᵉ siècle. Ainsi est née la présente étude.

* * *

Nous tentons maintenant de suivre avec plus de détails, à travers l'histoire khmère, les conceptions que nous nous sommes efforcé de dégager. Le lecteur pourra ainsi vérifier sur quels indices nous nous sommes basés pour les définir, ce qui les appuie et les rend probables, ce qui fait que, même erronées, elles pourraient être utiles comme directions de recherches.

Cet examen, nous l'abordons à la rénovation de la puissance khmère lors de l'avènement de Jayavarman II, (802). Auparavant nous l'avons vu (p. 659) certains thèmes existaient mais ne semblaient pas encore systématisés.

Par la partie khmère de l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, nous savons que Jayavarman II (802-850) séjourna dans trois villes avant de se rendre au mont du grand Indra (Mahendraparvata-Phnoṃ Kulên) puis revint mourir à Hariharālaya. L'inscription nous annonce la création du rituel du roi-dieu sur ce «mont du grand Indra» mais ne nous donne aucun détail sur les édifices qui y furent construits. Nous savons cependant, par la partie sanscrite de cette inscription, par l'inscription de Bàksĕi Cămkrŏṅ et par d'autres encore, que ce séjour au mont du grand

Indra fut la partie essentielle du règne. et c'est là en effet qu'ont été trouvés un grand nombre de tours sanctuaires (Philippe Stern, *Le style du Kulên*, *BEFEO*, 1938, p. 111) et sans doute le premier «temple-montagne» Krus Praḥ Àràm Rŏṅ Čĕṅ, déjà préfiguré peut-être, nous l'avons dit, par Ak Yom monument antérieur. Krus Praḥ Àràm Rŏṅ Čĕṅ est-il nettement une «pyramide à degrés»? Son état actuel empêche de s'en rendre compte. Mais un premier sondage a fait découvrir des pierres en croix empilées qui paraissaient soutenir un liṅga d'assez grande taille qu'on voyait encore, couché près de là, en 1936. C'est aussi Jayavarman II qui porta le premier nom d'apothéose, Parameçvara, nom qui figure sur la tour-sanctuaire qui lui fut consacrée plus tard à Práḥ Kô. Mais aucune inscription de ce roi ou de son fils n'a été retrouvée et c'est seulement à partir de l'avènement d'Indravarman (877) que certaines fondations religieuses nous apparaissent clairement.

Le fils de Jayavarman II, Jayavarman III (850-877), ne fit sans doute aucune fondation importante, le silence de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ semble l'indiquer (voir p. 658). Cette abstention paraît confirmée par le fait que Jayavarman II a sa tour-sanctuaire dans le «temple aux ancêtres» du roi suivant (Práḥ Kô), consacré en 879, et qui fut peut-être le premier «temple aux ancêtres»? Il est possible d'ailleurs que la conception de «temple aux ancêtres» n'ait pas encore été nettement formée sous le règne de Jayavarman III. En se basant sur le style de cette époque et en étudiant l'évolution des motifs, nous voyons que ce roi, à Hariharālaya (Rolûos), sa capitale, se borna à compléter certains monuments plus anciens en y ajoutant parfois une tour-sanctuaire devenue sanctuaire central (Trapăṅ Phoṅ, Svày Prāhm Olok[?] à Hariharālaya; Kôk Pô dans la ville du Baràỳ occidental : Philippe Stern, *Hariharālaya et Indrapura*, *BEFEO*, XXXVIII, p. 175 et suiv.). Cette manière de procéder explique peut-être le silence de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ.

Ce n'est, nous l'avons indiqué (p. 14), qu'avec le règne d'Indravarman (877-889) et les inscriptions de fondation qui nous sont alors parvenues, qu'apparaissent dans toute leur clarté les conceptions ici étudiées : «temple aux ancêtres» opposé au «temple-montagne», rythme des trois fondation principales.

Tout d'abord, et dès l'avènement d'Indravarman en 877, c'est la fondation d'intérêt public : un bassin qui s'allonge suivant la coutume khmère d'ouest en est, et qui prend le nom du roi (Indrataṭāka). Ce bassin est situé au nord de la ville. Comment le savons-nous? Les inscriptions sanscrites de Práḥ Kô et de Bàkoṅ, que ce soient les stèles de fondation (Cœdès, *IC*, I, p. 24 et 34), ou les inscriptions sur les tours-sanctuaires (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 307 et 311), répètent, à la stance 7 : «Dès qu'il (Indravarman) eut reçu le pouvoir royal, il fit cette promesse : «dans cinq jours, à partir d'aujourd'hui, je commencerai à creuser, etc.» Il s'agissait donc d'un bassin et la stèle de Bàkoṅ nous indique son nom (stance 36, Cœdès, *IC*, I, p. 36) : «Il (Indravarman) fit l'Indrataṭāka, miroir de sa gloire tel l'océan...». L'Indrataṭāka se trouve identifié avec le bassin allongé au nord de la ville par les quatre tours-sanctuaires formant le temple de Lolei qui se trouve dans l'île de ce bassin, tours-sanctuaires qui sont certainement par leur style et la liaison avec le bassin les quatre tours-sanctuaires mentionnées dans les inscriptions digraphiques du roi suivant Yaçovarman Ier. Ces inscriptions précisent en effet à la stance 32 (sauf l'inscription de Lolei car ce détail paraissait peut-être inutile dans le temple

lui-même) : « Il avait érigé ensemble, pour le salut de ses pères, dans l'île[1] du Çrī-Indratatāka, quatre statues de Çiva et de son épouse » (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 373, stance 31). Ainsi le bassin où se trouve Lolei est certainement l'Indratatāka creusé dès le début de son règne par Indravarman.

Deux ans plus tard, c'est la consécration de Práḥ Kô (879), le premier « temple aux ancêtres » peut-être et sans doute le modèle de ceux qui suivent : pas de pyramide à degrés mais six tours-sanctuaires en deux rangs sur un même soubassement, trois devant consacrées à des ancêtres masculins unis à des dieux, trois derrière à des ancêtres féminins unies à des déesses. Nous savons à qui était destiné chacun de ces « pràsàt », non par la stèle de consécration qui ne mentionne pas de telles précisions mais par des inscriptions en khmèr sur chacune de ces « tours-sanctuaires » (Aymonier, *Le Cambodge*, II, p. 441 et suiv.). Les humains qui avaient reçu les honneurs funèbres dans les quatre « tours-sanctuaires » aux extrémités étaient le père et la mère d'Indravarman qui, remarquons-le bien, n'avaient pas régné car Indravarman était d'une autre lignée que le roi précédent, cousin germain de ce dernier, et ses grands-parents maternels qui semblent n'avoir pas davantage été royaux. Quant aux grands-parents paternels, il s'agirait — M. Cœdès nous l'indique d'après les inscriptions digraphiques — d'un kṣatriya et d'une femme inconnue. Est-ce cette naissance obscure ou la prédominance de la lignée maternelle qui fait qu'ils ne figurent pas, nous l'ignorons. Les deux tours centrales étaient réservées à la tante d'Indravarman et surtout à son oncle par alliance, le grand rénovateur de la puissance khmère, Jayavarman II, qui occupait la place d'honneur. Il n'était pas un ancêtre direct mais un ancêtre cependant et un ancêtre royal. Il y figure sous le nom divin de Parameçvara, qui est aussi le nom ancien du temple de Práḥ Kô. La coutume prévalut ensuite, nous dit M. Cœdès, de donner à ces statues funéraires le nom humain lié au nom du dieu et accompagné du titre de « varman ». Comme cet usage ne semblait pas encore exister à Práḥ Kô car cette mention de « varman » ne figure pas davantage sur les inscriptions des autres « tours-sanctuaires », comme c'est seulement dans ce monument qu'une statue divine est érigée pour le rénovateur de la puissance khmère Jayavarman II, mort cependant depuis 27 ans, et cela non sous le règne de son fils mais pendant celui du roi suivant qui n'est pas un descendant direct, on peut se demander si nous n'assistons pas là à la formation de la coutume et si Práḥ Kô n'est pas le premier édifice que l'on pourrait nommer « temple aux ancêtres »? Remarquons — ce qui pour nous est caractéristique du « temple aux ancêtres » — que quatre des six humains honorés à Práḥ Kô sont des ancêtres directs du roi fondateur, n'ayant pas régné semble-t-il. Seuls sont avec certitude ancêtres royaux ceux du centre : peut-être était-ce une nécessité de les honorer aussi comme possesseurs du sol, croit M. P. Dupont, et cela expliquerait la présence de ces ancêtres non directs.

Encore deux ans (881) et le premier grand « temple-montagne » royal reconnu avec certitude, Bàkoṅ, fut inauguré. La stèle de consécration a été, en effet, retrouvée. Ainsi l'ordre des trois fondations est bien celui que nous indiquions. Mais il n'y a pas eu le décalage dans le temps que nous verrons ailleurs. Práḥ Kô et Bàkoṅ ont été sans doute commencés simultanément car le temps de construction de l'immense

[1] Bergaigne avait traduit le sanscrit *dvīpa* par « rive ». Sa mort brutale l'a empêché de revoir son texte. Barth a proposé la correction maintenant certaine de « rive » en « île », n. 3, p. 373 de *ISCC*.

pyramide et des nombreuses « tours-sanctuaires » de Bàkoṅ devait facilement être double de celui demandé par les six « tours-sanctuaires » sur piédestal de Práḥ Kô. Or, Práḥ Kô fut inauguré deux ans après le début du règne et Bàkoṅ deux ans plus tard.

A Bàkon tout semble indiquer un « temple royal » : « pyramide à degrés » symbolisant la montagne divine; liṅga au sommet et au centre portant le nom du roi lié à celui de Çiva (Içvara) et sans le titre de « varman » : « Çrī Indreçvara » (stance 23, Cœdès, *IC*, I, p. 34); « huit corps (*mūrti*) du Seigneur » (Çiva) accompagnant le liṅga central (stance 25, Cœdès, *IC*, I, p. 34). Ces huit formes paraissent correspondre aux huit tours-sanctuaires construites sur le sol, entourant la pyramide et non encore sur les gradins, car on n'osa que plus tard construire sur ces gradins des tours-sanctuaires de taille normale. Elles ont été érigées, dit l'inscription, « ici, dans la cour de Çrī Indreçvara » (stance 24, Cœdès, *IC*, I, p. 34).

Quant aux autres divinités dont parle l'inscription de Bàkoṅ (stances 28 à 33), elles ont bien été consacrées, contrairement à ce qu'avait pu croire tout d'abord M. Cœdès, à Bàkoṅ même, puisque l'une d'elles « Umāgaṅgāpatīçvara », « Çiva ayant le creux des reins pressé par les lianes des bras d'Umā et de Gaṅgā » (stance 29, Cœdès, *IC*, I, p. 35) a été retrouvée depuis dans ce temple. Parmi ces divinités, deux sont liées aux coutumes funéraires. L'une est un Viṣṇu « au bénéfice de Çrī Jayavarman (III), qui est allé au Viṣṇuloka » (séjour de Viṣṇu, stance 30, Cœdès, *IC*, I, p. 35), statue funéraire du roi Jayavarman III, prédécesseur d'Indravarman, son cousin germain et non un ancêtre, remarquons-le. L'autre est une Indrāṇī « au bénéfice de la reine, femme du (roi) qui réside dans l'Indraloka » (stance 32, Cœdès, *IC*, I, p. 35), c'est-à-dire en faveur d'une reine ancienne. Il n'y a donc pas, dans ce « temple-montagne », d'ancêtres directs et d'ancêtres n'ayant peut-être pas régné comme à Práḥ Kô, monument qui par opposition à Bàkoṅ serait « temple aux ancêtres ». Nous n'avons malheureusement pas d'inscription sur les tours sanctuaires nous indiquant les noms sous lesquels étaient adorées ces statues.

Quant au pràsàt central qui, pour la première fois sans doute, était en pierre (inscriptions digraphiques, stance 15, *ISCC*, p 370) et risquait d'être par cela même d'une construction défectueuse, il ne dura guère. En effet, quand on a pu récemment reconstituer, avec les blocs écroulés, le pràsàt central de Bàkoṅ, on s'aperçut qu'il n'était pas de même style que le reste du monument; il constituait une restauration, du XIIe siècle d'après M. Boisselier, remplaçant le sanctuaire primitif qui semble ainsi avoir peu duré.

Les inscriptions qui parlent de l'ensemble de l'œuvre d'Indravarman (inscriptions digraphiques du roi suivant Yaçovarman Ier et inscription de Bàksĕi Càmkrŏṅ) indiquent nettement, en ordre chronologique inversé qui est sans doute l'ordre d'importance, les trois fondations essentielles que nous tentons de définir. La stance 15 des inscriptions digraphiques (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 370) parlant, à propos de Yaçovarman, de son père Indravarman précise : « Ce fut lui qui érigea, dans une maison de pierre, un liṅga d'Iça (Çiva) sous le vocable de Çrī-Indreçvara, de plus six images à la fois d'Iça et de Devī, et qui creusa le magnifique (bassin) Çrī-Indrataṭāka ».

On ne peut pas être plus clair puisque nous savons par la stèle de consécration de Bàkoṅ que le liṅga de Çiva se nommait Çrī-Indreçvara, que le temple de Práḥ Kô a six tours consacrées trois à Çiva, trois à son épouse, et que le bassin Çrī-Indrataṭāka a pu être exactement identifié.

L'inscription de Bàksĕi Càmkrŏṅ confirme ces données. Sa stance 26 indique (traduction Cœdès, *IC*, IV, p. 98) : « Sur la terre, il a placé un liṅga de l'époux

d'Umā sous le nom de Çrī Indreçvara, avec les images de Çrīdhara (Viṣṇu), Ambikā (Umā) et autres et il a creusé un bassin; dans les points cardinaux, (il a placé) sa gloire flamboyante et (il a miné) la force de ses ennemis».

Nous reconnaissons Bàkoṅ; Práḥ Kô est sans doute sous-entendu par la mention «autres» (divinités), et le bassin est également mentionné.

Le second règne dont nous pouvons suivre les fondations est celui de Yaçovarman (ou Yaçovarman Ier, 889 à 900 probablement), le fondateur d'Angkor, fils d'Indravarman, qui lui succède directement. C'est à Hariharālaya (Roluos), capitale de son père qu'il séjourna d'abord. Nous retrouvons, dans son règne, les deux grands types de temples : celui des ancêtres — Lolei — et le temple royal — Phnom Bàkhèṅ — ainsi que les trois moments : œuvres d'utilité publique (bassin et ermitages) d'abord, puis le «temple aux ancêtres», enfin le «temple-montagne» royal.

En effet, dès l'année de son avènement, Yaçovarman Ier fonda de nombreux ermitages et creusa un bassin.

La fondation, dès le début du règne, de ces «āçrama» (ermitages ou couvents, lieux de retraite des religieux ou des moines) semble avoir été considérée comme très importante. Vers la fin des si nombreuses inscriptions digraphiques de Yaçovarman et précédant juste l'indication de la fondation particulière, but de l'inscription, est la mention : «Après avoir donné (à Çiva) le splendide (ou le vénérable) couvent de Yaçodhara (Yaçodharāçrama, nom du roi lié au mot «āçrama»), en l'an marqué... (suivent les mots indiquant 889 de l'ère chrétienne, date de l'avènement de Yaçovarman, précisée plusieurs fois par ailleurs), il (Yaçovarman) fit ce décret et dit...» (Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 374, 377, 383, etc.).

Trois āçrama étaient alignés au sud de l'étang de Yaçodhara (le futur Bàrày oriental d'Angkor), M. Cœdès l'a montré (*BEFEO*, XXXII, p. 84 et suiv. et surtout p. 108 et suiv.), correspondant aux trois religions (çivaïte, vichnouïte et bouddhique) avec trois stèles de consécration analogues qui se répondaient comme texte, toutes trois retrouvées probablement. Nous connaissons leur emplacement par les abris de ces trois stèles; deux d'entre elles ont de plus été découvertes presque *in situ*, la troisième a de fortes chances d'être celle qui avait été transportée au site bouddhique de Tép Praṇam. La place de ces «āçrama» est encore confirmée par une inscription dans laquelle on disait : «Ici, dans le couvent (ou ermitage)», inscription qui a été découverte au Sud du bassin (*ISCC*, p. 428).

Les trois «āçrama» principaux étaient accompagnés très probablement de beaucoup d'autres épars dans le royaume. En effet, à plusieurs reprises, nous trouvons dans les inscriptions de Yaçovarman la mention de 100 «āçrama», c'est-à-dire pratiquement d'un grand nombre. Dans la stèle digraphique de Lolei (stance 46, *ISCC*, p. 406), l'indication est très nette : «Il (Yaçovarman) fit à tous les points cardinaux une centaine d'āçrama excellents» et une des inscriptions au coin du bassin oriental d'Angkor, bassin lié aux trois grands «āçrama» nous allons le voir (celle du Sud-Est, stance B 6, *ISCC*, p. 442), répète : «Il a entretenu sur la terre cent āçrama chers à ses ancêtres, aux dieux et aux hôtes, pleins des subsistances et des ustensiles nécessaires, vases de prospérité». Et la même inscription reprend enfin dans une comparaison (stance D 3, *ISCC*, p. 449) : «Bien qu'il fit cent āçrama, etc.».

Voilà donc nettement indiquées, dès les premières années du règne, ces fondations à la fois religieuses et sociales que nous avons désignées comme d'intérêt public. Ce chiffre de cent n'est peut-être pas purement fictif. Il s'agissait sans doute de constructions légères éparses dans le royaume. On multipliait facilement les

constructions en bois. Rappelons que, trois siècles plus tard, Jayavarman VII établira, sous cette forme légère tout d'abord semble-t-il, 102 hôpitaux et 121 gîtes d'étapes.

Que le splendide ou le vénérable « āçrama » de Yaçodhara dont parlent les inscriptions digraphiques et qu'elles annoncent avoir été consacré dans la première année du règne corresponde, comme le croit M. Cœdès, à chacun des « āçrama » — les trois principaux ou les 100 environ au total — ou qu'il s'agisse plus particulièrement du couvent çivaïte du Sud du bassin, sans doute le plus important des trois car le roi était çivaïte (son nom d'apothéose, Paramaçivaloka, le prouve), couvent qui aurait été alors comme le centre des fondations disséminées, ce que serait, en Occident, la maison mère d'un ordre religieux, ce que sera Tà Prohm pour les hôpitaux de Jayavarman VII et Práḥ Khằn d'Angkor pour ses gîtes d'étapes, peu nous importe. Cet ensemble d'« āçrama » fut réalisé pendant la première année du règne, ou en tout cas le principal et probablement les trois principaux. Ils correspondent ainsi aux fondations d'utilité publique à la fois religieuses et sociales que nous tentons de dégager.

Le bassin oriental d'Angkor est contemporain des trois grands « āçrama » car, dans les inscriptions de ces trois ermitages, il est constamment question de lui, et des inscriptions analogues comme disposition ont été trouvées aux quatre coins du bassin et lui sont consacrées. Ce bassin se nommait alors Yaçodharataṭāka (bassin de Yaçodhara). Yaçodharataṭāka indique, comme Indrataṭāka, le nom du roi lié à l'idée de bassin. On parle aussi souvent de Yaçodhara ou de Çrī Yaçodhara. Dans les inscriptions des « āçrama » nous lisons (stance 46, *BEFEO*, XXXII, p. 96) : « Il (Yaçovarman) a fait le bassin divin nommé Yaçodharataṭāka comme pour noyer l'orgueil de tous les rois ». Les trois inscriptions indiquent également (stances 70, 69 et 66, *BEFEO*, XXXII, p. 99) : « Les gâteaux seront faits dans cet ermitage, puis on les apportera tous ensemble et on en fera l'offrande sur le bord même du bassin de Yaçodhara ». La stance qui suit (reportée un peu plus loin dans une des trois inscriptions) ajoute : « A la pleine lune du mois de Tapasya (février-mars), on offrira un repas à ceux qui ont fait leurs ablutions dans le tīrtha nommé Yaçodharataṭāka (*BEFEO*, XXXII, p. 100). Plus loin encore (stances 91 et 89, *BEFEO*, XXXII, p. 103) : « De toutes les créatures inoffensives, on ne tuera aucune dans le voisinage de cet ermitage ni sur le bord de ce bassin de Yaçodhara ». Enfin (stance 94, *BEFEO*, XXXIV, p. 104) « les chefs des quatre ordres s'uniront tous pour protéger avec zèle ce bassin de Yaçodhara ». La liaison des « āçrama » et du bassin de Yaçovarman se trouve donc établie. Ajoutons que dans les nombreuses inscriptions digraphiques bassin et « āçrama » sont mentionnés à la suite. La stance qui précède celle de la donation du « vénérable Yaçodharāçrama (couvent de Yaçodhara) » (stance 36), est consacrée au bassin « Yaçodharataṭāka » (stance 35, *ISCC*, p. 374) : « Il (Yaçovarman) fit ce bassin (cet océan de lait) paisible, nommé Yaçodharataṭāka (bassin de Yaçodhara), qui donne la gloire comme lune à ce ciel qui est la race des rois du Cambodge ».

Que ce bassin correspondant aux « āçrama » soit bien l'œuvre de Yaçovarman, on ne peut en douter d'après son nom, et les inscriptions aux quatre coins du bassin le confirment et en montrent l'importance. Les longues louanges du roi dans ces inscriptions du bassin indiquent la valeur qu'on attachait à cette œuvre, valeur accentuée encore par la stance de fondation, stance précédant, comme de coutume, les stances de protection finales angle N.-E. (stance 22, *ISCC*, p. 473) : « Ce roi (Yaçovarman)... a creusé encore ce bassin Çrī-Yaçodhara, beau comme la lune, pour rafraîchir les êtres » ; angle N.-O. (stance D/22, *ISCC*, p. 502-503) : « C'est lui (Yaçovarman) qui a creusé ce bassin pareil au disque de la lune dont la substance

serait devenue de l'eau... et reflétant comme un miroir les charmes de la terre»: angle S.-O. (stance D/22, *ISCC*, p. 525) : «Il (Yaçovarman) a creusé ce bassin pareil au lotus où naît le créateur : ses vagues bondissantes qui s'épanouissent en lames de cristal en heurtant ses bords en sont les mille pétales charmants...»; angle S.-E. (stance D/22, *ISCC*, p. 452) : «C'est par ce roi des rois qu'a été creusé ce bassin aux rives bordées d'arbres en fleurs, exhaussé au moyen d'une digue, et pareil à la rivière du ciel qui s'écoule en un flot ralenti, quand elle tombe de la tête du destructeur des trois forteresses, répandue par le mouvement continu de sa danse». Il s'agit de la Gaṅgā, fleuve sacré qui se précipite du ciel avec violence, mais qui, passant par la chevelure de Çiva, qui danse la danse cosmique, acquiert ainsi un cours plus tranquille. Nous retrouvons enfin ce bassin de Yaçodhara dans l'inscription digraphique de Lolei : «C'est pour frayer à sa gloire qui était trop pleine ici-bas une issue vers les enfers qu'il a creusé le bassin vaste et profond nommé Çrī-Yaçodhara (traduction inédite de M. Cœdès).

Le grand bassin oriental d'Angkor est donc presque certainement contemporain des trois grands «āçrama», qui sont alignés près de sa rive Sud. Il serait ainsi également du tout début du règne et répondrait aux fondations d'utilité publique qui viennent tout d'abord, croyons-nous. A cette époque Angkor n'existait pas. Ce n'est pas le bassin qui fut creusé en liaison avec la ville, c'est plutôt l'emplacement de la ville, nous le verrons plus loin, qui fut choisi en fonction du bassin (voir p. 670). Ce bassin était à une quinzaine de kilomètres environ de Bàkoṅ, centre de la capitale de ce temps, Hariharālaya, distance normale sans doute des ermitages par rapport à la ville et, partant, du coin N.-O. de l'Indrataṭāka, point de la ville le plus rapproché des ermitages, se voient deux routes anciennes reconnues en avion par le général Terrasson et Victor Goloubew : l'une non encore tracée à l'époque dont nous parlons se dirige vers la ville de Yaçovarman, l'Angkor primitive — elle unira les deux villes — mais l'autre va du Sud au Nord et rejoint semble-t-il vers son extrémité Est la ligne des ermitages au Sud du bassin.

Passons maintenant au «temple aux ancêtres» de Yaçovarman, Lolei, consacré en 893 — c'est non la stèle mais les inscriptions sanscrites sur le monument qui nous l'indiquent — quatre ans après le début du règne. Sa place dans l'île, au centre du bassin creusé par son père (Indrataṭāka) est déjà un hommage filial, et cette même conception sera reprise plus tard, comme hommage à Yaçovarman lui-même, par un de ses successeurs, Rājendravarman, au centre du Yaçodharataṭāka, bassin de Yaçovarman. Le temple de Lolei a exactement la même disposition — tours-sanctuaires sur deux rangs, divinités masculines devant, divinités féminines derrière — que le «temple aux ancêtres» érigé par le père de Yaçovarman : Prāḥ Kô. Mais Lolei ne comporte que quatre tours-sanctuaires. On a voulu parfois croire que deux tours-sanctuaires avaient été détruites, mais il n'en est rien. En effet, les inscriptions sont d'une parfaite précision. Les inscriptions digraphiques (stance 15, *ISCC*, p. 370) qui, à propos des fondations d'Indravarman, ont nettement défini Prāḥ Kô par la mention : «de plus *six* images à la fois d'Īça et de Devī (son épouse)» répondant aux six tours-sanctuaires masculines et féminines, sont non moins formelles en ce qui concerne Lolei (stance 32, *ISCC*, p. 373) : «Il (Yaçovarman) avait érigé ensemble, pour le salut de ses pères, dans l'île du Çrī-Indrataṭāka, *quatre* statues de Çiva et de son épouse». Affirmation identique dans la stèle digraphique de Lolei même à propos de la fondation du temple (stances 58 et 59, *ISCC*, p. 408) : «Par ce Çrī-Yaçovarman... lune entre les rois, dont le visage était pareil à une lune, qui commença à régner en... (date correspondant à 889 de l'ère chrétienne), ces *quatre* images de Çiva

et de Çarvāṇī, œuvres de son art, ont été érigées ensemble pour l'accroissement du mérite de ses parents». Ainsi nous savons avec certitude qu'il y avait *quatre* statues seulement (masculines et féminines) correspondant aux *quatre* tours-sanctuaires. La mention «à la fois» ou «ensemble» indique qu'il s'agit d'un même temple. La destination de ce temple est mentionnée dans les deux stances citées : «pour le salut de ses pères» dit l'une, «pour l'accroissement du mérite de ses parents» dit l'autre. On ne peut désigner plus clairement un «temple aux ancêtres».

Peut-être avons-nous aussi par Lolei la preuve qu'à cette époque on ne réitérait pas, dans une même ville, l'hommage funèbre déjà réalisé. En effet, si nous nous reportons au tableau généalogique des rois khmèrs, et si nous nous demandons quelles étaient les fondations que devait consacrer Yaçovarman «pour l'accroissement du mérite de ses parents», autrement dit de ses ancêtres directs, nous voyons qu'il devait tout d'abord songer à son père Indravarman et à sa mère Indradevī, puis à son grand-père et à sa grand-mère maternels. Mais il n'avait pas à se préoccuper de ses grands-parents paternels, parents d'Indravarman, puisque ces derniers étaient déjà honorés à Práḥ Kô. Cette raison nous paraît plus probable que celle, également possible, de la prédominance de la lignée maternelle sur la lignée paternelle. Pour ses parents et ses grands-parents, quatre tours-sanctuaires suffisaient donc au lieu de six. C'est exactement ce que nous trouvons à Lolei, confirmé d'une part par les inscriptions citées qui parlent, par deux fois, de «*quatre* images» (donc de quatre tours-sanctuaires), et aussi par les inscriptions khmères sur les tours-sanctuaires elles-mêmes qui donnent les noms du père et de la mère de Yaçovarman, et de son grand-père et de sa grand-mère maternels. Quant au temple même, nous savons par la stèle de Lolei qu'il était consacré à «Çrī-Indravarmeçvara» (*ISCC*, p. 402), c'est-à-dire qu'il portait, comme Práḥ Kô, le nom du principal personnage qui y était honoré, le roi Indravarman.

Les travaux de M. Marchal en 1951 ont encore confirmé ces conceptions déjà rédigées. Le soubassement de Lolei n'a été conçu que pour quatre tours-sanctuaires. Quant à la position bizarre de l'escalier d'accès placé de côté, axé sur deux des tours-sanctuaires, ce qui avait donné l'idée qu'il pouvait y en avoir eu deux autres de l'autre côté pour rétablir la symétrie, elle s'explique. L'escalier était axé sur les tours-sanctuaires consacrées aux parents royaux ; les deux autres tours-sanctuaires sur le côté n'étant dédiées qu'aux grands-parents maternels.

Remarquons que ce n'est plus comme à Práḥ Kô sous un nom uniquement divin que celui à qui est dédié le temple est nommé, mais selon la formule qui, d'après M. Cœdès, devint fréquente dès lors pour l'hommage funèbre, sous le nom humain, accompagné du titre de «varman», et uni au nom de Çiva (Indravarma — Īçvara). Peut-être était-ce — idée suggérée par M. Cœdès — pour différencier cette statue funèbre du liṅga Indreçvara de Bàkoṅ.

Plus tard, Yaçovarman construisit son «temple-montagne», le Phnoṃ Bàkhèṅ, en fondant la ville qui porte son nom, la plus célèbre ville khmère, Yaçodharapura (Angkor). C'est un «temple-montagne» par excellence puisqu'il est sur le sommet d'une colline naturelle et qu'il comporte cependant la «pyramide à gradins» qui vient coiffer le haut de la colline. Il est de plus le centre de tout un ensemble d'avenues, de constructions et d'une enceinte. Enfin son liṅga central, nous le savons par des textes postérieurs (*BEFEO*, t. XI, p. 396 et t. XXV, p. 365), se nomme Yaçodhareçvara, nom du roi uni à celui de Çiva, sans le titre de «varman», appellation normale, nous l'avons vu, des liṅga royaux des «temples-montagnes». Cette fondation du «temple-montagne» central d'Angkor par Yaçovarman est confirmée par l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ qui précise (partie khmère de l'inscription

D 12-13, *BEFEO*, t. XLIII, p. 113) : « Alors S. M. (les Pieds Sacrés) Paramaçivaloka (Yaçovarman) établit la ville royale de Çrī-Yaçodharapura (Angkor) et emmena le roi-dieu de Hariharālaya en cette ville. Alors S. M. Paramaçivaloka érigea le Mont Central. Le seigneur du Çivāçrama fonda un saint liṅga au milieu ». On avait longtemps cru que ce « mont central » était le Bàyon, centre de la ville plus récente, ce qui faussait toute la chronologie khmère. Apercevant cette erreur, nous avions proposé tout d'abord un autre centre qui a dû exister à une époque intermédiaire. C'est V. Goloubew qui, grâce à des études de cartes vérifiées par des explorations en avion, a pu retrouver le plan de la ville primitive ayant au centre le Phnoṃ Bằkhèṅ (V. Goloubew, *Le Phnoṃ Bằkhèṅ et la ville de Yaçovarman*, *BEFEO*, t. XXXIII, p. 319, et *Nouvelles recherches autour du Phnoṃ Bằkhèṅ*, *BEFEO*, t. XXXIV, p. 576). Malheureusement nous ne connaîtrons jamais le texte de consécration du Phnoṃ Bằkhèṅ et l'attribution des quatre tours-sanctuaires qui entourent le sanctuaire central. En effet, cette stèle de consécration a été retrouvée mais son texte en est totalement effacé par les intempéries.

Trois collines se dressent dans la plaine d'Angkor. Pourquoi le Phnoṃ Bằkhèṅ fut-il choisi? Parce que, dit-on, le Phnoṃ Bok est trop considérable en masse et superficie pour être englobé dans une ville, et le Phnoṃ Kroṃ trop près du Grand Lac. Le Phnoṃ Bok écarté vu sa taille, il est peut-être plus vraisemblable qu'on ait désigné celle des deux hauteurs qui était la plus proche du bassin de Yaçovarman (Yaçodharataṭāka) car ce dernier existait déjà, nous l'avons vu, comme bassin des grands ermitages fondés par Yaçovarman auparavant. Il devint alors le bassin oriental d'Angkor (Bàrày oriental). Il est même possible que l'emplacement d'Angkor, si proche de l'ancienne capitale, ait été choisi pour utiliser le bassin de Yaçovarman déjà creusé.

L'inscription de Bàksei Cằmkrŏṅ nous donne, comme précédemment les inscriptions digraphiques, l'indication précise des trois sortes de fondations qui, d'après nous, se succèdent en général dans un règne, en les présentant également par ordre d'importance, c'est-à-dire en ordre chronologique inversé. Elle mentionne d'abord le « temple-montagne », le Phnoṃ Bằkhèṅ, en comparant son sanctuaire central entouré de quatre tours-sanctuaires aux cinq sommets du Meru ; elle désigne ensuite le « temple aux ancêtres », Lolei, par l'île au centre du bassin d'Indravarman semblable à l'océan; elle termine par le bassin creusé au début du règne et nommé Çrī-Yaçodhara. Quant aux cent dieux mentionnés, le chiffre est dépassé même si on ne compte que les statues ou liṅga que devaient contenir les sanctuaires et templions du seul Phnoṃ Bằkhèṅ. La stance est donc parfaitement juste (stance 29, dans la traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 98) : « Sur les cinq sommets d'un Meru, comme si ç'eût été sur les cinq sommets du mont (Meru), ainsi que dans une île du grand océan, il (Yaçovarman) a établi plus de cent dieux, et il a creusé le bassin de Yaçodhara. »

Yaçovarman, on le savait depuis longtemps, avait cessé de régner en 910. Son fils serait monté sur le trône dès 900 d'après la lecture récente d'une inscription par M. Cœdès. Le règne de Yaçovarman se trouverait ainsi réduit à onze ans. Ce court règne surprend devant l'ampleur de ses fondations. Mais la puissance khmère semble avoir été très développée par Indravarman, et Yaçovarman paraît avoir fait figure de grand roi car l'inscription de Bàksĕi Cằmkrŏṅ indique qu'il fut « le maître suprême de la terre qui a pour limites les Sūkṣmakamrata, l'océan, la Chine et le Champa » (stance 27), et ses inscriptions digraphiques sont répandues sur une surface considérable. Le Phnoṃ Bằkhèṅ et les deux autres temples de même style sur les deux autres collines de la plaine d'Angkor — Phnoṃ Bok et

Pĥnoṃ Kroṃ — furent-ils terminés avant 900, ou l'œuvre de Yaçovarman fut-elle achevée par son fils? Nous ne savons, mais la différence de style entre Lolei (893) d'une part, et le Pĥnoṃ Bàkhèṅ, le Phnoṃ Bok et le Phnoṃ Kroṃ d'autre part est si nette qu'il semble curieux qu'un intervalle de moins de sept ans les sépare.

Le «temple-mausolée» est-il né du temps de Yaçovarman ou même déjà du temps d'Indravarman? C'est possible mais non certain. Si une expression de la stèle de Bàkoṅ semble indiquer un édifice devenu public à la mort du roi, la présence d'une statue funéraire d'Indravarman à Lolei fait se demander s'il pouvait avoir également un temple-mausolée. Pour Yaçovarman, le nom de la ville d'Angkor (Yaçodharapura) et le fait que Rājendravarman, revenant à Angkor près de cinquante ans plus tard, ait dû consacrer aussitôt un nouveau lieu de culte du liṅga royal (voir p. 12-13-16) incite plutôt à croire que le Phnoṃ Bàkhèṅ a été «temple-mausolée».

Entre le second et le troisième règne dont nous pouvons suivre en détail les fondations, de la mort de Yaçovarman en 900 à l'avènement de Rājendravarman en 944, 44 années s'écoulent et quatre rois se succèdent, deux règnes d'une certaine importance, deux courts et, semble-t-il, sans fondation d'après le silence de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ (voir p. 658). Ces règnes alternent. C'est d'abord celui du fils de Yaçovarman, Harṣavarman Ier, de 900 à 922 environ, suivi du très court règne de son frère Īçanavarman II (sans fondation importante semble-t-il). Puis vient le règne de Jayavarman IV le grand constructeur qui crée une capitale nouvelle à Kòḥ Ker, fait déjà presque acte royal par ses consécrations dès 921 et régna certainement de 928 à 942, suivi des deux ans de règne de son fils Harṣavarman II (942-944, également sans fondation croyons-nous).

Aucune inscription de consécration ne nous est parvenue du fils et successeur de Yaçovarman, Harṣavarman Ier qui régna, semble-t-il, plus de vingt ans. Notre seul document est la stance 32 de l'inscription postérieure de Bàksĕi Čàmkrŏṅ gravée par Rājendravarman en 948. Cette stance est assez obscure et comporte différentes interprétations. La voici d'après la traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 99: «Pour l'augmentation du dharma de ses parents, il a, suivant la règle, érigé ici des images d'or des deux Īçvara (Çiva et Umā), et au pied de l'Indrādri (colline d'Indra) des images de l'ennemi de Mura (Viṣṇu) et de deux Devī (divinités féminines)».

On comprend mal s'il s'agit d'une ou de deux fondations, mais il est probable qu'il n'est question que d'une fondation unique. Si tel est le cas, il faudrait admettre — ce qui est fort possible et ce qu'on a cru jusqu'ici — que l'Indrādri (colline d'Indra) désigne le Phnoṃ Bākhèṅ au pied duquel est Bàksĕi Čàmkrŏṅ. Nous savons que le liṅga adoré au Phnoṃ Bàkhèṅ se nommait Çrī-Yaçodhareçvara et c'était sans doute le nom du temple, mais la mention pour le Phnoṃ Bàkhèṅ de Yaçodharagiri (montagne de Yaçovarman) n'apparaît à notre connaissance que dans l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ de 1152, c'est-à-dire plus de deux siècles après le règne d'Harṣavarman Ier. Au début du xe siècle la colline pouvait fort bien se nommer Indrādri. Elle pouvait d'ailleurs se nommer indifféremment des deux noms : nom ancien et nom lié à Yaçovarman.

De toutes façons, ici, à Bàksĕi Čàmkrŏṅ, paraît avoir existé une fondation d'Harṣavarman Ier, fils de Yaçovarman. Cette fondation, d'après l'inscription, semble bien

être un «temple aux ancêtres» puisque le mot «dharma» a, chez les Khmèrs, un sens funèbre marqué et qu'il s'agit du dharma de ses parents. Il semble même que «suivant la règle» confirme ce devoir royal primordial. Et — nous devons ces indications à M. Boisselier — les trois tours-sanctuaires de Prâsàt Bei proches et du style du Bàkhèṅ ainsi que d'autres restes pourraient y répondre. Mais ce que nous voyons maintenant à Bàksĕi Čàmkrŏṅ même, c'est très nettement un «temple-montagne». Bien que de petite taille, la «pyramide à gradins» est fort remarquable. C'est, peut-être, le premier exemple d'une pyramide de ce genre harmonieuse et relativement élevée par rapport à sa largeur. Les deux étaient peut-être déjà unis comme ils le seront plus tard au Mébŏn oriental. En effet l'inscription de Rājendravarman, dès 948, indique qu'il a probablement construit, en tout cas recouvert de stuc, la tour-sanctuaire qui surmonte cette pyramide à gradins, mais cette dernière peut fort bien être d'Harṣavarman Ier, car l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ ne semble pas correspondre à la consécration du «temple-montagne» de Rajendravarman : elle ne mentionne pas la fondation d'un liṅga royal portant le nom du roi, mais indique l'érection d'une «image en or» qui est sans doute ajoutée, remplaçant peut-être l'ancienne image disparue (voir p. 674)? De plus, après la stance 32 consacrée aux fondations d'Harsavarman Ier, l'inscription porte un rond avec un point, ce qui précise, dans les inscriptions khmères, la fin d'un passage, comme si la première partie de l'histoire de Bàksĕi Čàmkrŏṅ se terminait là. Si Bàksĕi Čàmkrŏṅ n'est pas le «temple-montagne» de Rājendravarman, cette pyramide à degrés aurait donc chance d'être celui d'Harṣavarman Ier, devenu peut-être son «temple-mausolée», ce qui pouvait l'avoir rendu impropre à servir au culte royal sous Rājendravarman. La première partie de l'inscription pourrait le désigner. Quant aux tours-sanctuaires pour les ancêtres, très nettement indiquées dans l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ comme étant «ici», il n'est pas impossible qu'elles se soient trouvées autour de la pyramide à degrés et qu'elles aient disparu. La restauration même de Rājendravarman suppose une destruction qui a pu atteindre les tours-sanctuaires au pied de la pyramide à degrés ainsi que le sanctuaire la couronnant, la pyramide seule, plus massive, ayant résisté. Mais ce ne sont là que de très fragiles hypothèses, directions de recherches plutôt que résultats acquis.

Vient ensuite le court règne du frère d'Harṣavarman Ier, Īçanavarman II, règne sans fondation importante si nous en croyons le silence de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ.

Il n'en est pas de même de son successeur, le roi Jayavarman IV, à qui nous devons les monuments de Kòḥ Ker (anciennement en sanscrit : Liṅgapura, en khmèr : Čhok Gargyar) qu'il fonda d'après l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ (st. 35).

Les débuts du règne de Jayavarman IV sont assez obscurs. Ce fut sans doute un roi usurpateur bien qu'il fût le beau-frère de Yaçovarman. Le début de son règne semble être 928, mais, dès 921, des inscriptions de lui sont gravées au Prâsàt Thom de Kòḥ Ker, dans le temple, mais non sur la pyramide formant «temple-montagne» qui a chance d'être postérieure. A ce moment, le nom du dieu est Tribhuvaneçvara (=Çiva, maître des trois mondes»), mais il est fort possible que le liṅga royal ait eu ensuite sur la pyramide à degrés un autre nom liant le nom de Çiva au nom du roi, Çrī-Jayeçvara par exemple. Ce qui est curieux, c'est que le liṅga royal *devarājya* ou *devarāja*, en khmèr *vrah kamrateṅ aṅg jagat ta rājya*, dont le culte eut forcément lieu à Kòḥ Ker pendant le règne de Jayavarman IV d'après l'inscription de Sdòk Kăk Thoṃ, figurait déjà en 921 (Cœdès, *IC*, I, p. 68).

Cela n'indique pas qu'il soit différent du liṅga qui sera plus tard sur le «temple-montagne» car il n'est pas impossible qu'avant la construction de ce monument un culte de ce liṅga ait été célébré sur une construction provisoire, certains indices semblent l'indiquer pour le règne plus ancien de Jayavarman III, et, plus tard, pour le début du règne de Rājendravarman.

Nous n'avons malheureusement, pour le règne de Jayavarman IV, ni inscription de fondation de «temple aux ancêtres», ni inscription de fondation de «temple-montagne». Un bassin, à Kòḥ Ker, pourrait fort bien répondre aux travaux d'utilité publique. Parmi les nombreuses tours-sanctuaires, certaines avaient sans doute été consacrées aux ancêtres. Enfin, ce qui est plus net, la pyramide à gradins du Pràsàt Thoṃ est un «temple-montagne» très caractérisé. Cette pyramide, moins vaste que certaines pyramides précédentes, est, par contre, beaucoup plus haute par rapport à sa largeur et ainsi fort audacieuse. Les inscriptions (deux fois à Kòḥ Ker puis à Bàksĕi Câmkrŏṅ) la considèrent comme un monument surprenant. La phrase constamment employée est difficile à traduire mais indique, d'après M. Cœdès, qu'on a élevé un liṅga à «neuf fois neuf coudées», ce qui correspond à la hauteur de la «pyramide à degrés» de Kòḥ Ker : «A Liṅgapura, dans un lieu éminent, il a érigé, exploit difficile, un liṅga de Çarva (Çiva), placé à une hauteur de neuf fois neuf coudées, avec les images de Brahmā et d'autres dieux» (Cœdès, *IC*, I, p. 60, 67, 70 et nouvelle traduction de l'inscription de Bàksĕi Câmkrŏṅ, stance 37). Ce liṅga n'a pas été retrouvé, croyons-nous, mais jucher à cette hauteur les morceaux pesants de l'admirable et lourd piédestal qui s'y trouve encore est déjà — M. Boisselier nous l'a fait remarquer — un exploit bien étonnant.

M. Cœdès croit retrouver, dans les tours-sanctuaires du Pràsàt Thoṃ qui précèdent la pyramide à gradins à l'Est, les dispositions habituelles du culte royal.

Nous avons vu précédemment (p. 656) les raisons qui tendent à faire croire que ce Pràsàt Thoṃ de Kòḥ Ker pouvait être devenu le temple-mausolée de Jayavarman IV. La seule inscription de Kòḥ Ker à tendance funéraire qui nous soit parvenue est celle du Pràsàt Daṃrĕi destiné au frère utérin du roi, sans doute mort jeune. «Ce Çrī Jayavarman, victorieux, a érigé ce liṅga de Çiva, destiné à obtenir dans l'autre monde une juste situation en faveur de son frère aîné, né de la même mère, appelé du nom fortuné et significatif de Rājendravarman, le premier de ceux qui possèdent en abondance renommée, vertu, intelligence et richesse» (stance 19, Cœdès, *IC*, p. 61).

Nous rencontrons peut-être ici une conception venant appuyer le lien «temple-mausolée», «temple-montagne» (voir p. 656). M. Boisselier, qui nous a signalé cette inscription du pràsàt Daṃrĕi, a été très frappé par certaines pyramides à gradins de petite taille accompagnant des temples du XIIe et du début du XIIIe siècle. Ces pyramides semblent correspondre à une forme ancienne plus simple, piédestal seulement, que nous rencontrons justement au pràsàt Daṃrĕi de Kòḥ Ker. Le lien est dans les éléphants. On voit ces éléphants constamment aux quatre coins des gradins des «temples-montagnes» jusqu'à la fin du Xe siècle où, dans les grandes pyramides à gradins, ils sont remplacés par des tours-sanctuaires. Or, l'éléphant a, dans l'Inde, un sens cosmique (soubassement du kailāsa d'Ellora, etc.[1]). Ces éléphants se retrouvent au pràsàt Daṃrĕi de Kòḥ Ker, d'où son nom (Lunet de la Jonquière les mentionne), et également à un petit temple annexe (nommé Pràḥ Daṃrĕi à cause des éléphants) du Pràḥ Khǎn de Kŏṃpoṅ Thoṃ (*BEFEO*, t. XXXIX, p. 214). Un des éléphants de ce dernier temple se trouve au Musée Guimet et, d'après

[1] J. Auboyer, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne*, p. 130 à 143.

M. Boisselier, des détails de harnachement indiqueraient qu'il est nettement postérieur aux éléphants du xᵉ siècle des grandes pyramides à gradins. Lui-même et la petite pyramide à gradins qu'il accompagne peuvent donc être contemporains du temple principal de Práḥ Khăn de Kǒmpoṅ Thoṃ ou même être postérieurs car le style du Bàyon prédomine. Des petites pyramides à gradins analogues existent également à Beṅ Mālā, à Bantāy Čhmàr, temple funéraire édifié par Jayavarman VII pour son fils, alors qu'elles ne figurent pas dans les grands temples funéraires, «temples aux ancêtres», édifiés par ce roi pour ses parents : Tà Prohm et Práḥ Khăn d'Angkor. Ainsi, pour les deux exemples de temples de cet ordre dont la destination nous est connue : pràsàt Daṃrĕi de Kòḥ Ker et Bantāy Čhmàr, il paraît s'agir d'hommage funéraire à des personnages morts jeunes mais qui, autrement, auraient régné. Est-ce plus qu'une coïncidence? Nous ne savons, mais on peut se demander si la présence des éléphants et de la pyramide de petite taille n'indique pas un «temple-montagne–mausolée» en réduction? Ce serait ainsi une présomption de plus pour la liaison «temple-montagne» royal et «temple-mausolée».

Aucune indication à donner sur le court règne de deux ans du fils de Jayavarman IV, Harṣavarman II (942-944) qui semble d'après l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ n'avoir eu le temps de consacrer ni un «temple aux ancêtres», ni un «temple-montagne».

Nous voici donc parvenu au troisième règne sur lequel nous avons des indications précises, celui de Rājendravarman (944-968). C'est au point de vue des fondations, un des plus curieux à étudier. Ce qu'a voulu réaliser ce roi paraît encore assez obscur. Mais, alors que le redoublement Mébŏn oriental puis Prè Rup dans le même règne avait semblé tout à fait inexplicable avec la seule conception du «temple-montagne» consacré au liṅga royal, on comprend mieux, avec l'opposition du «temple aux ancêtres» et du «temple-montagne», qu'un même roi ait pu faire construire ces deux monuments à neuf ans de distance : essai de syncrétisme, suivi de disjonction, peut-être.

Rappelons que si les premières fondations de Rājendravarman semblent, d'après les inscriptions, être en dehors des capitales de Kòḥ Ker et d'Angkor, le souverain regagna bientôt cette dernière ville, y ramenant, dit l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, le roi-dieu. Il s'efforça alors — M. Cœdès nous l'a signalé — de se rattacher à l'ancienne tradition, se réclamant de son oncle, Yaçovarman, le fondateur d'Angkor, et du père de celui-ci, Indravarman.

Songea-t-il aux fondations d'utilité publique dès le début de son règne? C'est probable, mais ce sont des inscriptions relativement tardives (Bàt Čŭm, 960, Prè Rup, 961) qui nous l'indiquent. «Il restaura la sainte ville de Yaçodharapura demeurée longtemps vide», dit l'inscription de Bàt Čŭm en tête des fondations (stance 13, *J. As.*, septembre-octobre 1908, p. 239), stance reprise presque textuellement mais autrement placée dans la stèle de Prè Rup (stance 274, Cœdès, *IC*, I, p. 139) : «Après avoir restauré cette ville glorieuse (Yaçodharapura) [devenue] invisible, il la remplit...». De plus, la même inscription de Prè Rup précise au début des fondations (stance 268, Cœdès, *IC*, I, p. 138) : «Aux dieux érigés par les rois Çrī Indravarman, Çrī Yaçovarman et leurs successeurs, il confirma les éléments du sacrifice fixés par ces rois». La tour-sanctuaire de Bàksĕi Čàmkrŏṅ répond peut-être à ce texte. En effet, M. Cœdès croit que le mot *upaskṛ* de la stance de consécration de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ (stance 45) peut se traduire

par «ajouter», ce qui donne la traduction suivante : «Ce roi habile, doué d'une vision divine, a ajouté cette incomparable image en or de Parameçvara, avec les rites appropriés, et la splendeur de ce pràsàt décoré de stuc» (traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 100). Ainsi Rājendravarman annoncerait à Bàksĕi Cắmkrŏṅ, en 948, la restauration d'une fondation antérieure d'Harṣavarman Ier, la tour-sanctuaire probablement édifiée alors d'après certains détails des colonnettes (ou peut-être seulement recouverte de stuc) au sommet de la pyramide à degrés pourrait répondre à la stance de Prè Rup relative à la confirmation de fondations antérieures et, le roi n'étant pas revenu immédiatement à Angkor au moment de son couronnement, faire partie des œuvres d'intérêt public généralement exécutées dès le début du règne.

Passons maintenant au «temple aux ancêtres» de Rājendravarman. Le Mébŏn oriental est consacré en 952 mais son inscription ainsi que celle de Bàksĕi Cắmkrŏṅ signalent d'autres fondations moins importantes qui semblent l'avoir précédé. Avant de parler du Mébŏn oriental lui-même, l'inscription de cet édifice (stance 202, *BEFEO*, t. XXV, p. 350) mentionne qu'il (Rājendravarman) érigea «pour l'augmentation du dharma de ses ancêtres» (dharma, répétons-le, a un sens funèbre chez les Khmèrs) «un liṅga de Çarva (Çiva) et deux Çarvāṇī (deux statues féminines de l'épouse de Çiva)». C'est peut-être une première fondation, en attendant le sanctuaire définitif, pour son père, sa mère et sa tante, que nous retrouverons, les deux premiers au Mébŏn oriental, la dernière à Prè Rup. Où se trouvait la fondation? D'après l'inscription que nous venons de voir (celle du Mébŏn oriental) cette première fondation semble être à Çivapura et non à Angkor. M. Cœdès s'est demandé un instant si on ne pouvait pas comprendre l'expression «au même endroit» (stance 202 de l'inscription du Mébŏn oriental), comme se rapportant à l'endroit où se trouvait l'inscription elle-même, c'est-à-dire à l'île du bassin oriental d'Angkor où sera construit le Mébŏn oriental et où, en effet, l'inscription de Bàksĕi Cắmkrŏṅ situait en 948 un liṅga et des images. Quoi qu'il en soit, cette inscription de Bàksĕi Cắmkrŏṅ est formelle dans sa stance 44 (traduction de M. Cœdès, *IC*, IV, p. 109) : «Il (Rājendravarman) a installé... dans l'île du bassin de Yaçodhara un liṅga et des images». Nous voyons ainsi que, dès le début du règne, la fondation d'un «temple aux ancêtres» a préoccupé Rājendravarman et qu'une première préfiguration en existe à Çivapura peut-être ou déjà dans l'île du bassin oriental d'Angkor. En tout cas, dans cette île se trouvaient, avant la consécration du Mébŏn oriental, un liṅga qui pouvait être le liṅga royal et des statues divines.

En 952 le Mébŏn oriental est consacré, première grande fondation de Rājendravarman : cinq tours-sanctuaires de taille normale placées pour la première fois sur une pyramide à gradins entièrement en maçonnerie mais une pyramide peu élancée. Que ce temple soit bien un «temple aux ancêtres», nous ne pouvons en douter. L'inscription de fondation (*BEFEO*, t. XXV, p. 309 et suiv., trad. Finot), est en effet formelle. A la stance 207 (*BEFEO*, t. XXV, p. 351) elle mentionne : «deux statues de Çiva et de Pārvatī, son épouse», «pour le bonheur» et «à la ressemblance» de ses père et mère. Ce sont là phrases traditionnelles indiquant l'union d'un défunt avec le dieu et désignant nettement ainsi des statues funéraires. Or, le père et la mère de Rājendravarman, ancêtres directs par excellence, n'avaient pas régné sur Angkor car Rājendravarman était d'une lignée parallèle. Sa mère, comme la femme de Jayavarman IV, était la sœur de Yaçovarman. Quant à ses grands-parents, le roi n'avait sans doute pas à s'en préoccuper car ses grands-parents paternels étaient sans doute inconnus et de petite noblesse et cette lignée a peut-être été toujours considérée comme secondaire et ses grands-parents maternels étaient

Indravarman et Indradevī déjà sanctifiés à Lolei par Yaçovarman. De plus, ce temple du Mébǒn oriental était situé dans l'île au centre du bassin oriental d'Angkor. Rājendravarman plaçait ainsi son «temple aux ancêtres» au milieu du bassin creusé par son oncle Yaçovarman, le fondateur d'Angkor, comme ce dernier avait placé son propre «temple aux ancêtres», Lolei, au milieu du bassin creusé par son père à Hariharālaya. Quant au liṅga du Mébǒn oriental, il est érigé «en gage de l'obtention du ciel et de la délivrance» (stance 206, *BEFEO*, t. XXV, p. 351), phrase à résonance funéraire très marquée. Enfin l'inscription de Prè Rup, neuf ans après, indique (stance 269, Cœdès, *IC*, p. 138) : «Dans le bassin de Yaçodhara fait par Çrī Yaçovarman, ce roi actif (Rājendravarman) fit apparaître une œuvre méritoire (un dharma) qui était encore invisible». Or, nous l'avons dit à plusieurs reprises, d'après M. Cœdès, *dharma* a un sens funéraire chez les Khmèrs.

Mais ce qui est curieux et nouveau, c'est que le Mébǒn oriental, qui répond à l'idée du «temple aux ancêtres», croyons-nous, puisqu'il est en partie consacré à des ancêtres directs n'ayant pas régné à Angkor, est également, sans contestation possible, un «temple-montagne». Peut-être est-ce ce syncrétisme original qu'indique cette curieuse mention de l'apparition du «dharma invisible»? En tout cas le Mébǒn oriental est une «pyramide à gradins» avec, au sommet, la tour centrale contenant le liṅga portant le nom de Çrī-Rājendreçvara (stance 218, *BEFEO*, 1925, p. 352), c'est-à-dire le nom du roi lié à celui du dieu *sans* l'appellation de «varman», nom habituel des liṅga royaux des «temples-montagnes». De plus, ce liṅga est accompagné des huit mūrti symboliques de Çiva sous la forme de «liṅga» (stance 208, *BEFEO*, t. XXV, p. 35), qui est également caractéristique du «temple-montagne royal». «Et ce grand guerrier qui accomplissait les devoirs d'un roi érigea les statues de Viṣṇu et de Brahmā de même que huit liṅga du (dieu) aux huit formes (Çiva)». Nous retrouvons donc là tout ce qui — nous l'avons vu plus haut — indique le «temple-montagne».

Pourquoi, demandera-t-on, cette union des deux types de temples : «temple aux ancêtres» et «temple-montagne» jusqu'ici séparés et qui le seront de nouveau plus tard sous Jayavarman VII? Pourquoi ce «temple aux ancêtres», généralement le premier des deux, est-il en même temps «temple royal»? Pourquoi cette hâte à construire un «temple-montagne»? Il n'est pas impossible, nous l'avons dit, que la transformation en «temples-mausolées» du Phnoṃ Bàkhèṅ (voir p. 671) et de Bàksĕi Čàmkrŏṅ (voir p. 672) ait empêché de célébrer le culte du liṅga royal sur ces deux «temples-montagnes». L'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ, dans la stèle de consécration, ne mentionne pas de liṅga portant le nom du roi lié à celui de Çiva. Il est ainsi presque certain que ce n'est pas le «temple-montagne» de Rājendravarman. L'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ signale déjà par contre (stance 44, voir p. 675) un liṅga dans l'île du bassin oriental, quatre ans, semble-t-il, avant la consécration du Mébǒn oriental. Si le Phnoṃ Bàkhèṅ et Bàksĕi Čàmkrŏṅ étaient impropres au culte royal, peut-être fallait-il, dès le retour à Angkor, un lieu où soit éventuellement exécuté le rituel du devarāja, du roi-dieu, qui devait être célébré dans chaque capitale nouvelle, l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ nous l'assure (voir p. 653) et si, comme nous le croyons, ce devarāja était identique au liṅga royal du «temple-montagne», peut-être fallait-il que ce lieu de culte provisoire soit plus qu'une chapelle de palais, peut-être déjà une «pyramide à degrés» au besoin en matériaux périssables? Ce serait alors — mais avouons que c'est une bien frêle hypothèse — cette nécessité d'avoir vite un «temple-montagne» qui aurait poussé Rājendravarman à unir en un syncrétisme audacieux «temple aux ancêtres» et «temple-montagne du liṅga royal»?

Neuf ans après la consécration du Mébôn oriental (952), c'est, toujours par Rājendravarman, celle du Prè Rup (961) qui, lui, est purement «temple-montagne». C'est une «pyramide à gradins» de latérite rouge, entièrement en maçonnerie, aux arêtes vives, à l'aspect dégagé, audacieuse et belle, beaucoup plus hardie que celle du Mébôn oriental et ayant quand même, au sommet, les cinq tours-sanctuaires en briques de taille normale et les tronçons de galeries sur les gradins. Dans le sanctuaire central, un liṅga porte le nom du roi lié à celui de la divinité avec une mention supplémentaire que nous étudierons plus loin. On y voit figurer également les huit «mūrti» de Çiva. Les humains honorés ne sont pas des ancêtres proches mais souvent n'ayant pas régné à Angkor comme dans le «temple aux ancêtres», mais un ancêtre fort lointain et peut-être mythique (Viçvarūpa, stances 7 et 279, Cœdès, *IC*, I, p. 106 et 140) ainsi que le roi précédent, Harṣavarman II, qui n'était pas un ancêtre mais un cousin de Rājendravarman, et la mère de ce roi, femme du roi constructeur de Kòḥ Ker, reine par conséquent (stances 280 et 281, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Voilà, autant que nous puissions en juger, les plus pures caractéristiques du «temple-montagne royal».

Le liṅga central porte le nom de Rājendrabhadreçvara. Sans doute ne pouvait-on donner le nom habituel du liṅga royal — nom du roi uni à celui du dieu et sans le titre de «varman» — à ce nouveau liṅga, ce nom Rājendreçvara étant déjà celui du liṅga du Mébôn oriental. S'il fallait chercher un nom nouveau, on ne pouvait trouver mieux que Rājendrabhadreçvara pour le liṅga d'un «temple-montagne royal». C'est en effet le nom du roi et celui de Çiva (Īçvara) avec, entre les deux, la mention de «bhadra» ou plutôt le nom du roi joint à Bhadreçvara, vieux dieu dynastique ou nom particulier de Çiva pour lequel Rājendravarman semble avoir eu une dévotion particulière car il avait déjà fait des fondations en son honneur. Que ce dieu soit lié à l'idée royale, l'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ nous le prouve ainsi que celle du Phnoṃ Sandak. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ le met à la place d'honneur (stance 119) : «[Ce maître] généreux donnait sans cesse à Bhadreçvara et aux autres dieux une masse de richesses...» (*BEFEO*, XLIII, p. 102). Elle parle constamment de lieux liés au nom de Bhadreçvara : Bhadrayogi..., Bhadrapaṭṭana..., Bhadrāvāsa..., Bhadrādri..., Bhadragiri..., Bhadraniketana (stances 32, 45, 48, 78, 80, 81, D 45/50, D 100/105, *BEFEO*, XLIII, p. 96, 97, 99, 122, 123, 132). Bhadreçvara est mentionné aussi dans la stance 203 de l'inscription du Mébôn oriental (*BEFEO*, XXV, p. 350) et dans la stance 271 de celle de Prè Rup (*IC*, I, p. 138). Le liṅga central de Prè Rup, Rājendrabhadreçvara, serait ainsi — selon M. Cœdès et nous sommes entièrement d'accord avec lui — comme un super-liṅga royal unissant le roi à Çiva sous la forme du vieux dieu dynastique.

Ce liṅga était dans la tour centrale. Quatre tours-sanctuaires l'entouraient formant avec cette tour centrale les cinq sommets du Meru. Dans trois de ces quatre tours-sanctuaires étaient, nous l'avons vu, des divinités unies à des humains ayant reçu les honneurs funèbres (Viçvarūpa, Harṣavarman II et sa mère, femme de Jayavarman IV). Reste une dernière tour-sanctuaire, celle du Sud-Est, la plus noble après la tour centrale, semble-t-il, car la mention la concernant suit directement celle du liṅga central dans l'inscription (stance 278, Cœdès, *IC*, I, p. 140). Cette tour-sanctuaire est consacrée à un Içvara (Çiva) nommé Rājendravarmeçvara, qui porte ainsi le nom du roi fondateur du temple lié à celui de Çiva, *avec* le titre de «varman», appellation généralement employée, nous l'avons vu, pour les statues funéraires. Et cette statue, nous dit l'inscription, a été érigée par le roi «pour sa propre prospérité, et comme s'il avait été sa propre substance royale». M. Cœdès voit dans cette curieuse consécration une résonance funéraire et se demande si ce n'est pas l'indication que le roi préparait son propre «temple-mausolée», en y

ajoutant par avance la statue généralement honorée dans un «temple aux ancêtres». Au Mébôn oriental déjà, le liṅga était érigé en «gage de l'obtention du ciel et de la délivrance». Rājendravarman semble avoir été fort préoccupé de son propre salut. De plus, le nom moderne de Prè Rup indique une coutume funéraire («retourner le corps»), et une légende funéraire y est encore attachée. Les noms cambodgiens modernes, s'ils sont souvent fantaisistes, reposent cependant, dans certains cas, à Prȧḥ Khȧn par exemple, sur une ancienne tradition. Enfin le successeur de Rājendravarman, Jayavarman V, semble avoir construit lui-même un «temple-montagne» (inscription 978, *BEFEO*, XXXI, p. 19). Cela voulait-il dire que le temple précédent était indisponible pour le culte royal? De plus, nous avons déjà vu qu'à l'époque précédente le Pràsàt Thoṃ de Kòḥ Ker avait quelque chance d'être devenu «temple-mausolée», le roi Jayavarman n'ayant pas été honoré par son fils qui paraît n'avoir pas eu le temps de faire des fondations importantes (silence à ce sujet de l'inscription de Bàksĕi Čàmkrŏṅ) et sa statue ne figurant ni au Mébôn oriental, ni à Prè Rup où sont sa femme et son fils (voir p. 656-657). Toutes ces présomptions sont très faibles, avouons-le, mais convergentes.

Le Mébôn oriental nous était apparu comme l'union en un seul monument du «temple-montagne» du liṅga royal et du «temple aux ancêtres». Prè Rup, au contraire, paraît revenir à une dissociation de ces deux types puisque c'est uniquement un «temple-montagne royal». Pourquoi Rājendravarman, qui avait déjà un «temple-montagne» au Mébôn, en fit-il ainsi un second? Peut-être pour revenir à la conception traditionnelle de ses ancêtres auxquels il voulait se rattacher. Peut-être encore pour préparer son propre temple mausolée? Sans doute était-il difficile, sinon impossible, de transformer un «temple aux ancêtres» en «temple-mausolée»? Or le Mébôn oriental était consacré à ses ancêtres. De plus, la position insulaire du Mébôn oriental (imitée de Lolei), normale pour un «temple aux ancêtres» pouvait peut-être devenir gênante pour un «temple-montagne» royal en empêchant certaines vastes cérémonies et en forçant, sur un sol moins stable, à construire une pyramide à gradins moins audacieuse. Enfin le développement même des constructions religieuses au sud du bassin oriental au temps de Rājendravarman, formant une véritable «ville de l'Est», symbolisation peut-être d'une nouvelle fondation de ville, le roi pouvait être tenté d'y édifier un «temple-montagne» plus beau et plus étonnant encore que les précédents, y compris le sien propre. Nous voyons ainsi plusieurs arguments qui pouvaient avoir poussé Rājendravarman, en construisant Prè Rup, à dédoubler sa fondation précédente du Mébôn oriental.

Nous entrons maintenant dans la période intermédiaire (968-1181) où aucune inscription de fondation royale importante n'est parvenue jusqu'à nous.

Pour les fondations d'utilité publique du début des règnes, certaines vagues lueurs émergent. C'est par deux inscriptions de Jayavarman V que nous connaissons le nom du liṅga central de Phnoṃ Bàkhèṅ et par conséquent le nom du temple lui-même : Yaçodhareçvara. Or ces deux inscriptions, trouvées sur le Bàkhèn même et assurant la pérénité de la fondation ancienne, sont justement de la première année du règne de Jayavarman V (*BEFEO,* t. XI, p. 396 et t. XXV, p. 363 à 365). Udayādityavarman II (1050-1066) fut très probablement, nous allons le voir, le fondateur du Baphûon. Or le bassin occidental d'Angkor (Bàrày occidental) semble bien lié au Baphûon. On parle dans une inscription du creusage sous ce règne de la mandākinī qui a chance d'être ce bassin (Cœdès, *IC,* III/4 et 10) et de correspondre ainsi aux travaux hydrauliques et aux fondations d'intérêt public de ce règne, ainsi qu'à l'opposition symbolique : montagne divine (le temple) et océan (le bassin).

En ce qui concerne les «temples aux ancêtres», le manque d'inscription de fondation empêche les identifications. Tout grand temple construit à plat peut être «temple royal aux ancêtres». Nous ne voyons d'ailleurs — et c'est assez bizarre, — que peu de grands temples sans gradins entre la mort de Rājendravarman et le style d'Angkor Vat, c'est-à-dire pendant la dernière partie du xe siècle et pendant tout le xie. Le syncrétisme inauguré par Rājendravarman se maintient-il? Ce n'est pas impossible. Les grands temples sans pyramide à gradins réapparaissent parfois avec le style d'Angkor Vat (Běṅ Mālā, Bantāy Samré et le temple principal de Prăḥ Khăn de Kŏmpoṅ Thoṃ, etc.). Mais nous ne savons à qui ils sont consacrés.

Les «temples-montagnes», eux, se distinguent facilement. A Angkor même, pendant cette période, quatre «temples-montagnes» nous ont été conservés et les traces d'une «pyramide à degrés» de 53 mètres de côté à la base, trouvées par Goloubew à l'ouest du Palais Royal (*BEFEO*, t. XXXVII, p. 652 et 653) correspondaient peut-être à un cinquième «temple-montagne»? D'autres peuvent avoir disparu. V. Goloubew a découvert également les traces d'une enceinte en matériaux non durables, contiguë et intérieure à l'enceinte d'Angkor Thoṃ. Si cette enceinte en matériaux non durables, est du début du règne de Jayavarman VII, puisque, nos travaux semblent l'avoir prouvé, l'enceinte d'Angkor Thoṃ ne date que de la seconde période du style du Bàyon — il n'est pas impossible que ce soit le Bàyon même, dans un premier état, qui en ait été le centre. Si elle est plus ancienne, elle suppose au centre un monument disparu recouvert par le Bàyon actuel, temple-montagne central probablement, édifice peut-être utilisé au moment de la prise d'Angkor par les Chams en 1177 et peut-être alors, pour cette raison même, détruit par eux. Mais ce ne sont que de très, très vagues présomptions.

Les quatre «temples-montagnes» de cette période intermédiaire encore debout sont Tà Keo ou Tà Kèv, le Phĭmānakàs, le Bàphûon, Angkor Vat. Pour le Baphûon, pour Angkor Vat surtout, l'attribution est à peu près sûre. Il n'en est pas de même pour Tà Keo ou Tà Kèv et le Phĭmānàkàs.

Tà Keo ou Tà Kèv, d'après des recherches conjuguées (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 401 et suiv.) est postérieur à Bantāy Srĕi (967) et antérieur aux portes du Palais Royal (1011 au plus tard, date du serment qui y est gravé). M. Cœdès croit que Tà Keo ou Tà Kèv est le «temple-montagne» de Jayavarman V (*BEFEO*, t. XXXIV, p. 420) bien que les inscriptions soient très confuses. Il est en effet surprenant, si le Hemagiri de l'inscription de Kôk Pô, en construction en 978, est bien Tà Keo ou Tà Kèv, que ce monument soit resté inachevé à la mort du roi en 1001 et qu'une inscription ait parlé d'un guru comme guru du roi qui acheva le Hemagiri! La foudre étant tombée sur le monument — une inscription inédite traduite par M. Cœdès l'indique — ce présage funeste fit-il qu'on ne reprit les travaux que sous un autre règne? C'est possible. Quoi qu'il en soit, Tà Keo ou Tà Kèv étant encore dans la ville de l'Est et étant antérieur à 1007, d'après les inscriptions et à 1011 d'après son style, il semble devoir être attribué au règne de Jayavarman V ou, ce qui expliquerait peut-être son manque de décoration, à un de ses brefs successeurs.

Le Phĭmānàkàs, «temple-montagne» nettement caractérisé par sa pyramide à degrés est de petite taille et situé dans l'enceinte du Palais Royal. Ce pourrait être le «temple-montagne» de Sūryavarman Ier. Il n'est d'ailleurs pas impossible que le Phĭmānàkàs suive de plus près Bantāy Srĕi et soit antérieur à Tà Keo ou Tà Kèv. M. Cœdès, d'après une inscription (*BEFEO*, XXXIV, p. 426) se demande si ce dernier temple au moins sous une première forme ne serait pas le «temple-montagne» dont Jayavīravarman surveillait la construction d'un lieu proche.

L'attribution du Bàphûon est plus nette. Par son style, ce monument se situe entre l'époque du Palais Royal (1011 probablement ou peu avant) et Angkor Vat (première moitié du XIIe siècle). Or l'inscription de Lovêk parlant du roi Udayādityavarman II (1050-1066) proclame que «voyant qu'au milieu de Jambudvīpa, la demeure des dieux, s'élevait une montagne d'or (Hemādri, le Meru), il fit faire, comme par émulation, une montagne d'or (Svarṇādri) au centre de sa ville. Sur le faîte de cette montagne d'or, dans un temple d'or, brillant d'un éclat céleste, il érigea un liṅga de Çiva» (stances 23 et 24, Barth et Bergaigne, *ISCC*, p. 139). Un peu plus loin l'inscription spécifie que le liṅga était aussi en or. On ne peut mieux désigner un «temple-montagne» avec, au sommet, un liṅga d'or. Le texte ne donne pas le nom de ce liṅga, mais cette inscription de Lovêk n'est pas l'inscription de fondation du temple d'or dont il est question. Que ce temple d'or soit le Bàphûon, c'est, d'après le style, très probable. De plus, un général victorieux offrant à la divinité, suivant la coutume, les richesses qu'il a reçues pour ses exploits militaires, les apporte au liṅga d'or où résidait le moi subtil du roi Udayādityavarman II. Or cette inscription a été découverte au pied du Bàphûon et a chance de s'appliquer à lui ce qui confirmerait son identification avec le temple-montagne de l'inscription de Lovêk. Enfin, Tcheou Ta-kouan signale, à la place où se trouve le Bàphûon, c'est-à-dire vers le centre de la ville, une tour de cuivre, c'est-à-dire brillante, encore plus haute que la tour d'or et dont la vue est réellement impressionnante» (traduction Pelliot, *BEFEO*, t. II, p. 142). Il y a donc toutes chances — M. Cœdès l'a bien vu (*BEFEO*, t. XXXI, p. 18 à 23) — pour que le mont central d'or, avec au sommet le liṅga d'or de l'inscription de Lovêk soit bien le Bàphûon.

Pour Angkor Vat, l'attribution à Sūryavarman II (1113-après 1145) est presque certaine. Dès 1920, M. Cœdès, grâce au nom d'apothéose du roi gravé sur un bas-relief d'Angkor Vat et par élimination l'avait proposé (*J. As.*, 1920, p. 96), et l'évolution de l'art khmèr reconstituée ensuite le confirme : le style d'Angkor Vat se situe en effet entre le style du Bàphûon et le style du Bàyon ; nous avons même contiguïté et liaison entre la partie la plus tardive du style d'Angkor Vat et le début du style du Bàyon par le centre du temple de Tà Prohṃ (entre 1181 et 1186 probablement) où l'ensemble est déjà du style du Bàyon alors que les Apsaras de la partie centrale demeurent encore du style d'Angkor Vat. L'attribution est donc quasi certaine. Il y a également chance, qu'après avoir été le «temple-montagne» de Sūryavarman II, Angkor Vat ait été son «temple-mausolée» (Cœdès, *BEFEO*, t. XL, p. 339 et suiv.).

Enfin, nous n'avons pas, semble-t-il, de «temple-montagne mausolée» à rechercher pour le roi Dharaṇīndravarman II, successeur de Sūryavarman II et père du grand roi Jayavarman VII. Ce dernier, en effet, consacre à Dharaṇīndravarman II, son père, le temple de Práḥ Khàn d'Angkor comme «temple aux ancêtres». Il est donc assez peu probable que Dharaṇīndravarman II ait construit un «temple-montagne» susceptible de devenir «temple-mausolée».

A travers les deux siècles de la période que nous connaissons si mal, la tradition paraît se maintenir. Mais, pendant ce temps, les coutumes évoluent et se transforment, s'élargissant, se «démocratisant» presque au moins parmi les hautes castes ! Dès le règne d'Udayādityavarman II, des prérogatives qui semblaient réservées à la royauté sont étendues à des brahmanes ou pandits, chapelains et conseillers royaux semble-t-il. L'inscription de Sdŏk Kăk Thoṃ, qui nous est si utile, n'est pas une inscription royale. Celui qui l'a fait graver, à propos d'une fondation en 1052 et pour aboutir à sa propre apothéose, nous raconte l'histoire de sa famille, famille sacerdotale, et c'est seulement par ricochet en quelque sorte que nous pouvons ainsi

suivre l'histoire du culte royal à laquelle elle est associée. « Cet homme éminent », dit l'inscription, « qui jouissait d'une puissance singulière en raison de sa qualité de guru du roi Udayāditya reçut un nom commençant par *Dhūli aṅghri*... et terminé par *varman*, nom glorieux que nul n'obtint (stance 102, Cœdès et Dupont, *BEFEO*, t. XLIII, p. 100). Ce nom, Çrī Jayendravarman (même inscription D 64/72, *BEFEO*, t. XLIII, p. 126), semble absolument royal, et le liṅga se nomme, comme les statues funéraires royales, Jayendravarmeçvara (même inscription, stance 122, *BEFEO*, t. XLIII, p. 102). De plus, ce prêtre consacra, avec le liṅga, des statues funéraires pour des ancêtres et le guru de sa lignée : « Cet homme bienfaisant érigea, selon le rite, avec une image de Hiraṇyadāma (le brahmane souverainement intelligent qui enseigna sous Jayavarman II les çāstra du culte royal) une image appelée Çivakaivalya-Çivāçrama (deux des grands ancêtres) égale en majesté à Brahmā et à Viṣṇu-Çiva » (Viṣṇu-Çiva en une seule statue est la divinité dite Harihara qui permettait ainsi d'honorer ensemble deux ancêtres ; même inscription, stance 127, *BEFEO*, t. XLIII, p. 103). Enfin, dans l'inscription du Phnoṃ Sandăk en 1116, il est question d'un bassin dans le temple de Bhadreçvara qui porte le nom du conseiller du roi : Çrī Divākarataṭāka (C 42/44, *BEFEO*, t. XLIII, p. 148) exactement comme les bassins royaux portent les noms d'Indrataṭāka et de Yaçodharataṭāka. Ainsi s'affirme peu à peu une tendance qui, sous Jayavarman VII, multipliera les statues salvatrices unissant un humain à la divinité, les étendra à une classe sociale s'élargissant de plus en plus et à des personnages vivants.

Autre aspect de cette transformation : le « temple-montagne » d'Angkor Vat est un temple vichnouïte à caractère très marqué bien que le culte du liṅga royal soit çivaïte. Quelle était la divinité de la tour centrale d'Angkor Vat? Était-ce encore un liṅga royal? C'est peu probable. Ce devait plutôt être une statue de Viṣṇu, Viṣṇu-roi sans doute, comme le sera un peu plus tard le Bouddha-roi, statue centrale du Bàyon. Nous ne serions pas surpris si la transformation aboutissant au Bàyon se faisait déjà sentir à Angkor Vat.

Avec Jayavarman VII (1181 à 1219 environ) nous rencontrons le quatrième grand règne dont nous pouvons suivre les fondations. C'est le dernier des grands règnes khmèrs, peut-être le plus grand de tous. Nous pouvons ainsi constater qu'après trois siècles, si les conceptions ont évolué, diversité et rythme des trois sortes de fondations semblent s'être maintenus.

Aux renseignements des inscriptions s'ajoute pour ce règne mon étude personnelle d'évolution des motifs d'art plastique en cours de rédaction : *Le problème des monuments du style du Bàyon et Jayavarman VII* (cours à l'École du Louvre, résumé au *Congrès des Orientalistes de 1948*, p. 252).

Nous trouvons tout d'abord, semble-t-il, les fondations d'utilité publique à la fois religieuses et sociales. Elles s'imposaient à ce roi bouddhiste, identifié au Bodhisattva compatissant Lokeçvara, et qui « souffrait des maladies de ses sujets plus que des siennes car c'est la douleur publique qui fait la douleur des rois et non leurs propres douleurs » (stance 13 de la stèle des hôpitaux, stèle de Say Fong, traduction Finot, *BEFEO*, t. III, p. 30). On comprend ainsi que se soient multipliés hôpitaux et gîtes d'étapes, codifiés dans les inscriptions de Tà Prohm et de Práḥ Khăn d'Angkor. Que ces gîtes d'étapes aient été une coutume ancienne qui devint d'utilité publique, nous ne pouvons en douter. A la fin du IXe siècle, dans les « āçrama » fondés par Yaçovarman Ier, une cellule royale lui était réservée comme gîte d'étapes semble-t-il. Au XIe siècle, la coutume paraît s'être étendue. Il est dit, dans l'inscrip-

tion de Sdŏk Kăk Thom, à propos du prêtre qui fit graver l'inscription : « Appliqué uniquement au bien des autres, il fit des maisons et des temples le long des routes pour favoriser les caravanes de voyageurs » (stance 119, *BEFEO*, t. XLIII, p. 102).

Les édifices en pierre de ces hôpitaux et gîtes d'étapes (chapelles des hôpitaux et *dharmaçālā*) ne sont pas contemporains de leur fondation car leur style est postérieur à celui de Tà Prohm (1186), inauguré sous sa forme primitive cinq ans après le début du règne et dont l'inscription donne déjà une sorte de charte des hôpitaux indiquant leur nombre à cette date : 102 hôpitaux (stance 117, *BEFEO*, t. VI, p. 80). Ces hôpitaux paraissent donc avoir été fondés dès le début du règne et, cinq ans après l'inscription de Tà Prohm, 121 gîtes d'étapes sont mentionnés dans l'inscription de Práḥ Khẵn. Enfin Jayavarman VII se vante d'avoir également creusé un bassin, le grand bassin de Práḥ Khẵn consacré au Bouddha, qui vient équilibrer le bassin dit Bàrày oriental d'Angkor (Çivaïte) et celui dit Bàrày occidental (vichnouïte) [stèle de Práḥ Khẵn, stance 33, *BEFEO*, t. XLI, p. 288]. Peut-être a-t-il fait creuser également le bassin de Sraḥ Sraṅ correspondant à Bantāy Kdĕi.

Jayavarman VII semble avoir été très préoccupé de l'hommage religieux destiné à son père et à sa mère « Que par les bonnes actions que j'ai accomplies, ma mère, une fois délivrée de l'océan des existences, jouisse de l'état de Jina (Bouddha) » (stance 141, *BEFEO*, t. VI, p. 81). Tout naturellement cet hommage aux parents se trouve amplifié par le développement de l'art khmèr et aussi par ce goût effréné de constructions qui caractérise Jayavarman VII. Alors qu'en 879 six simples tours-sanctuaires alignées en deux rangs suffisaient à Práḥ Kô pour participer à la délivrance des six ancêtres, Jayavarman VII, vers la fin du XII[e] siècle, construit deux immenses temples (Tà Prohm, pour sa mère et son guru, Práḥ Khẵn d'Angkor pour son père le roi Dharaṇīndravarman II avec de nombreuses dépendances de même style (Bantāy Prei, Nāk Păn, Tà Sŏm, etc., pour Práḥ Khẵn ; Bantāy Kdĕi, probablement, sous sa première forme, pour Tà Prohm). Si on prend l'ensemble des deux grands temples Tà Prohm et Práḥ Khẵn d'Angkor, sous leur aspect primitif (en excluant à Tà Prohm les Apsaras de la cour intérieure qui se rattachent au style d'Angkor Vat, et, à Práḥ Khẵn d'Angkor, quelques adjonctions et toutes les partie extérieures, enceintes de domaines, etc., qui n'existent pas dans le plan primitif de Tà Prohm) les deux temples sont exactement de même style, et ce style est celui de la première période du style du Bàyon. Tà Prohm a pu être commencé juste avant Práḥ Khẵn d'Angkor et ce dernier, plus considérable dans son plan initial, avoir nécessité un temps de construction plus long. Nous avions fait ces remarques avant la découverte de l'inscription de Práḥ Khẵn qui vient les confirmer. Elle est en effet de cinq ans postérieure à celle de Tà Prohm. Quoi qu'il en soit, ces deux grands monuments (Tà Prohm et Práh Khẵn) sont, avec leurs annexes, les seuls grands monuments de cette première période du style du Bàyon [1]. L'hommage aux parents semble donc avoir été la principale préoccupation de la première partie de ce grand règne, ce qui correspond bien au rythme que nous tentons de dégager.

Les nouvelles conceptions religieuses de Jayavarman VII semblent se manifester seulement au début de la seconde période de son règne. Ce sont les motifs décoratifs,

---

[1] Une mention peu nette de la stèle de Pràsàt Tor (stance 25) semble indiquer de plus l'érection par Jayavarman VII d'une statue en or de son grand-père maternel Harṣavarman III (Cœdès, *IC*, p. 227 et 243).

évoluant parallèlement ici avec les formes religieuses, qui nous ont permis de distinguer trois périodes (voir Ph. Stern, *Le problème des monuments du Bàyon et Jayavarman VII*, en préparation). Un symbolisme nouveau apparaît (tours à visages, frontons à grands Lokeçvara, géants soutenant le serpent au-dessus des fossés, motifs d'angle avec garuḍa, éléphants, lions montés sur des éléphants, etc.). Alors que, dans la première période, le Bouddha était souvent représenté, que les divers moments de son existence figurent par exemple sur les frontons de Nāk Pān, ce sont, à partir de la révolution religieuse, des Lokeçvara qui le remplacent partout, sur les frontons notamment, et, dans l'impossibilité de réaliser ce changement à Nāk Pān où les frontons existaient déjà, on a ajouté les grandes fausses-portes représentant ce Bodhisattva compatissant. Contemporaines de ce nouveau symbolisme et peut-être en liaison avec lui sont les nombreuses adjonctions aux divers temples bouddhiques récents qui, peu à peu, transforment l'apparence de ces monuments : enceintes de domaines surajoutées d'abord, suivies de salles ornées de danseuses, galeries pourtournantes enserrant la galerie intérieure, salles de passage. La première enceinte de domaine surajoutée ainsi paraît être celle du Práḥ Khẳn de Kômpȯṅ Thoṃ qui répond exactement par son style à celle de Práḥ Khẳn d'Angkor : fenêtres déjà « à store », tours-sanctuaires encore sans visages. On voit que la similitude de nom des deux Práḥ Khẳn n'est sans doute pas due au hasard. Le nombre d'adjonctions au Práḥ Khẳn de Kômpȯṅ Thoṃ et le fait qu'on ait commencé par lui vient peut-être de ce que le monument principal était du père de Jayavarman VII. S'il en était ainsi ce serait une adjonction à l'hommage funèbre à son père (voir p. 652). Enfin, c'est vers la même époque que nous voyons ajouter aux hôpitaux existant déjà et aux gîtes d'étapes les édifices en matériaux durables : chapelles des hôpitaux et « dharmaçālā ».

Ces transformations dans la vie religieuse changeront l'aspect du « temple-montagne » mais lui laisseront ses caractéristiques essentielles.

Le « temple-montagne » de Jayavarman VII est certainement le Bàyon, nous le savons depuis l'article de M. Cœdès sur la date du Bàyon (*BEFEO*, t. XXVIII, p. 88). Ces modifications par rapport aux « temples-montagnes » antérieurs sont assez considérables. La statue centrale n'est plus un liṅga mais un Bouddha assis sur le serpent Mucilinda qui abrite sa méditation. Cette statue a été retrouvée et elle a peut-être une certaine ressemblance avec le roi. La forme même de la « tour-sanctuaire » centrale flanquée de chapelles est nouvelle. Cet aspect est peut-être dû au fait que le temple est devenu une sorte de « panthéon » multipliant les divinités, multipliant aussi, grâce aux salles de passage, ces statues où un humain est lié à une divinité, tendance existant déjà à Tà Prohm et Práḥ Khẳn d'Angkor. La forme n'est plus exactement une « pyramide à gradins ». Enfin des têtes de Lokeçvara ornent les tours-sanctuaires propageant la compassion royale dans les quatre directions.

Mais les caractères essentiels du « temple-montagne » demeurent. C'est d'abord cette surélévation très grande du massif central, encore accentuée par des changements de plans en cours d'exécution. Ce sont aussi ces aspects nouveaux qui renforcent le rôle de « mont central » du temple, centre du monde des hommes comme le montagne divine est centre du monde des dieux : « panthéon » unissant les divinités de tous les lieux du royaume, divinités les plus diverses, anciennes et contemporaines (les exemples abondent, Cœdès, *IC*, III, 194, 196, 197); enceinte répondant au goût du grandiose de Jayavarman VII car, répondant aux enceintes de domaine de Tà Prohm et des deux Práḥ Khẳn, elle est immensément agrandie par rapport à ces dernières et elle est devenue ainsi la première enceinte de ville en maté-

riaux durables avec ses fossés comparés à l'océan qui entoure le mont central (inscription des Pràsàt Cruṅ, *BEFEO*, t. XXVIII, p. 88), soulignant encore cette comparaison de la nouvelle ville royale, fondation peut-être nécessaire pour être Cakravartin, avec le monde des dieux. Que l'enceinte de la ville soit bien l'enceinte du Bàyon agrandie, nous ne pouvons en douter étant donnée l'absence d'enceinte proche du temple alors que ces enceintes existent partout ailleurs et étant donnée la ressemblance des tours à visages des portes de la ville et des tours à visages du Bàyon.

Le Bàyon, «temple-montagne» très net, qui s'oppose au «temple aux ancêtres» construit à plat (Tà Prohm et Práḥ Khȧn d'Angkor) est très postérieur par rapport à eux. En effet, alors que Tà Prohm et la plus grande partie de Práḥ Khȧn sous leur forme primitive sont, par leur style, nous l'avons vu, de la première période de l'art du Bàyon (ne mordant que légèrement sur la seconde période par la partie extérieure de Práḥ Khȧn), le Bàyon lui-même, dans son état actuel, est entièrement de la troisième période, et la partie la plus ancienne qui subsiste, un fronton de Lokeçvara quasi invisible (L. Finot, *Lokeçvara en Indochine*, *Études asiatiques publiées à l'occasion du 25e anniversaire de l'É.F.E.-O.*, t. I, p. 227), ne remonte pas au-delà de la seconde période déjà avancée, moment auquel correspondent également les portes d'enceinte d'Angkor Thom qui sont, nous venons de le voir, comme l'immense enceinte du Bàyon lui-même écartée et agrandie à la taille d'une enceinte de ville.

Ainsi, hôpitaux et gîtes d'étapes, et peut-être bassins, semblent être les fondations du début du règne; ensuite, dans la première partie du règne et tout au début de la seconde, viennent Tà Prohm et Práḥ Khȧn d'Angkor, «temples aux ancêtres» dédoublés, construits à plat et augmentés de nombreuses et importantes annexes; le Bàyon, «temple-montagne» par excellence et centre du royaume, ne viendrait que sensiblement après, à la fin de la seconde et dans la troisième partie du règne. Nous retrouvons donc, dans ce dernier grand règne, le rythme des fondations royales.

En nous bornant aux quatre seuls règnes dont nous pouvons suivre les constructions grâce aux inscriptions de fondation, nous voyons donc :

— Des fondations d'intérêt public dès le début du règne, certainement trois fois (1er, 2e et 4e règnes) et probablement la quatrième : bassin de Hariharālaya (Indravarman), bassin oriental d'Angkor et ermitages y correspondant (Yaçovarman Ier), restauration d'Angkor et reconsécration des fondations royales précédentes (Rājendravarman)? hôpitaux, gîtes d'étapes et bassin (Jayavarman VII);

— Des «temples aux ancêtres» suivant peu après : Práḥ Kô (Indravarman), Lolei (Yaçovarman), Mébȯn oriental [en même temps «temple-montagne»] (Rājendravarman), Tà Prohm et Práḥ Khȧn d'Angkor [«temples aux ancêtres» dédoublés] (Jayavarman VII);

— Des «temples-montagnes» du liṅga ou du culte royal, fondations les plus importantes, sensiblement plus tard en général : Bàkoṅ [probablement à peu près contemporain comme construction de Práḥ Kô mais consacré postérieurement] (Indravarman), Phnoṃ Bàkhèṅ (Yaçovarman), Prè Rup [redoublant le «temple-montagne» mais le dissociant du «temple aux ancêtres» en vue d'en faire peut-être un «temple-mausolée»] (Rājendravarman), enfin le Bàyon (Jayavarman VII).

C'est la réalisation des principes que nous nous sommes efforcé de dégager au début de la présente étude :

— Opposition (et parfois liaison) du «temple aux ancêtres» et du «temple-montagne» ;

— Rythme des trois moments : fondations d'intérêt public, puis «temple aux ancêtres», enfin «temple-montagne» du liṅga ou du culte royal.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

DE «DIVERSITÉ ET RYTHME

DES FONDATIONS ROYALES KHMÈRES»

TABLE DES ILLUSTRATIONS

DU TOME XLIV

Planches hors texte

Figures dans le texte

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME XLIV

ERRATUM

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, tome XLIV, fasc. 1

P. 269, l. 15,	au lieu de	Bhumiçvara	lire Bhūmīçvara
P. 270, l. 12,	—	*çrāddhabhāvair*	— *çraddhābhāvair*
P. 271, l. 21,	—	Natavité	— Nativité
P. 272, l. 6,	—	planche L	— planche LI
P. 272, l. 23,	—	planche L	— planche LI



IMPRIMERIE NATIONALE
J. 300067